GABRIEL M.ª ROSCHINI
O. S. M.

LA MADRE DE DIOS

SEGÚN LA FE Y LA TEOLOGÍA

SEGUNDA EDICIÓN ESPAÑOLA
PREPARADA POR

EDUARDO ESPERT, S. J.

II

EDITORIAL APOSTOLADO DE LA PRENSA S. A.
MADRID - MCMLVIII

IMPRIMI POTEST:
IGNATIUS PRIETO, S. J.
Praep. Prov. Tolet.
Matriti, 1 novembris 1955.

NIHIL OBSTAT:
DR. VICENTE SERRANO.

IMPRÍMASE:
† JUAN, *Obispo Auxiliar, Vic. Gen.*
Madrid, 11 novembris 1955.

ESTA OBRA CONSTA DE DOS VOLÚMENES:

VOL. I. *Propedéutica Mariológica.*
Parte primera: *Singular Misión de María.*
VOL. II. Parte segunda: *Singulares Privilegios de María.*
Parte tercera: *Singular Culto de María.*

TÍTULO DE LA OBRA ORIGINAL:

LA MADONNA
SECONDO LA FEDE E LA TEOLOGIA

Roma, Ferrari, 1954

IMPRESO EN ESPAÑA
—— «SELECCIONES GRAFICAS» ——
AV. DR. FEDERICO RUBIO Y GALI, 184
TELS. 34 36 47 - 33 73 18. MADRID

INDICE

PARTE SEGUNDA

LOS SINGULARES PRIVILEGIOS DE MARÍA SS.

1. Razón de esta segunda parte ... 3
2. División de esta segunda parte ... 3

SECCIÓN PRIMERA

LOS SINGULARES PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR DIOS A MARÍA SS. EN EL PRIMER INSTANTE DE SU EXISTENCIA

CAP. I.—LA INMUNIDAD DE LA CULPA ORIGINAL ... 5-79

Preliminares:
1. El significado de la palabra "Inmaculada" ... 7
2. Los adversarios de la Inmaculada ... 11
3. División del estudio ... 11

Art. 1.—La enseñanza del Magisterio eclesiástico ... 11

Art. 2.—La enseñanza de la S. Escritura ... 12

1. En el Antiguo Testamento: el Protoevangelio ... 13
2. En el Nuevo Testamento: el saludo del Ángel ... 15

Art. 3.—La enseñanza de la Tradición ... 17

1. Del s. I al s. V ... 18
2. Del s. V al s. XI ... 25
3. Del s. XI al s. XVI ... 43
4. Del s. XVI al s. XX ... 61

Art. 4.—La voz de la razón 70

1. Posibilidad o no repugnancia 70

1) Por parte de Dios 70
2) Por parte de María SS. 71
3) Por parte del género humano 72

2. Múltiple conveniencia 72

1) Por parte de Dios 72
2) Por parte de María SS. 76
3) Por parte del género humano 79

CAP. II.—LA PLENITUD DE GRACIA DE MARÍA SS. 80-98

Preliminares:

1. El aspecto positivo de la santificación de María SS. 80
2. Cuatro cuestiones 80

Art. 1.—Con qué abundancia recibió María SS. la gracia en el primer instante de su existencia 81

1. La gracia inicial de María SS. superó la gracia final de todos los otros santos juntos 81
2. Las pruebas de la tesis 82

Art. 2.—La Virgen SS., en el primer instante de su existencia, al recibir la gracia, gozó probablemente del uso de la razón 85

1. El sentido dt la cuestión 85
2. Variedad de sentencias 85
3. Las pruebas de la tesis 86

Art. 3.—De qué modo fué infundido a la Virgen SS. el uso de razón y de qué modo obró en Ella en el primer instante de su existescia 88

1. Variedad de sentencias 88
2. La extensión de la ciencia infusa en María SS. 92

Art. 4.—Consecuencias del uso anticipado de la razón 94

1. Consecuencias en orden a Dios 94

1) Conoció claramente a Dios 94
2) Amó a Dios con todo el corazón 95
3) Se consagró a Dios 95

2. Consecuencias en orden a la Virgen SS. 95

1) Cooperación de la Virgen SS. a su propia santificación 96
2) Mérito de María SS. al cooperar a su propia santificación 96
3) Perfecto estado de unión con Dios 97

LOS SINGULARES PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR DIOS A MARÍA SS. EN EL CURSO DE SU VIDA

Cap. I.—La perfecta inmunidad de todo pecado actual ... 99-120

1. El sentido exacto de nuestra tesis ... 99
2. Errores contra nuestra tesis ... 101
3. Las pruebas de la tesis ... 104

1) La enseñanza del Magisterio Eclesiástico ... 104
2) La enseñanza de la Sagrada Escritura ... 106
3) La enseñanza de la Tradición ... 110

a) *Del s. I al V* ... 110
b) *Del s. V al XIII* ... 116
c) *Del s. XIII hasta hoy* ... 118

4) La razón teológica ... 120

Cap. II.—El ejercicio de todas las virtudes en grado sincular ... 121-148

Preliminares:

1. La constatación del hecho ... 121
2. La razón del hecho ... 122
3. División del estudio ... 123

Art. 1.—María SS. y las virtudes teologales ... 124

1. La fe de María SS. ... 124
2. La esperanza de María SS. ... 128
3. El amor de María SS. para con Dios ... 129
4. El amor de María SS. para con el prójimo ... 131

Art. 2.—María SS. y las virtudes cardinales ... 133

1. La prudencia de María SS. ... 133
2. La justicia de María SS. ... 136
3. La fortaleza de María SS. ... 141
4. La templanza de María SS. ... 142

Cap. III.—La perpetua virginidad de María SS. ... 149-174

Art. 1.—Virginidad de María SS. antes del parto ... 149

1. Los errores ... 149
2. Las pruebas ... 151
3. Las objeciones ... 157

Art. 2.—Virginidad de María SS. en el parto 159

1. Los errores 159
2. Las pruebas 160
3. Las objeciones 164

Art. 3.—Virginidad de María SS. después del parto 165

1. Los errores 165
2. Las pruebas 167
3. Las objeciones 171

Sección Tercera

PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR DIOS A MARÍA SS. AL TÉRMINO DE SU VIDA

Cap. I.—La Asunción corpórea de María SS. al cielo 175-234

Preliminares:

1. El objeto preciso de la Asunción 179
2. Su vinculación al depósito de la Revelación 183
3. Los errores a través de los siglos 185

Art. 1.—La enseñanza del Magisterio Eclesiástico sobre la Asunción 187

1. Antes de la definición dogmática 187
2. La intervención de Pío XII, el "Pontífice de la Asunción" 191

Art. 2.—La S. Escritura y la Asunción ... 194

1. El Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15) 194
2. La "mujer" del Apocalipsis (c. XII) y la "mujer" del Protoevangelio. 196
3. El saludo del Ángel a María SS. 201

Art. 3.—Tradición Asuncionista 204

1. En los tres primeros siglos 204
2. Del s. IV al XIII 205
3. Del s. XIII al XVI 210
4. Del s. XVI hasta hoy 211

Art. 4.—Conexión de la Asunción con otras verdades 215

1. La Inmaculada Concepción y la Asunción 216
2. La Maternidad divina y la Asunción 220
3. La Virginidad perpetua y la Asunción 230

Apéndice: El problema de la muerte de la Virgen 234-274

Preliminares:

1. Cuestión libremente discutible 234
2. Dos sentencias opuestas 235
3. Hecho histórico o hecho dogmático 236
4. División del estudio 236

I. La enseñanza del Magisterio Eclesiástico actual sobre la muerte de María SS. 236

II. Falta de base histórica de la muerte de María SS. 243

III. Falta de base dogmática de la muerte de María SS. 255

1. Inconsistencia de los fundamentos bíblicos 255
2. Inconsistencia de los fundamentos tradicionales 257
3. Inconsistencia de los fundamentos dogmáticos 260

1) La muerte-castigo 260
2) La muerte-hecho natural 261
3) La muerte-corredención 262
4) La muerte-asimilación 264

4. Inconsistencia de los fundamentos litúrgicos 265
5. Santo Tomás y la muerte de María SS. 270

CAP. II.—SINGULAR GRACIA CELESTE DE MARÍA SS. 274-278

1. Superioridad de María SS. en la gloria esencial 275
2. Superioridad de María SS. en la gloria accidental 276

Parte Tercera

SINGULAR CULTO DE MARÍA

Preliminares:

1. Conexiones de esta parte con las dos precedentes ... 281
2. División del tratado ... 281

Sección Primera

EL CULTO DE MARÍA SS. CONSIDERADO EN SÍ MISMO

Cap. I.—Naturaleza del Culto Mariano ... 283-293

1. Definición del culto ... 283
2. División del culto ... 284
3. Errores ... 286
4. La verdadera doctrina de la Iglesia ... 289
   1) A la Virgen no se le debe culto de latría absoluta ... 289
   2) Tampoco de latría relativa ... 290
   3) Para la Virgen no basta un simple culto de dulía ... 290
   4) A la Virgen le es debido un culto enteramente singular, o sea, un culto de hiperdulía ... 290
   5) Algunas objeciones ... 291

Cap. II.—Actos o elementos constitutivos del Culto Mariano ... 293-416

Art. 1.—Culto de veneración ... 294

I. Errores ... 294

II. Fundamentos del culto de veneración ... 294

1. La enseñanza del Magisterio Eclesiástico ... 294
2. Fundamentos escriturísticos ... 296
3. Fundamentos tradicionales: ... 300
   1) La voz de las Catacumbas ... 300
   2) La voz de la Liturgia ... 305
   3) La voz de los Padres, Doctores y Escritores de la Iglesia ... 307
   4) La literatura pseudoepígrafa ... 312

III. Fundamentos racionales ... 313

Art. 2.—Culto de amor 315

I. Grandeza de amor 315

II. El amor, verdadera alma de todos los actos de culto 315

III. Errores en torno al amor a la Virgen 316

IV. Fundamentos del culto de amor 316

1. El Magisterio Eclesiástico 316
2. Fundamentos escriturísticos 317
3. Fundamentos tradicionales 317
   1) En la Edad Antigua 317
   2) En la Edad Media 318
   3) En la Edad Moderna 321
   4) En la Edad Contemporánea 323

V. Fundamentos racionales 326

VI. Conclusión 327

Art. 3.—Culto de gratitud ... 327

I. La gratitud y sus grados 327

II. Errores 328

III. Fundamentos del culto de gratitud 328

1. El Magisterio Eclesiástico 328
2. Fundamentos bíblicos 329
3. Fundamentos tradicionales 330
4. Fundamentos racionales 334

Art. 4.—Culto de invocación 335

I. Las negaciones de protestantes y jansenistas 335

II. Fundamentos del culto de invocación 336

1. Fundamentos escriturísticos 336

2. Fundamentos tradicionales 337
   1) La más antigua oración de invocación a María 337
   2) Los testimonios de los Padres y Escritores eclesiásticos 337
   3) La voz de la epigrafía cristiana 339
   4) La voz de las monedas bizantinas y de los antiguos anillos ... 339
   5) La voz de la antigua literatura popular cristiana 340
   6) Las colecciones de milagros de la Virgen 348

III. La razón: por qué y cómo invocar a María 350

Art. 5.—Culto de imitación ... 351

I. Errores 352

II. Fundamentos del culto de imitación 353
1. El Magisterio Eclesiástico 353
2. Fundamentos escriturísticos 355
3. Fundamentos tradicionales 356
4. Fundamentos racionales 360

III. La actual imitación de María SS. ¿pertenece o no a la esencia misma del culto mariano? 361

Art. 6.—El culto de esclavitud 363

I. El culto de esclavitud, síntesis de todos los demás actos que constituyen el culto mariano 363
II. Errores sobre la Esclavitud Mariana 363
III. Concepto preciso de la Esclavitud Mariana 365
IV. Fundamentos del culto de esclavitud 366

1. El Magisterio Eclesiástico 366
2. La S. Escritura 367
3. La Tradición 368
4. La razón 386

V. Cómo servir a María SS. 386
VI. Singulares beneficios de la Esclavitud Mariana 388

Cuestión especial: La "verdadera" y la "falsa" devoción a María SS. 389

1. Importancia de la cuestión 389
2. Historia de la cuestión 390
3. Elementos para resolver la cuestión 404

1) El concepto preciso de "verdadera" y "falsa" devoción 404
2) Distinción entre "verdadera" devoción y "perfecta" devoción ... 405
3) Devoción "perfecta", "imperfecta" y "falsa" 405

4. Los fundamentos dogmáticos de nuestra solución 406

1) La Virgen SS. —como Dios— ama tiernamente a todos, aun a los pecadores 407
2) El pecador puede hacer obras éticamente buenas, y gratas, por tanto. a Dios y a la Virgen 410

5. Los tres fundamentos teológicos del título "Madre de Misericordia". 412

1) La cualidad de Madre universal 412
2) De Mediadora entre el Creador y las criaturas 414
3) De Reina universal 414

CAP. III.—LEGITIMIDAD DEL CULTO MARIANO 416-449

Art. 1.—Legitimidad del culto tributado a la persona de María 416

Art. 2.—Legitimidad del culto tributado al Corazón Inmaculado de María. 418

1. El objeto del culto al Corazón de María 418

2. Legitimidad del culto tributado al Corazón de María 419

Art. 3.—Legitimidad del culto tributado a las reliquias de María 420

1. Qué se entiende por reliquias 420
2. Las principales reliquias personales de María 421
3. Las reliquias del vestuario 422
4. Principios que regulan el culto a las reliquias 425
5. Legitimidad del culto tributado a las reliquias 426

Art. 4.—Legitimidad del culto a las imágenes de María ... 426

1. Noción de imagen ... 426
2. Errores acerca del culto a las imágenes ... 427
3. Legitimidad del uso y del culto de las sagradas imágenes ... 429

1) La enseñanza del Magisterio Eclesiástico ... 429
2) La enseñanza de la Sagrada Escritura ... 430
3) La enseñanza de la Tradición ... 430
4) La enseñanza de la razón ... 431

4. Naturaleza del culto tributado a las sagradas imágenes ... 433

Apéndice: Los abusos del culto mariano ... 435

I. Las recriminaciones de los acatólicos ... 435

II. Respuesta a la recriminaciones ... 439

1. Abusos demasiado exagerados o generalizados ... 439
2. Los abusos reales en torno al culto de María no pueden atribuirse a la Iglesia Romana, sino a algunos de sus miembros, reprobados, en los casos más destacados, por la Iglesia misma o por sus Teólogos. 440
3. Esos abusos no deben extrañar ... 444
4. El abuso no es motivo suficiente para abolir el uso ... 445
5. El culto a María SS., lejos de debilitar el culto a Cristo, lo vigoriza. 446

Cap. IV.—Utilidad del Culto Mariano ... 449-525

Art. 1.—Beneficios individuales ... 450

1. Beneficios del culto mariano durante la vida: señal de predestinación ... 450

Preliminares:

1. El problema de los problemas: la predestinación ... 450
2. Existencia y naturaleza de la predestinación ... 451
3. Incertidumbre de nuestra predestinación a la gloria ... 451
4. Señales de predestinación ... 451
5. La devoción a la Virgen, señal de predestinación ... 452
6. Adversarios: los jansenistas ... 453
7. División del Estudio ... 455

A) La devoción a María SS. es señal de predestinación 455

1. El Magisterio Eclesiástico ... 455
2. La Tradición cristiana ... 455

1) Desde los tiempos apostólicos al s. XI ... 456
2) Del s. XI al XVII ... 457
3) Del XVII a nuestros días ... 460

3. La voz de la razón ... 462

B) En qué sentido y en qué medida es señal de predestinación la devoción a la Virgen SS. ... 463

1. Las sentencias de los Teólogos ... 463
2. Sentencia integrante ... 472

1) Naturaleza de la certeza que da la devoción a la Virgen ... 472
2) Naturaleza de la devoción a la Virgen para que pueda ser señal de predestinación ... 475

3. Conclusión ... 483

Apéndice: La devoción del as "tres Avemarías" ... 484
I. Desde los orígenes hasta nuestros días ... 485
II. Excelencia de la piadosa práctica ... 489
III. La elocuencia del hecho ... 492

2. Beneficios del culto mariano en el momento de la muerte ... 498

1. Razones por las que María SS. asiste a sus devotos en el momento de la muerte ... 499
2. Cómo asiste María SS. a sus devotos ... 503

3. Beneficio del culto mariano después de la muerte .. 504

Art. 2.—Beneficios sociales del culto mariano ... 505

1. Beneficios que se derivan del culto mariano a la Sociedad doméstica. 505
2. Beneficios que se derivan del culto mariano a la Sociedad civil. 509

1) Influjo del culto mariano sobre el progreso de la "verdadero". 509
2) Influjo del culto mariano sobre el progreso de lo "bueno" ... 511
3) Influjo del culto mariano sobre el progreso de lo "bello" ... 513

1) *La pintura y la escultura* ... 515
2) *La arquitectura* ... 517
3) *La literatura* ... 517
4) *La música* ... 517

3. Beneficios que se derivan del culto mariano a la Sociedad religiosa. 519

1) Relaciones que ligan a María SS. con la Iglesia y obligan a la Virgen a correr en su ayuda ... 519

a) *Relaciones de maternidad* ... 520
b) *Relaciones de soberanía* ... 521
c) *Relaciones de pertenencia* ... 521
d) *Relaciones de semejanza* ... 522

2) La continua ayuda prestada por María SS. a la Iglesia ... 522

Cap. V.—Necesidad del Culto Mariano ... 525-544

Preliminares:

1. Importancia de la cuestión ... 526
2. Estado de la cuestión ... 526
3. Esclarecimiento y límites ... 529

Pruebas:

4. El magisterio Eclesiástico 530
5. La voz de Dios: La S. Escritura 531
   a) En el Antiguo Testamento 531
   b) En el Nuevo Testamento 533

6. La voz de los siglos cristianos ... 534

   a) Oriente 534
   b) Occidente 535

7. La voz de la razón ... 540

   a) Madre de Dios 540
   b) Madre de los hombres 540
   c) Mediadora entre Dios y los hombres 541

Conclusión:

1. "Fuera de María no hay salvación ... 543
2. Seamos devotos de María 544

SECCIÓN SEGUNDA

EL CULTO DE MARIA SS. CONSIDERADO EN SUS FORMAS EXTERNAS

CAP. I.—CULTO MARIANO COTIDIANO ... 545-595

I. En Occidente .. 545

Art. 1.—Mención cotidiana de la Virgen en la Liturgia 546

Art. 2.—El "Avemaría" ... 546

1. La primera parte del "Avemaría" ... 548
2. La segunda parte del "Avemaría" 550
3. Las impugnaciones de los acatólicos 552
4. La singular excelencia del "Avemaría" 552

Art. 3.—La "Salve Regina" 553

1. El texto 554
2. El autor 554
3. Difusión de la "Salve Regina" 559
4. Las impugnaciones de protestantes y jansenistas 561
5. Singular belleza de la "Salve Regina" 563

Art. 4.—El "Angelus Domini" 564

1. El "Angelus" de la tarde 565
2. El "Angelus" de la mañana 566
3. El "Angelus" de mediodía 567
4. La uniformidad y estabilidad de la fórmula 567

Art. 5.—Las Letanías Lauretanas ... 568

1. Primer período: preparación ... 569
2. Segundo período: formulación ... 569
3. Tercer período: el triunfo ... 570
4. La admirable armonía de las Letanías Lauretanas ... 571

Art. 6.—El Rosario ... 573

1. La corona para contar ... 575
2. Las ciento cincuenta Avemarías ... 576
3. Los quince Padrenuestros ... 577
5. Excelencia del Rosario ... 580

Art. 7.—La "Corona de la Virgen de los Dolores" ... 581

Art. 8.—El Oficio Parvo de Nuestra Señora ... 582

1. El origen ... 582
2. Las vicisitudes ... 583

Art. 9.—La "Corona de los cinco salmos" ... 585

Art. 10.—La Vigilia de a Virgen, vulgarmente "La Bendita" ... 587

Art. 11.—El tributo cotidiano a la B. V. Inmaculada ... 587

Art. 12.—La pequeña Corona de los doce privilegios de María ... 588

II. El culto mariano cotidiano en Oriente ... 591

1. En la Liturgia Bizantina o Greco-eslava ... 591
2. En la Liturgia-Maronita ... 592
3. En la Liturgia Caldea ... 593
4. En la Liturgia Armenia ... 593
5. En la Liturgia Etíope ... 594

CAP. II.—CULTO MARIANO SEMANAL ... 595-598

El sábado dedicado a la Virgen ... 595

1. El origen ... 595
2. La propagación del sábado mariano ... 597

CAP. III.—CULTO MARIANO MENSUAL ... 599-602

I. El primer sábado de cada mes consagrado a la Reparación de María. 599

1. Los precedentes históricos ... 599
2. La organización de esta devoción ... 600
3. Las apariciones de la Virgen SS. en Fátima ... 601

II. La conmemoración mensual de la Virgen SS. entre los coptos y etíopes. 602

CAP. IV.—CULTO MARIANO ANUAL ... 602-661

Art. 1.—El Mes de María ... 602

I. El Mes de María entre los latinos ... 602

1. Un monumento do piedad mariana ... 602
2. Flora y María ... 603
3. Los primeros albores del mes de mayo ... 604
4. La codificación de la piadosa práctica hacia 1725 ... 606
5. Las primeras celebraciones públicas ... 606
6. La universalidad del mes de mayo en el s. XIX ... 607

II. El mes Mariano de los griegos ... 608

1.—Las fiestas marianas ... 609

La fiesta de la Inmaculada Concepción ... 611

1) En Oriente ... 611
2) En Occidente ... 612

Las fiestas de la Purificación ... 619

1) En Oriente ... 619
2) En Occidente ... 621

3. La fiesta de a Aparición de la Inmaculada en Lourdes ... 622
4. La fiesta de la Anunciación ... 624

1) En Oriente ... 624
2) En Occidente ... 626

5. La fiesta de los Siete Dolores, del Viernes de Pasión ... 627
6. La fiesta de la Visitación ... 629
7. La fiesta de la Virgen del Carmen ... 631
8. La fiesta de la Virgen de las Nieves ... 631
9. La fiesta de la Asunción ... 632

1) En Oriente ... 633
2) En Occidente ... 641

10. La fiesta del Corazón Inmaculado de María ... 643
11. La fiesta de la Natividad de María ... 648

1) En Oriente ... 649
2) En Occidente ... 650

12. La fiesta del Nombre de María ... 652
13. La fiesta de los Siete Dolores, de septiembre ... 652
14. La fiesta de la Virgen de la Merced ... 653
15. La fiesta de la Virgen del Rosario ... 653
16. La fiesta de la divina Maternidad de María ... 655

1) En Oriente ... 655
2) En Occidente ... 656

17. La fiesta de la Presentación de María SS. en el Templo ... 658

1) En Oriente ... 658
2) En Occidente ... 658

Art. 3.—Algunos especiales ejercicios de piedad 659

1. La hora de la Soledad 659
2. La coronación de la Virgen Dolorosa, la noche del Sábado Santo ... 660
3. La Piadosa Práctica Expiatoria Mariana 660

CAP. V.—CULTO MARIANO EN TIEMPOS DE LIBRE ELECCIÓN ... 661-677

Art. 1.—Algunas oraciones marianas muy difundidas 662

1. La oración "Sub tuum praesidium" 662
2. La antífona "Sancta Maria succurre miseris" 663
3. La oración "Memorare. o piissima Virgo" 663
4. La antífona "Alma Redemptoris Mater" 664
5. La antífona "Ave Regina Coelorum" 664
6. La antífona "Regina coeli laetare" 665
7. La secuencia "Stabat Mater" 665

   1) El autor 665
   2) Excelencia y fortuna del "Stabat" 668

8. El himno "Ave Maris Stella" 669
9. La Corona de los Siete Gozos 669
10. La "Via Matris Dolorosae" 671

Art. 2.—Los Congresos Marianos 671

1. Qué son y a qué tienden 672
2. Congresos Marianos Nacionales 672
3. Congresos Marianos Internacionaes 675

CAP. VI.—CULTO MARIANO PERPETUO 677-758

Art. 1.—Las Órdenes y Congregaciones Marianas 677

1. La Orden de Siervos de María 677

   1) Origen mariano 677
      a) *María S[illegible] ora de la Orden* 677
      b) *La Virg[illegible] sus primeros siervos* 678
      c) *La Virgen da el nombre* 679
      d) *La Virgen prescribe el hábito y la regla* 679
      e) *La Virgen determina el fin de la Orden* 679
      f) *"La Orden de la Virgen"* 680
      g) *El eco de los siglos subsiguientes* 681

   2) Legislación Mariana 682

      a) *Legislación antigua* 682
      b) *Legislación moderna* 685
      c) *Legislación contemporánea* 689

   3) Actividad Mariana 691

      a) *Contribución al desarrollo del Dogma Mariano* 691
      b) *Contribución al desarrollo del Culto Mariano* 698

2. La Orden Carmelitana ... 705

1) Leyenda... e historia ... 706
2) Los orígenes marianos de los Carmelitas ... 707
3) La elaboración de los datos marianos en el s. XIV ... 710
4) El pleno desarrollo del Marianismo Carmelitano ... 712
5) El espíritu mariano de la Reforma Carmelitana ... 714
6) Plena floración mariana ... 715
7) Aportación al dogma y culto marianos ... 715

3. La Orden Mercedaria ... 716
4. La Compañía de María (Montfortianos) 717
5. Otros Institutos Marianos ... 718

—Las Terceras Órdenes Marianas ... 718

1. Orden Tercera de los Siervos de María ... 718
2. La Orden Tercera Carmelitana ... 719
3. La Orden Tercera Mercedaria ... 719

—Las Cofradías Marianas ... 720

1. La Cofradía del Rosario ... 721
2. La Cofradía de la Virgen del Carmen ... 721
3. La Cofradía de los Siete Dolores ... 721
4. La Cofradía del Inmaculado Corazón de María ... 721
5. La Cofradía de la B. M. V. de la Consolación ... 722
6. La Cofradía de María RR. Reina de los Corazones ... 723
7. La Cofradía de N. S. del Sagrado Corazón ... 724
8. La Cofradía de N. S. del SS. Sacramento ... 724
9. La Cofradía de María SS. de a Divina Providencia ... 725
10. La Cofradía de N. S. del Perpetuo Socorro ... 726
11. La Cofradía de María SS. Auxilio de los cristianos ... 727
12. La Cofradía de las "Tres Avemarías" ... 728
13. La Cofradía del Escapulario Azul ... 728

Art. 4.—Las Pías Uniones Marianas ... 729

1. Las Congregaciones Marianas para jóvenes. Masculinas ... 729
2. Las Asociaciones Marianas para jóvenes. Femeninas ... 732
3. Las Asociaciones Marianas para todos los fieles ... 734

1) La Corte de María ... 734
2) La Pía Unión de la Milicia de María Inmaculada ... 734
3) La Legión de María ... 735
4) La Pía Unión de la Virgen del Buen Consejo ... 736

Art. 5.—Los Escapularios Marianos ... 736

1. El Escapulario de la Virgen del Carmen ... 738
2. El Escapulario de los Dolores de María SS. ... 741
3. El Escapulario de la Virgen de la Merced ... 741
4. El Escapulario Azul de los PP. Teatinos ... 742
5. El Escapulario de la Virgen "Salus Infirmorum" ... 742

6. El Escapulario del Inmaculado Corazón de María 742
7. El Escapulario de la Virgen del Buen Consejo 742
8. El Escapulario de los Sagrados Corazones de Jesús y de María 742

Art. 6.—Los Santuarios Marianos 743

Art. 7.—Las Medallas Marianas ... 744

Art. 8.—La Consagración al Corazón Inmaculado de María 746

1. Los precedentes históricos 746
2. La Consagración a María considerada en sí misma 749
3. La Consagración a María considerada en sus consecuencias 755
4. Los modos de valorizarla 757

PARTE SEGUNDA

LOS SINGULARES PRIVILEGIOS DE MARÍA

Razón de esta segunda parte.

La singularidad del fin exige la singularidad de los medios. Consiguientemente, a un fin, a una misión enteramente singular, no pueden menos de corresponder medios, privilegios del todo singulares que adornan la vida de María SS. desde el primero hasta el último instante y constituyen su poderosa, única, personalidad, de verdadera «obra maestra» de Dios. Los singulares privilegios de María SS. son todos función de su singular misión. Dios, en efecto, se escogió una Madre *digna de Sí*, edificó el regio palacio en el que debía habitar su Unigénito, evidentemente digno de Él. Siendo esto así, ¿qué singulares privilegios no se requerirán para hacer a una mujer *digna* Madre de Dios? ¿Qué grandeza, qué belleza, qué riqueza no se requerirán para hacer un palacio digno del Rey del universo? Cantó egregiamente Vicente de Filicaia: «Primera obra maestra de la eterna solicitud—en la que Dios puso el arte de las artes.»

División de esta segunda parte.

Puesto que Dios, en su munificencia verdaderamente divina, enriqueció a la Virgen SS. con privilegios enteramente singulares en el primer instante, en el curso y en el instante último de su vida, dividiremos esta segunda parte en tres Secciones, en las que consideraremos los singulares privilegios concedidos por Dios a la Virgen SS.:

1) *En el primer instante de su vida.*

2) *En el curso de su vida.*

3) *En el último instante de su vida.*

Estas tres Secciones marcan como las tres fases de su vida terrena: la aurora, el mediodía y el atardecer. Y las tres se presentan llenas de luz producida

en Ella por el Padre de las lumbres *(Jc.* 1, 17) y por Aquel que es la «luz del mundo» *(Jn.* 8, 12) y que descendió y habitó en su seno purísimo. Al alba: la Inmaculada, llena de gracia. Al mediodía: la Virgen-Madre divina, del todo inmune de toda mancha de culpa actual, toda refulgente de virtudes en grado sumo. Al atardecer: la Asunción, inmune de las tinieblas de la tumba, que entra en alma y cuerpo a la gloria del cielo. Si Dios es luz *(I Jn.* 1, 5), María SS. es la mujer vestida de sol *(Apoc.* 12, 1) y «vestida de luz».

Sección Primera

LOS SINGULARES PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR DIOS A MARÍA SANTÍSIMA EN EL PRIMER INSTANTE DE SU EXISTENCIA

Los privilegios concedidos por Dios a María SS. en el primer instante de su existencia, en el momento de crearla, es decir, en el instante mismo en que el alma de la Virgen se unió a su sagrado cuerpo, pueden reducirse a dos:

1) La inmunidad de la culpa original (c. I).

2) La plenitud de gracia (c. II).

Capítulo Primero

LA INMUNIDAD DE MARÍA SANTÍSIMA DE LA CULPA ORIGINAL

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía sobre la Inmaculada es bastante amplia.

En la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 13514) se encuentra un *Catalogus inmaculatus mariānus*, en el que por orden cronológico se enumeran más de quinientos autores que han escrito sobre la Inmaculada Concepción o que han dado a la Virgen SS. ese título. Este catálogo pertenece a Hipólito Marracci, O. M. D. Va desde 1090 a 1648. También un cierto Albert Faci Roch publicó en Zaragoza, en 1752, un *Catalogus Scriptorum qui immaculatam Dei Genitricis conceptionem propugnarunt*. Otra amplia bibliografía sobre la Inmaculada es la del P. Pedro de Alva y Astorga: *Militia immaculatae Virginis Mariae contra malitiam originalis infectionis peccati* —nótese la intencionada expresión: *Militia...* contra *malitiam*—, Lovaina, 1663. En las 1354 columnas del grueso volumen, en folio, en enumeran en orden alfabético todos los autores que han escrito, de cualquier modo que sea, sobre la Inmaculada.

El excelentísimo ROSKOVÁNY, Obispo de Nitria, en su obra *B. Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis imnium saesulorum demonstrata*, en nueve volúmenes (Budapest, 1873-1881), enumera cerca de 25.000 escritos.

También F. ESCARD tiene una *Bibliographie de l'Immaculée Conception*, en *Polybilion*, parte literaria (París, diciembre, 1879; enero, 1880), pp. 165 ss. (obras adversas y 167 refutaciones). Fué publicada con ocasión del XXV aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

Otra bibliografía bastante amplia sobre la Inmaculada puede encontrarse en la obra *The Dogma of the Immaculate Conception*, Historical Development and Dogmatic Fulfilment (Washington D. C., 1929), pp. 573-603, de B. A. MC. KENN.

Varias Órdenes religiosas han publicado bibliografías particulares para poner de relieve su aportación al triunfo de la doctrina sobre la Inmaculada. Así, el P. HERIBERT HOLZAPFEL, O. F. M., publicaba una *Bibliotheca franciscana de immaculata concepcione B. M. V.* (Quaracchi, 1904). 108 pp.—El P. JOSÉ E. DE URIARTE, S. I., publicaba una *Biblioteca de Jesuítas españoles que escribieron sobre la inmaculada concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio* (Madrid, 1904), 148 pp.—El P. AMENGAUDO VALENZUELA publicaba en la obra *De intemerato Deiparae conceptu in ordine ipsi subtit ulo Mercede dicato*, pp. 218-244, una *Recensio Mercedariorum qui de Immaculata Conceptione scripserunt.*—El P. A. GRAMMATICO, O. C., ha escrito sobre *L'Immacolata Conzezione di Maria e i Dottori Carmelitani* en "Il Monte Carmelo" (1929).—GABRIEL AB ANNUNZIATA, O. C. D., *De fide in Immaculatam Conceptionem apud Carmelitas usque ad saec. XVI*, in "Anal. Ord. Carm. Disc.", 5 [1930-1931], 31-44; 81-87.

Entre los tratados generales sobre este tema señalamos los siguientes, fundamentales:

BICARO, P., *Purissimae Virginis Mariae Dei genitricis Conceptus, brevis disquisitio theologico-critica* (Venecia, 1850).—FERRER RAYMUNDO MARTÍNEZ, *De Natura et Gratia Admirabilis et Purissimae Conceptionis Deiparae V. Mariae, elucidationes utiliter congestae*, 5 vol. (Terni, 1852-1854).—*De utilitate et ratione suficienti ad dogmáticam definitionem super Immaculato Deiparae Mariae Conceptu* (Cfr. "Civiltà Cattolica", enero 20, 1855). GUALCO, D,. *La dogmatica definizione dell'Inmaculato Concepimento della B. V. Maria* (Génova, 1855-1856), 2 vols. 910 pp.—GUERANGER P., O. S. B., *Memoire sur la question de l'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge* (París, 1850). Fué señalada por Pío IX a los Obispos como "la expresión más completa de la fe de la Iglesia" (Cfr. DELATTE, P., *Dom Guéranger, abbé de Solesmes* (París, 1910), t. II, pp. 12, 110).—JUCIE M., A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Roma, 1952 (Bibl. Imm. Conc., Textus et Disquisitiones, 3).—LAMBRUSCHINI, CARD., *Sull'Immacolato Concepimento di Maria, Dissertatione polemica* (Roma, 1843).—LE BACHELET X. M., S. I., *L'Immaculée Conception* (París, 1902). Art. *Immaculée Conception*, en "Dict. Theol. Cath.", t. 7, col. 854-893; 979, 1218. Art. en "Dict. Apol.", t. 3, col. 209-275.—LONGPRÉ E., O. F. M., *La Vergine Immacolata* (Milano, 1949).—MALOU, J. B. B., *L'Immaculée Conception de la trés Sainte Vierge Marie, considerée comme dogme de foi*, 2 vols. (Bruxelles, 1857).—Una obra que ha ejercido un notable influjo sobre los mariólogos posteriores: MANZELLA, G. *Il dogma dell'Immacolata Concezione della B. V. M., ossia storia e prove di questo domma di fede*, 3 vol. (Roma, 1866-1867).—PASAGLIA, C., *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu, Commentarium*, 3 vols. (Nápoles, 1854-1855). Es un acervo de textos griegos y latinos, tomados no raras veces fuera de contexto y donde no faltan exageraciones.—PATRIZI F. M., S. I., *De Immaculata Mariae Origine a Deo praedicta, disquisitio* (Roma, 1854).—PERRONE I., S. I., *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu. An dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica* (Roma, 1847).—ROBITAILLE, *Traité historique et dogmatique de la définition du dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge* (Arras, 1857).—SARDI, V., *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS.* Atti e documenti publicati nel cinquentesimo anniversario della stessa definizione. Roma, 1905, 2 vols.—TERRIEN I. B., S. I., *L'Immaculée Conception*. París, 1904.

Los escritos de índole particular (sobre diversos autores o períodos de tiempo, etc.) se indicarán en su tiempo y lugar durante el desarrollo de la cuestión.

Preliminares.

«Dios—se ha escrito—no desdeña el seno de una Virgen; pero necesita que este seno, por obra del Perfectísimo, tenga la pureza intacta del alba. La Sabiduría eterna que habita con inmenso agrado entre los hijos de los hombres, se complacerá en la comunión filial con el alma de una mujer que será su Madre, pero necesita que esta alma sea para Él enteramente transparente. El Purificador viene a restaurar una Humanidad santa; comienza preservando de toda mancha a Aquella que ha elegido como Madre» (REGAMEY, P., O. P., *Vergine Madre figlia del tuo Figlio,* Roma 1952, p. 16). He aquí por qué desde el primer instante de su existencia terrena, la futura Madre del Creador y de las criaturas se destaca netamente de todas las demás criaturas racionales y se nos presenta ceñida de una aureola cándida, luminosa, exclusiva de Ella: la inmunidad de la culpa original. Esta fué la primera, remota preparación, en el orden del tiempo, a su singular misión.

1. EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA «INMACULADA».

El concepto de «Inmaculada» no es un concepto simple, sino complejo, por estar compuesto de varios elementos. Efectivamente, comprende cuatro cosas: 1) la elevación del hombre por parte de Dios al orden sobrenatural mediante la gracia santificante, elevación que tuvo lugar desde el momento de su creación; 2) la pérdida de esta gracia por el pecado cometido por nuestros primeros padres en el Paraíso, cuando desobedecieron a Dios; 3) la transmisión de este pecado —llamado precisamente «original»— a todos sus descendientes por generación natural; 4) la excepción hecha por Dios para su SS. Madre, precisamente en atención a la misión singularísima a que la tenía predestinada.

Vamos a explicar brevemente estos cuatro puntos fundamentales.

1) La Inmaculada Concepción supone, ante todo, la elevación del género humano en la persona de nuestros progenitores Adán y Eva, al orden sobrenatural mediante la gracia santificante. Es cierto que Dios, no contento con haber dado a nuestros primeros padres—y en ellos, a todos sus descendientes—los dones naturales requeridos por su naturaleza de hombres, les dió también dones completamente indebidos, es decir, dones *sobrenaturales* como la gracia santificante (verdadera participación de la naturaleza divina) y las virtudes infusas; y además, los dones *preternaturales,* es decir, la integridad (la plena sujeción del apetito sensitivo al apetito racional), la impasibilidad y la inmortalidad.

Todo este cúmulo de dones—naturales, sobrenaturales y preternaturales—debieran haberlos transmitido nuestros primeros padres a todos sus descendientes, a condición de hacer un acto de subordinación a Dios, absteniéndose de comer el fruto que Él había prohibido.

2) El hombre—el primer hombre, como todos saben—, cabeza de la humanidad, por instigación de Eva, seducida a su vez por la serpiente infernal, rehusó a Dios este homenaje y vino así a perder para sí mismo y para sus descendientes los dones indebidos a la naturaleza, o sea, los dones sobrenaturales y preternaturales, quedándose sólo con los dones naturales de alma y cuerpo.

3) Este primer pecado—llamado «original», precisamente por su relación con Adán, cabeza de la humanidad, de quien todos los hombres proceden—se transmite, juntamente con la naturaleza, a todos sus descendientes, como aparece manifiestamente en la carta de S. Pablo a los Romanos (5, 12-19), donde se afirma que todos los hombres han pecado en Adán, su cabeza moral: «in quo omnes peccaverunt».

4) Una sola entre los descendientes de Adán por vía de generación fué exceptuada de incurrir en el pecado original: María. Por eso, la Inmaculada Concepción se llama privilegio *singular*. Mientras todos los demás descendientes de Adán por vía de generación ordinaria deben repetir con el real Salmista: «Ciertamente he sido concebido en la iniquidad: y mi madre me concibió en pecado» (*Salmo* 50, 7), la Virgen SS., y sólo Ella, pudo repetir: «Yo he sido concebida en gracia».

En la Bula *Ineffabilis* aparecen evidentes las cuatro causas de tan singular privilegio, esto es, la causa material, formal, eficiente y final.

a) *Causa material*, o sea, el *sujeto* del privilegio, fué María en el primer instante de su existencia personal, es decir, en el momento mismo en que su alma fué creada e infundida en su cuerpo.

b) *Causa formal*, o sea, el *objeto* del privilegio, es la *preservación* de la persona de María de *toda mancha de pecado original*. Se niega, por tanto, *directamente* en la Virgen SS. el pecado original (aspecto negativo) e *indirectamente*, por razón de los contrarios, se afirma en la Virgen SS. la gracia santificante desde el primer instante de su personal existencia. Por eso este singular privilegio puede expresarse en dos formas: *negativa* (María SS. no contrajo el pecado original) y *positiva* (María SS. tuvo *siempre* la gracia santificante). En la fórmula de la definición se empleó la negativa por ser más clara. Pero en el curso de la Bula se empleó también no pocas veces la forma positiva. Lo mismo ocurre, y es

bueno tenerlo presente, en los escritos de los Padres y de los escritores eclesiásticos.

Pero del mismo modo que también los Ángeles y nuestros primeros padres antes de la caída estuvieron inmunes de la culpa y revestidos de la gracia, también se expone en la Bula precisamente el *modo* de tal inmunidad; es decir, por vía de *preservación:* «fué preservada inmune». Nuestra Señora, en realidad, como verdadera hija de Adán, descendiente de él por vía de generación carnal, como todos los demás (fué verdaderamente engendrada por sus padres a la manera ordinaria), habría debido contraer también como todos los demás el pecado original, si no hubiera sido preservada [1]. Bajo este aspecto, la inmunidad de la Virgen SS. del pecado se diferencia notablemente, tanto de la de los Ángeles como de la de los nuestros primeros padres, por la sencilla razón de que ellos no sólo quedaron constituídos en el estado de gracia *de hecho* (probabilísimamente en seguida de creados), sino *de derecho,* o sea, que debieron serlo en virtud del plan eterno de Dios. La Virgen SS., por el contrario, aunque *de hecho* haya sido inmune de pecado, *de derecho* hubiera debido contraerlo en virtud de su descendencia de Adán, que pecó.

Difiere, en segundo lugar, la inmunidad de María de la inmunidad de Cristo por el hecho de que Cristo fué concebido de María *virginalmente,* por obra del Espíritu Santo, mientras que la Virgen SS. fué concebida por sus padres, no virginalmente (como sostuvo alguien entre los antiguos), sino del modo ordinario, común a todos. Por eso Cristo, en razón de su virginal, extraordinaria concepción, no debía contraer el pecado original. Nuestra Señora, al contrario, por razón de su concepción al modo ordinario, debía contraerlo, es decir, tuvo el *débito* del pecado, pero fué preservada de él.

Se ha disputado mucho sobre la naturaleza de tal débito, si es *próximo* (esto es, en el que se incurre por razón de la persona), o solamente *remoto* (en el que

---

(1) Esta idea, en términos técnicos, se expresa diciendo que tal privilegio fué concedido por Dios a la Virgen SS. *en el primer instante de su concepción pasiva completa.* Los teólogos, en efecto, distinguen una doble concepción: una *activa* (el acto generativo de los padres) y otra *pasiva* (el término del acto generativo de los padres, o sea el embrión humano por ellos producido). La concepción pasiva se suele dividir en *comenzada* (antes que el embrión haya sido informado por el alma racional) y *completa* (en el instante mismo en el que el embrión es informado por el alma racional).

La Bula nada dice del momento en que el alma se infunde en el cuerpo; esto es, si es desde el principio de la concepción (como quieren muchos modernos) o sólo cuando el embrión está organizado (como querían los antiguos filósofos). Cfr. SARDI, *La solemne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria SS.* Atti e documenti (Roma, 1905), t. II, pp. 33, 87, 242-245, 292, 312.

La Inmacuada Concepción —ha dicho egregiamente el Sto. Padre Pío XII— es el "preludio de todas sus glorias; más aún: privilegio único, hasta el punto de que parece casi identificado con su misma persona: "Yo soy —dice Ella a Santa Bernardita en la gruta de Massabielle—, ¡Yo soy la Inmaculada Concepción!" (Cfr. "L'Observatore Romano", 7 diciembre 1939.)

se incurre por razón de la naturaleza humana). En otros términos, se ha preguntado: ¿La Virgen SS. fué incluída por Dios o fué excluída de la ley de contracción del pecado original? Unos afirman y otros niegan. Teniéndolo todo en cuenta, nos parece que el débito de la Virgen fué solamente remoto, y que debió estar excluída de la ley misma de la contracción del pecado original [2].

c) *Causa eficiente,* o sea, autor del singular privilegio fué el *singular amor de Dios* hacia su futura Madre, amor que le impulsó a eximirla de la ley común. Este singular y excepcional privilegio le fué concedido, como se expresa la Bula, «en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano». Por consiguiente, también María fué redimida por Cristo, o mejor, fué la primera redimida, del modo más sublime, es decir, con redención *preservativa* (impidiéndole la caída) y no como todos los demás con redención *liberativa* (levantándoles después de la caída). Así, el que es preservado de la cárcel antes de haber sido encerrado en ella, es salvado de un modo más excelente que el que es liberado de la cárcel después de haber sido encerrado en ella. Es también evidente que con el privilegio de la Inmaculada Concepción no se deroga nada a *la universalidad de la Redención de Cristo,* contra lo que sostenían algunos grandes Doctores Escolásticos, puesto que Cristo fué la *causa meritoria* del singular privilegio de gracia concedido a la Virgen SS. Ella es la primera redimida, la perla soberana, el fruto más digno, el supremo trofeo de la Redención [3].

d) *Causa final,* o sea, el objetivo del insigne privilegio, fué preparar una morada digna al Hijo de Dios encarnado: «idoneum plane habitaculum». A su vez, el objetivo de la definición de tal insigne privilegio fué —como se expresa la Bula— «el honor de la SS. e individua Trinidad, la gloria y honra de la Virgen Madre de Dios, la exaltación de la fe católica y de la religión cristiana».

Esta verdad ha sido definida como «revelada por Dios», y por consiguiente contenida en el depósito de la revelación divina. No se dice en la Bula de qué modo haya sido revelada: implícito o explícito, formal o virtual.

---

(2) En el plan divino del orden presente —elegido por Dios con preferencia a tantos otros órdenes posibles— la culpa original es *conexa* —no dependiente o *independiente,* como querrían Tomistas y Escotistas— con la Encarnación, y por ello, con la Maternidad divina, la cual, a nuestro modo de entender, ha sido querida y decretada por Dios antes todavía de la culpa original, puesto que el decreto permisivo de un mal —como es el pecado original— es siempre hecho por Dios en vista de un bien proporcionado (y este bien es la Encarnación del Verbo *ex muliere*). Por esto la Virgen SS., según nuestro modo de entender —fundado *en la naturaleza misma de las cosas* contenida en el plan divino del orden presente— fué querida por Dios *primero* como *madre* suya y *después* como *hija* de Adán pecador. Por eso fué querida "Inmaculada".

(3) Con razón en el célebre *Himno Acatisto* la Virgen SS. es exaltada como "preludio de los milagros de Cristo". (Cfr. DEL GRANDE, C., *L'Inno Acatisto,* (Firenze, 1948). p. 43.

2. Los adversarios de la Inmaculada.

Se encuentran hoy entre los no católicos solamente, o sea, los griegos «ortodoxos», los Protestantes, los racionalistas y los «Vétero-católicos». Todos éstos se opusieron y siguen oponiéndose a la doctrina y a la *definición* de la misma. Contra la doctrina no hacen más que repetir las viejas dificultades propuestas por los antiguos adversarios del privilegio y resueltas ya por los teólogos. Niegan que se trate —como definió Pío IX— de «doctrina revelada por Dios». «Si esta verdad es revelada —preguntaba Harnack—, ¿cuándo y a quién (Wann? Wem?) ha sido revelada? [4] Antimo, Patriarca de Constantinopla, reprochaba a la Iglesia Romana una innovación en la doctrina, bajo el influjo de los Jesuítas [5].

3. División del tratado.

Contra todos ellos, nosotros probaremos, con el Magisterio Eclesiástico, la Escritura, la Tradición y la razón, el singular privilegio de la Inmaculada Concepción.

Art. 1. — LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Se halla maravillosamente sintetizado en la Bula dogmática *Ineffabilis Deus*. En ella, el supremo Pastor, después de haber enunciado la tesis sobre la inmaculada y original pureza de la Virgen SS. y sobre la suprema conveniencia de tal pureza, expone a grandes rasgos la perenne actitud de la Iglesia, tanto docente como discente, frente a ella. Y resumiendo, concluye:

«Estando, por tanto, firmemente seguros en el Señor de que ha llegado la oportunidad para la definición de tal privilegio, que las divinas palabras, la veneranda tradición, el constante sentimiento de la Iglesia, el singular consentimiento de los Obispos y de los fieles, los célebres documentos y las constituciones de nuestros predecesores, maravillosamente explican y declaran; después de examinados diligentemente todos los extremos y elevadas a Dios fervorosas y continuas plegarias, juzgamos que no debemos dudar en sancionar

(4) *Lahrbuch der Dogmensgeschichte* (Tubingen, 1910, t. 3, p. 747, nota 1).
(5) Le Bachelet, en "Dict. Téol. Cath.", VII, 1213.

y definir con Nuestro supremo juicio la Inmaculada Concepción de María y satisfacer así los religiosos deseos del orbe católico y Nuestra devoción hacia la Virgen SS., y a la vez honrar cada vez más en Ella a su Unigénito Hijo, N. S. Jesucristo, al redundar sobre el Hijo cuanto de honor y de alabanza se tribute a la Madre.

»Por consiguiente, después que con humildad y ayuno no hemos dejado de ofrecer a Dios Padre por medio de su Hijo, las Nuestras privadas y las públicas oraciones de la Iglesia, a fin de que con la gracia del Espíritu Santo se dignase dirigir y avalorar Nuestra mente, implorada la ayuda de toda la Corte Celestial e invocado con gemidos el Divino Paráclito, inspirados por Él, con la autoridad de N. S. Jesucristo, de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, para honor de la Santa e individua Trinidad y para gloria y honra de la Virgen y exaltación de la fe católica, e incremento de la religión cristiana, declaramos, pronunciamos y definimos que es doctrina revelada por Dios la que sostiene que la Bienaventurada Virgen María, por singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, fué preservada inmune de toda mancha de culpa original desde el primer instante de su concepción; y por tanto, debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles. Por lo cual, si algunos, lo que Dios no permita, presumiesen pensar de otra manera de cuanto queda por Nos definido, conozcan y sepan que se condenan a sí mismos, que han naufragado en materia de fe, que quedan separados de la unidad de la Iglesia, y además, que por su mismo hecho han incurrido en las penas establecidas por el derecho si lo que piensan se atreviesen a decirlo, escribirlo o manifestarlo de cualquier otro modo».

Veamos ahora sobre qué fundamentos bíblicos, tradicionales y racionales se asienta esta definición dogmática.

ART. 2. — LA ENSEÑANZA DE LA SAGRADA ESCRITURA

En ningún lugar, ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento, se dice *explícitamente* que la Virgen SS. ha sido preservada de la culpa original. Se dice, sin embargo, implícitamente en dos pasajes: uno del Antiguo Testamento (el Protoevangelio, *Gn.* 3, 15) y otro del Nuevo (el saludo del Ángel a María, *Lc.* 1, 28). En el primero se tiene una especie de profecía del insigne privilegio; en el segundo, en cambio, una especie de constatación del mismo. Otros pasajes bíblicos aducidos para probar la Inmaculada, carecen de valor probativo.

1. En el Antiguo Testamento: el Protoevangelio *(Gn.* 3, 15).

Inmediatamente después de la caída de nuestros progenitores por obra de la serpiente infernal, Dios, volviéndose a esta última, dijo: «Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. Éste te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañal». Esta mujer, vencedora de Satanás (como en otra parte hemos demostrado), es María. Del texto citado puede deducirse un doble argumento en favor de la Inmaculada Concepción. El texto, en efecto, indica una especial e ilimitada enemistad, o sea, *una oposición plena y continua* entre el diablo, autor del pecado, y la mujer profetizada, la Virgen (la misma oposición que mediaría entre el diablo y Cristo). Pero esa enemistad y oposición no sería plena y continua si, aun por un solo instante, la Virgen SS. hubiera estado sujeta al pecado original, es decir, al diablo. Por tanto...

Además: el texto del Génesis declara que la Virgen SS. a una con su Hijo, reportará (como consecuencia de la plena y continua enemistad) un triunfo pleno sobre el diablo seductor y sobre las consecuencias de su seducción (pecado y muerte). Al grupo de los vencidos (Adán y Eva) sustituye el grupo de los vencedores (Cristo y María). Pero semejante triunfo no habría sido pleno si la Virgen SS., en el primer instante de su existencia, hubiese estado sujeta a la culpa y por tanto vencida por el demonio. Por tanto...

En el Protoevangelio encontramos, pues, revelada (en términos equivalentes), aunque de modo sólo implícito, la verdad de la Inmaculada Concepción.

Para comprender bien la fuerza probativa de este argumento, ayudará mucho tener presentes las conclusiones a que llegó la Pontificia Comisión especial establecida por Pío IX para la definición del dogma de la Inmaculada Concepción. El día 10 de julio de 1852, dicha Comisión se propuso la cuestión: «Si hay en la S. Escritura testimonios que prueben sólidamente la Inmaculada Concepción de María». A tal pregunta se respondió de común acuerdo con las conclusiones siguientes:

«I. — No se puede deducir sólido argumento en favor de la Inmaculada Concepción de las palabras del Génesis (III, 15): *Ipsa conteret caput tuum*». Esto por dos razones: 1) Porque la lección *ipsa* en lugar de *ipse* (que parece más admisible), es incierta; 2) Porque hay códices de la Vulgata que leen *ipse*, en vez de *ipsa* [6].

(6) Por esta razón, en la Bula *Ineffabilis* no se habla del inciso: "ipsa conteret". Se puede observar, no obstante, que después de la edición crítica de la Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata, es ahora moralmente cierto que en la Vulgata

«II. — La prerrogativa de la inmunidad de la culpa original en la Virgen Santísima tiene sólido fundamento en las palabras del Génesis (III, 15); «*Inimicitias ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius*». Y esto se deduce: 1) De las palabras mismas, puesto que si el linaje de la mujer es el Redentor —prometido en este pasaje, según la doctrina de los Católicos, que le dan el nombre de Protoevangelio—, la mujer es su Madre SS. Esto supuesto, es claro que la misma relación de enemistad se establece allí entre la serpiente y la mujer, que entre el linaje de la serpiente y el linaje de la mujer, ya que las mismas palabras *inimicitias ponam* se refieren a uno y otro inciso; y sería contra toda regla de lenguaje que diciéndose *inimicitias ponam:* 1) *inter te et mulierem;* 2) *inter semen tuum et semen illius*, esas palabras hubieran de tomarse en un sentido para el primer inciso y en el otro para el segundo. Ahora bien, es del mismo modo manifiestamente falso que la enemistad entre el linaje de la serpiente y el de la mujer haya sido precedida de una amistad anterior. Por tanto, aquella mujer, la SS. Virgen Madre de Dios, no fué nunca amiga, sino enemiga siempre de la serpiente, esto es, del demonio. No estuvo nunca sujeta al demonio por culpa de ninguna especie.

«Esto se confirma por una tradición eclesiástica relativa a ese pasaje; de la cual puede considerarse como ligera muestra lo poco que añadimos». Y se aducen los testimonios de Prudencio (en el himno *Ante cibum*, Cathem. Hymn. III, n. 141), de S. Proclo (Or. VI *in Dei Gen.*, n. XVI, Galland, t. IX, p. 643), del autor griego de la homilía *In Annuntiationem Deiparae* (entre las obras del Crisóstomo, t. 9, ed. Montfauc.), de Teófanes (en la oda IX, recitada por la Iglesia griega el 16 de enero), de S. José el Himnógrafo (en la oda VI del 21 de agosto), etc. (Cfr. ARENDT, G., S. I., *De Protoevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae Conceptionem*, Roma 1904).

Por estas razones, en la Sylloge de los argumentos que habían de servir al redactor de la Bula dogmática, Sylloge preparada por la misma Comisión Pontificia, se dice que este singular privilegio fué «no obscuramente profetizado»

---

de S. Jerónimo está *ipsa* y no *ipse*. Esto sentado, el argumento tomado de la lección *ipsa*, aunque no pueda tener valor *escriturario* (puesto que en el texto original hebreo está *ipse* y no *ipsa*), tiene, sin embargo, valor *tradicional*, y por tanto, verdadero valor *dogmático*.

Se puede observar, además, que el pronombre hebraico *hu*, si se lee sin los signos masoréticos, es favorable a ambas lecciones (*ipsa* o *ipse*). La lección *ipsa*, en fin, no cambia sustancialmente el sentido del inciso, puesto que la mujer había aplastado la cabeza de la serpiente infernal, no ya por virtud propia, *sino por virtud del Hijo*. Consecuentemente, aun leyendo *ipsa*, se debe sobreentender siempre *ipse* (o sea, el Hijo: *ipsa per ipsum*), o sea, *junto*, como exige el mismo paralelismo del protoevangelio. Se oponen, en realidad, la mujer con su prole y el demonio con su descendencia; consecuentemente, quiere decir que la mujer con su propia prole aplastará la cabeza de la serpiente infernal; como, al contrario, la serpiente, con su raza, acechará el talón, sea de la mujer o de su prole. (Cfr. PERRONE, o. c., pp. 36-37.)

en las palabras del Protoevangelio [7]. Se trata, pues, de un argumento estrictamente escriturístico, deducido «de las palabras mismas».

2. En el Nuevo Testamento: el saludo del Ángel (Lc. 1, 28).

Otro testimonio implícito de la Inmaculada Concepción lo encontramos en el saludo tributado por el Ángel a la Virgen el día de la Anunciación.

Dijo el Ángel: «Ave, llena de gracia: el Señor es contigo; bendita tú entre las mujeres». Nótense bien tres cosas: la Virgen SS. es llamada llena de gracia, unida con Dios, bendita entre las mujeres, sin ningún límite de tiempo. Son tres afirmaciones que la sitúan, equivalentemente, fuera de la esfera infecta del pecado, en la que se mueven todos los demás míseros hijos de Eva. Se la saluda, en efecto, según la interpretación tradicional, de tal manera *llena de gracia* que nunca estuvo privada de ella, ni un solo instante de su existencia. Se la saluda como *unida a Dios* de tal manera que nunca estuvo apartada de Él por el pecado ni por un instante. Se la saluda de tal manera *bendita* entre las mujeres que jamás fué objeto de las maldiciones de Dios. Tal es la interpretación dada por la Tradición a las palabras del Ángel (Cfr. Passaglia, o. c., t. 2, p. 648-681). Ella aparece, pues, en este mundo como una cándida aurora, sin la sombra de la culpa: «quasi aurora consurgens». Todo esto aparece evidente si nos detenemos a hacer un rápido análisis de las tres fases del saludo del Ángel: son como los tres rayos de la Inmaculada.

«¡Ave llena de gracia!» La Virgen SS. es saludada «llena de gracia». No sólo eso. Esa plenitud de gracia es de tal manera propia de la Virgen SS. que constituye en cierto modo su mismo nombre. El Ángel, en efecto, no dice: «¡Ave, oh María, llena de gracia!», sino simplemente: «¡Ave, llena de gracia!» El apelativo «llena de gracia» es como el nombre propio, característico, y por tanto, como una propiedad de la Virgen SS. Ahora bien, lo que constituye la propiedad, o sea, el *proprium* de una persona o de una cosa, le conviene, no sólo en cual momento determinado, sino siempre. Por ejemplo, es propio del sol resplandecer; por eso el sol resplandece siempre. La plenitud de gracia, pues, por ser como una propiedad de María, debió estar siempre en Ella: no sólo en el momento de ser saludada como llena de gracia en la Anunciación, sino siempre, desde el primer instante de su existencia. Pero donde está la gracia no puede estar el pecado, porque la gracia es luz y el pecado tinieblas, y donde hay luz

(7) "Singulare hoc unicum B. Mariae privilegium iam a primis ipsis conditi orbis terrarum diebus *non obscure praesignificasse videtur* (Sardi, o. p., vol. II, p. 47). Esto argumento se halla plenamente desarrollado en la obra *De immaculata origine a Deo praedicta*, p. 26, del P. Patrizi, S. I.

no puede haber tinieblas. En virtud, pues, de su plenitud de gracia, de esta propiedad suya, la Virgen SS. no pudo nunca estar en pecado, y por tanto, hubo de ser concebida Inmaculada. En una palabra: María SS. es saludada ilimitadamente (sin ningún límite de tiempo) llena de gracia, y por tanto, siempre en gracia, sin culpa desde el primer instante de su existencia. Pero la plenitud de gracia desde el primer instante de su existencia no es otra cosa que la Inmaculada Concepción. Por tanto, la Virgen SS. es proclamada por el Ángel concebida sin mancha.

Más aún. El Ángel añadió además: *El Señor es contigo.* El Señor estuvo y está en Ti de un modo enteramente particular, con su sabiduría, su poder y su bondad; estuvo y está en Ti para protegerte siempre bajo la sombra de sus alas, como la niña de sus ojos. No hay ninguna palabra del Ángel que restrinja dentro de ciertos límites de tiempo esta particular presencia de Dios en María. Dios, pues, estuvo en Ella particularmente presente, en todo instante de su vida, desde el primer momento de su gloriosa existencia. Ahora bien, donde está presente Dios no puede estar presente el demonio, o sea, el pecado. Tanto más que la Virgen SS. había sido escogida para la otra misión, de quebrantar la cabeza de la serpiente infernal, que había engañado a la primera mujer y la había impulsado al pecado. La Virgen SS., pues, desde el primer instante de su personal existencia, sintió a Dios presente en Sí misma, se sintió hija de Dios, y por tanto, inmune de la culpa original que nos priva de la especial presencia de Dios. En una palabra: María es saludada ilimitadamente, sin ningún límite de tiempo, unida con Dios, es decir, unida a Dios desde el primer instante de su existencia. Pero la unión a Dios desde el primer instante de la existencia no es otra cosa que la Concepción Inmaculada. María SS. es, pues, saludada por el Ángel concebida sin pecado.

El Ángel, finalmente, en perfecta coherencia con las dos frases precedentes, dice todavía: *Bendita eres entre las mujeres.* ¡Qué elocuente es también esta tercera frase! La Virgen SS., en efecto, es declarada «bendita» de un modo enteramente particular, en grado sumo, sin ningún límite de tiempo, y por tanto, siempre. Pero donde está presente la bendición de Dios no puede estar presente de ninguna manera la maldición hereditaria que es el pecado original. Como, según la Escritura, uno es el pecado por antonomasia, el pecado original, así también una es la bendición por antonomasia: la inmunidad del pecado original, causa de la maldición por antonomasia: la inmunidad del pecado original, causa de la maldición de Dios. ¿Quién no ve en las palabras del Ángel a María SS. «bendita Tú entre las mujeres» un evidente paralelismo con las palabras de Dios, inmediatamente después de la culpa original, a la serpiente: «maldita tú entre los animales de la tierra»?

Contra estos argumentos (uno escriturístico y otro escriturístico-patrístico) se suelen (mejor, se solían) oponer las palabras de S. Pablo que enseña que en *todos* sin excepción («in quo omnes peccaverunt», Rom. 5, 12-19) se ha propagado el pecado original. Hay, por tanto, *universalidad en el pecado.*

Esta dificultad fué tomada en consideración y resuelta por la referida Comisión Pontificia en la «Sylloge de los argumentos...». Se hace, en efecto, observar que no faltan en la S. Escritura y en las mismas cartas de S. Pablo ejemplos de la palabra *todos* (omnes), que si fuese tomada en el sentido totalmente universal, sin excepción alguna, sería falsa [8]. Por ejemplo, se afirma: «Omnis autem homo mendax» *(Rom.* 3, 4); «Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt» *(Ib.* 12); «Omnia mihi licent» *(II* Cor. 6, 12; 10, 22-23); «Filii, obedite parentibus per omnia» *(Colos.* 3, 20). Que las palabras de S. Pablo sobre la universalidad del pecado original puedan admitir excepción, aparece evidente de la declaración hecha por el Concilio de Trento respecto a María SS. Ciertamente, en virtud de su natural descendencia de Adán, también la Virgen SS. habría debido contraer la culpa original. De hecho, sin embargo, no la contrajo porque se hizo con Ella una excepción. A Ella se le pueden aplicar las palabras del rey Asuero a Ester: «No por ti, sino por todos los demás ha sido dada esta ley» *(Est.* 15, 13).

Otro pasaje de S. Pablo que se solía objetar contra el insigne privilegio mariano es el referente a la *universalidad de la Redención.* Pero es fácil responder diciendo que también la Virgen SS. fué redimida, no ya como los demás, con una redención *liberativa* de la culpa, sino con una redención *preservativa,* y por tanto, de un modo mucho más sublime, como convenía a la Madre de Dios y a la Corredentora de los hombres.

ART. 3. — LA ENSEÑANZA DE LA TRADICIÓN

Podríamos distinguir cuatro estadios: 1) del s. I al V; 2) del s. V al XI; 3) del s. XI al XVI; 4) del s. XVI al XX.

---

(8) Justamente el P. Carlos de la Natividad, Agustino Descalzo, después de haber considerado cómo María SS. no está comprendida en la afirmación del Sabio, según la cual "muchas veces al día cae el justo", o sea en la universalidad del pecado actual, allí afirmada, deduce de ello que no está comprendida tampoco en la ley de la universalidad del pecado original afirmada por S. Pablo, diciendo: "¿Dos deudas iguales, no tienen igual valor?" Esto es: si está sujeta a excepción la aserción universal del Sabio, ¿no podría estar sujeta a excepción también la de S. Pablo?

1. Del siglo I al V.

1) *En los tres primeros siglos* de la Iglesia el insigne privilegio es profesado *implícitamente* en el parangón frecuentísimo entre Eva y María, y en la verdad de la Maternidad divina. Estas dos grandes verdades, profesadas explícitamente, contenían implícita como en germen la amable verdad de la inmunidad de María SS. de la culpa original.

El paralelismo conocidísimo *Eva-María* (S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano) contenía la Inmaculada Concepción, tanto por razón de la semejanza como por razón de la oposición que media entre ambas. Por razón de la *semejanza:* De la misma manera que Eva había salido pura e inmaculada, adornada de gracia, de las manos de Dios, así María, nueva Eva, debió salir pura e inmaculada, llena de gracia, de las manos de su Creador. Por razón de la *oposición:* La que estaba destinada por Dios a reparar la culpa de Eva, ¿cómo habría podido incurrir en la culpa misma?

La Inmaculada Concepción estaba además contenida implícitamente en la verdad fundamental de la divina Maternidad de María, que es inconciliable con cualquier mancha moral, puesto que la ignominia de la Madre habría tenido un necesario reflejo sobre el Hijo. La conveniencia de la Inmaculada Concepción era tal, que su contrario hubiera sido enteramente inconveniente: cosa inadmisible en Dios.

Además de esta aserción de índole general, merecen especial consideración dos testimonios en los que el astro de la Inmaculada comienza a refulgir con sus primeros rayos. Son el Protoevangelio de Santiago y los Actos de San Andrés.

En el más antiguo de todos los Apócrifos, el Protoevangelio de Santiago (Cfr. Amann, E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* París 1910), no falta un atisbo de la Inmaculada Concepción. En un códice antiquísimo (el B) de este apócrifo, en el cap. IV, v. 2, se lee que el Ángel dijo a Joaquín: «Joaquín, Joaquín, el Señor ha escuchado tu oración. Baja de aquí, porque tu esposa Ana *ha concebido* (εἴληφε)». De acuerdo con esta aserción, el mismo manuscrito da una lectura correspondiente en el v. 4. Pone, en efecto, en labios de Ana, al expresar la alegría que experimenta en el primer encuentro con su esposo, estas palabras: «Yo era viuda, y ya no lo soy; era estéril, y he aquí que *he concebido* (εἴληφα)». (l. c., p. 17-18). Lo mismo se lee en otro manuscrito del s. XVI, de mucho menor autoridad que el anterior (l. c., p. 194).

El mismo S. Epifanio, hacia el final del s. IV, en un texto suyo muy anterior a los manuscritos del Protoevangelio, es testigo de una lectura análoga a la que acabamos de exponer, y que expresa una *concepción virginal,* por encima de las leyes comunes (Cfr. *Panarium,* Her. 79, 5; PG. 42, 748). Dice, en efecto,

contra los Coliridianos (que ofrecían sacrificios a María), que Ella nació «como cualquier otra criatura humana, por obra de varón y del seno de una mujer». Y añade: «Si efectivamente la *historia de María y las tradiciones* refieren que a su padre Joaquín le fué dicho mientras estaba en el desierto: *tu mujer ha concebido,* pero el *perfecto* (εἴληφε) está allí empleado por la *certeza* de la promesa hecha por Dios mediante el Ángel, no por el cumplimiento ya sucedido de esa promesa. Se trata de una cosa futura de tal manera cierta que puede decirse ya sucedida». Del texto mismo de S. Epifanio emergen claramente tres cosas: 1) que en el s. IV la lección común de la historia de María, o sea, del Protoevangelio de Santiago, era «ha concebido» (virginalmente, por tanto), y no «concebirá»; 2) que de tal lección común, que expresaba la concepción virginal de María SS. por parte de Santa Ana, abusaban los Coliridianos para hacer de María SS. una especie de diosa y ofrecerle así sacrificios; 3) que para combatir el abuso que hacían los Coliridianos de tal interpretación, S. Epifanio se ingenia en demostrar que el perfecto está tomado en sentido de futuro, un futuro profético. Da, por tanto, una interpretación impropia, metafórica, profética al perfecto «ha concebido», y aduce otros ejemplos bíblicos de pretéritos proféticos. No niega, pues, la lección que después se ha hecho rarísima, sino que la interpreta en sentido diverso.

Esta idea de una concepción virginal debió continuar circulando en la Iglesia Oriental, puesto que S. Andrés de Creta, en el s. VIII (PG. 97, 1313), y el Menologio del Emperador Basilio II, en el s. X (PG. 127-136), vacilan en combatirla. Amann añade que «las versiones y las recensiones del *Protoevangelio* permiten también concluir que la lección «tu mujer ha concebido» estuvo hace tiempo difundida en regiones diversísimas» (o. c., p. 19-21). Se encuentra, en efecto, esa lección en el texto siríaco, en el etiópico, en el evangelio latino del pseudo-Mateo. Y concluye: «Parece, pues, que la lección en cuestión estuvo extendidísima al menos desde el fin del s. IV». Podríamos preguntarnos: ¿Es la lección primitiva, original, del Protoevangelio de Santiago? Si se tiene en cuenta que ésta es la lección más difícil, menos obvia, nos parece que con toda probabilidad puede llamarse primitiva, original.

Pero sea de esto lo que quiera, no podemos menos de constatar el hecho: la idea, bastante extendida entre las primeras generaciones cristianas, del *origen milagroso* de María SS., esto es, de un origen que trasciende las leyes ordinarias. Tan alta, tan elevada era la idea que aquellas primeras generaciones tenía de María. El error comienza precisamente cuando se empieza a determinar en concreto en qué consiste ese «algo» extraordinario, es decir, cuando no contentos con una esterilidad superada milagrosamente (cosa admisible), se comienza a hablar de «concepción virginal» en todo idéntica a la de Cristo. Admitida, en efecto, tal concepción virginal, no podía en modo alguno pasar por las mentes de aquellas primeras generaciones cristianas la idea de una Virgen SS., Madre

de Dios, infecta de culpa original que se transmite sólo por generación ordinaria, o sea, a todos los descendientes de Adán por vía de natural generación. Ciertamente, en la concepción pasiva de la Virgen hubo algo de *extraordinario* (y éste es el verdadero núcleo primitivo de la auténtica tradición cristiana sobre el origen de María SS.); pero esto extraordinario no está todavía concretado en una concepción virginal (cosa falsa), sino en la identidad de efectos con la concepción virginal, o sea, en la inmunidad (por vía de *preservación)* del pecado original y de las consecuencias del mismo, especialmente de la concuspicencia (cosa verdadera). Ahora bien, en esta idea de un origen extraordinario de María, profundamente enraizada en el alma de las primeras generaciones cristianas, ¿quién no ve los primeros destellos de la estrella luminosa de la Concepción Inmaculada que adorna la diadema real de María? En el «Tránsito de María», del pseudo-Melitón (s. IV), se dice que la Virgen fué «mansión inmaculada» del Señor. Las tres vírgenes que cuidaron después de la muerte el «cuerpo inmaculado de María», aunque pudieron tocarlo y manejarlo para lavarlo y vestirlo, no pudieron en absoluto verlo, porque una luz deslumbradora lo envolvió a sus miradas durante todo el tiempo empleado en rendirle este último servicio. Su rostro era blanco como una azucena, y un perfume de sin par suavidad emanaba de sus despojos mortales» (AMANN, l. c., p. 177 ss.).

Bastante expresiva es también la alusión a la pureza original de María contenida en los *Actos de S. Andrés,* que se dicen escritos por los Presbíteros de Acaia[9]. Según estos Actos, S. Andrés, desde la cruz, volviéndose a Egea, Procónsul de Patras, habría dicho: «Y puesto que el primer hombre había sido extraído de una tierra inmaculada, era necesario que un hombre perfecto naciese de *una virgen inmaculada,* a fin de que el Hijo de Dios, que había creado antes al hombre, restituyese al hombre a la vida eterna que había perdido por culpa de Adán» (en GALLANDI, *Biblioth. Patrum,* t. I, p. 157). La fuerza de este antiquísimo testimonio, más que en la palabra *inmaculada* se encuentra en el paralelismo entre Adán y Cristo: como Adán fué formado de una tierra *inmaculada* (o sea, irreprensible, aún no sujeta a la maldición, porque aún no estaba mancillada por la culpa de Adán), así Cristo fué formado de una tierra inmaculada, o sea, no sujeta al pecado y a la maldición.

Observa, con razón, Campana: «La creencia en el gran privilegio de María no es todavía la flor que despliega al sol sus magníficos pétalos y llena el aire de perfume; es todavía la flor plegada, pero no tanto que no se la pueda reconocer: es el botón de una rosa magnífica que está para abrirse» *(Maria nel dogma,* P. II, q. II, c. 3, art. 2).

---

(9) Según Woog (protestante) y Gallardi, las susodichas actas aparecieron hacia el año 80 d. J. C. Otros, en cambio, las consideran como del siglo II. Cfr. *Dict. d'Hist.,* de BAUDRILLART, fasc. XI, col. 1602.

2) *En el siglo IV.*—Los testimonios sobre el singular privilegio de María comienzan a hacerse cada vez más explícitos. El botón comienza a abrirse. Son dignos de especial consideración dos testimonios: el de S. Efrén, en Oriente, y el de S. Ambrosio, en Occidente.

SAN EFRÉN († 373) expresa de muchos modos, en términos equivalentes, la inmunidad de María de la culpa original [10].

a) El Santo Doctor llama a María «perfecta por naturaleza» *(Or. in Deip.*, Op. Graec., t. 3, p. 259). Contra este argumento, Mons. Tizzani observaba que «según la doctrina de S. Pedro» todos los hombres pueden ser *divinae consortes natura*e. Pero Passaglia rebatía esa observación exclamando: «¿Acaso es lo mismo enseñar que todos los hombres pueden ser por la justificación *divinae consortes naturae*, y llamar a María *perfecta por naturaleza?* O esto es una verdadera violación de toda propiedad de lenguaje, o yo no sé qué significa propiedad de lenguaje» (Cfr. SARDI, l. c., I, 8-21).

b) El Sto. Doctor, además, equipara a María SS. a Eva antes de que ésta hubiese pecado, afirmando la igual inocencia de ambas: «Dos [mujeres fueron] las puras, dos las sencillas: María y Eva; pero la una fué causa de nuestra muerte, la otra de nuestra vida» *(Serm. exeg. in Gen. 3, 6.* Opera Syriaca, II, 327) [11]. «Esto —observa la Comisión Pontificia— bastaría de por sí para demostrar que la inocencia de María no fué restaurada después de la mancha, sino, como la de Eva, fué inocencia primitiva y verdaderamente original» (SARDI, l. c., I, 812). Contra este argumento, Mons. Tizzani objetaba: «La comparación hecha por Efrén entre la Virgen y Eva no se refiere al pecado original». Se puede responder que *supone* la inmunidad del mismo; de otra manera no tendría sentido. Se puede, sin embargo, conceder a Tizzani que de las palabras siguientes, y en particular de la comparación de las dos mujeres (Eva y María), a los dos ojos de un mismo rostro de los cuales uno es enteramente ciego (y simboliza a Eva)y otro resplandece con luz admirable (y simboliza a María); no se puede deducir un argumento válido en favor de la Inmaculada, puesto que María es llamada ojo *brillantísimo* por el hecho de que de Ella surge la luz, o sea, el Redentor.

c) Pero hay todavía más. San Efrén equipara la pureza de María a la de Cristo y afirma que tal inmunidad de toda mancha es privilegio exclusivo de ellos dos. En efecto, en labios de la Iglesia Nisibena pone él estas palabras:

---

(10) Cfr. GINNETTI, M., *Un precursore di Efeso: S. Efrem e la sua Mariologia* (Milano, 1931), pp. 26-28. (Extr. de "La Scuola Catholica".)

(11) También en los *Himnos a la Virgen* el Sto. Doctor hace la misma comparación entre Eva y María.

«Solamente Tú [oh Señor] y tu Madre sois de todo punto puros; ya que no hay en Ti mancha, oh Señor, ni hay mancha en tu Madre» *(Carmina Nisibena,* 27, 44-47, p. 40) [12]. Estas palabras, en cuanto a la idea, parecen un eco quince siglos anticipado del «Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in Te». El pensamiento del Sto. Doctor es claro: María es equiparada a Cristo en la inmunidad de la culpa. Ahora bien, Cristo estuvo inmune, indudablemente, de la culpa original. Por tanto, también María estuvo inmune de esta misma culpa. Que no se trata aquí solamente de una pureza *virginal,* es evidente, ya que ésta es común a otras mujeres. Ni se trata tampoco simplemente de la inmunidad de culpa *actual,* puesto que la Virgen SS., en tal caso, no sería ya *la única* con Cristo en ese modo de pureza: los niños muertos inmediatamente después del bautismo (a los cuales S. Efrén concede el primer puesto entre los Santos) están adornados de esa misma pureza [13]. Ni vale objetar, con Hammesberger, que S. Efrén ignoraba la naturaleza del pecado original en cuanto mancha del alma *(Die Mariologie der Ephremischen Schriften,* Innsbruck 1938, p. 57 ss.). En efecto, *dato non concesso* que S. Efrén haya ignorado la naturaleza del pecado original, su proposición *afirmativa* excluye *toda mancha* en la Virgen. Por ejemplo, si uno escribe: «Cayo estuvo *immune* de toda enfermedad», con eso excluye también la tuberculosis, aunque ignore o desconozca la naturaleza de esa enfermedad [14].

d) San Efrén, además, excluye de María las consecuencias mismas de la culpa original, es decir, el fomes de la concupiscencia, la ofuscación del entendimiento y los dolores del parto. Excluye, ante todo, de María el fomes de la

(12) La legitimidad de estos poemas está probada, no sólo por las noticias contenidas en ellos, sino también por la antigüedad de los códices (s. 6), en los cuales están contenidos por entero. (*British Mus.,* Add. 14572 y 17214.)

(13) Es digna de señalar la impresión producida por este testimonio en Bisfield, cuando todavía era protestante. He aquí sus palabras: "Mientras yo, en el invierno de 1862, me ocupaba en Londres en la transcripción de los hasta entonces desconocidos cantos misibenos de S. Efrén, me venía continuamente la idea, como si fuera excitado desde el exterior, que, en caso de que yo encontrara en esta poesía un testimonio indudable de aquella enseñanza (la Inmaculada Concepción), yo debía considerarla como una prueba de su verdad y de la verdad de la Iglesia Católica. Este sentimiento me permitió rogar a Dios y con todo mi corazón que si la Iglesia Católica era ciertamente la única verdadera y debían creerse sus enseñanzas bajo la pena de condenación, Él se dignase hacérmelo conocer por la vía indicada. Al mismo tiempo, en aquella ocasión, por primera vez en mi vida, invoqué la intercesión de la Madre de Dios. Y, en efecto, yo encontré en la colección de aquellos cantos el deseado testimonio decisivo." (Cfr. ROSENTHAL, *Konvertitenbilden,* III, 2, p. 415.)

(14) Nos parece fuera de duda que S. Efrén tuvo una idea bastante clara del pecado original como mancha del alma. Basta considerar un poquito, entre otros, el pasaje siguiente: "Cum autem ex perditione Adae res creatae humilitatem eius induissent, teste Apostolo: Creaturae subiectae sunt vanitati, Filius Creatoris ad eas sanandas venit, ut suo adventu maculas earum per baptismun mortis suae deleret." (*In Diates.,* ed. Aucher-Moesinger, 227; 42; In Ep. Pauli, ed. Mekitaristae, 14.)

concupiscencia, o sea, la herida del apetito sensitivo concupiscible, y la ofuscación, o sea, la herida del entendimiento. Canta, en efecto:

«*Santo* es su cuerpo, piadosa su alma, pura su mente, su inteligencia *brillantísima*, en su sentimiento es *profundísima*, casta, dulce, suave, eximia y llena de belleza.» (Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine*, p. 12.)

Excluye en segundo lugar en la Virgen los dolores del parto, que, según el Génesis (3, 16) y también según el mismo S. Efrén, son efecto del pecado original. Así canta:

«Feliz tú, oh Palacio. ¡Palacio del gran Rey! Tu puerta se niega a los mortales; el Rey glorioso habita en Ti: su amor es un muro [de protección] para tu belleza. Tu seno escapa a los dolores de la maldición. Por la serpiente entraron los dolores en la mujer: confúndase aquel inmundo viendo que los dolores por él causados no se dan en tu seno» *(Hymni de Virginitate*, ed. Rahmani, 24, II, p. 69-70). Suprimido el efecto (los dolores del parto) se suprime también la causa (el pecado original).

e) San Efrén llama a la Virgen «totalmente inmaculada» (ASSEMANI, III, 525), «sola inmaculadísima» (l. c., III, 532).

San Efrén, en fin, coloca la pureza de María por encima de la de los Serafines y Querubines y de las legiones de los Ángeles: cosa inadmisible si la Virgen no hubiera sido inmune del pecado original. En el Himno XIII, I, 5, 6, canta así:

«¡Oh Virgen llena de maravillas, que nos ha parido al Hijo de Dios, son incapaces ante Ti mis indignos labios de hablar de tu pureza! ¡Los Querubines, con su cuádruple rostro [15], no son tan santos como Tú; los Serafines, con su séptuple ala [16], no son más hermosos que tu belleza! ¡No son más puras que tu pureza las legiones excelsas de los Ángeles que sostienen y llevan al Niño que nació de tu seno!» (L. c., p. 57-58.)

Indudablemente, S. Efrén Siro es el primer cantor de la Inmaculada [17].

(15) Cfr. EZECHIELE, 1, 6; 10, 14.
(16) Cfr. ISAÍAS, 6, 2.
(17) Es digna de notarse una afirmación de S. Epifanio (c. 315-402), contemporánea de S. Efrén, según la cual María no habría debido morir, por su inmunidad del pecado. "Scriptura... rem [la muerte] in incerto reliquit, propter vas illud eximium ac praestans, ne quis carnis ullam ei foeditatem adscribat." (Adv. Haer. 1. III; PG. 42, 738.) "Palabras que —observa la Comisión Pontificia— empiezan ya a indicar abiertamente cuál es la razón, según los Padres, por la cual María no habría debido morir. Según S. Epifanio, la Escritura ha dejado la cosa en la incertidumbre, a fin de que nadie, al saber que hubiera muerto, concibiese la sospecha de que en Ella hubiese tenido lugar alguna mancha propia de nuestra carne. Entonces, ¿quién no ve que con esto S. Epifanio profesa la idea de que nunca hubo en la B. Virgen mancha alguna por la cual debiese someterse a la muerte?" (Cfr. SARDI, o. c., p. 81.)

Del Oriente pasamos al Occidente. Henos aquí ante un auténtico gigante del pensamiento cristiano:

SAN AMBROSIO (c. 339-397), en el comentario al Salmo 118 (compuesto entre el 386 y el 388), afirma abiertamente que María fué inmune de toda clase de pecado: «ab omni integra labe peccati». He aquí el texto íntegro: «Busca a tu siervo, porque no he olvidado tus mandamientos. Ven, pues, oh Señor Jesús, ven, busca tu oveja cansada, búscala, no por medio de los criados, no por medio de los mercenarios, sino búscala Tú mismo. Tómame en la carne que cayó con Adán: tómame, no de Sara, sino de María, de modo que Ella permanezca virgen, pero virgen inmune, por gracia, de toda mancha de pecado» [18]. Observa justamente, con respecto a este pasaje, la citada Comisión Pontificia: «Si es verdad que el pecado original es *labes peccati*, también lo es que según S. Ambrosio, la B. Virgen estuvo exenta de él. Y quien quisiera alegar que la sentencia ambrosiana debe interpretarse como de la inmunidad de pecados *actuales* y no *del original*, lo haría con tanta razón como otros podrían alegar para pretender que debe entenderse la exención del pecado original y no de los actuales: es decir, que la excepción sería arbitraria e irrazonable en uno y otro caso» (l. c., I, 805).

Contra este argumento, Mons. Tizzani objetaba que por otros testimonios del Sto. Doctor «se probaba evidentemente que María había sido concebida en pecado original, ya sea hablando él de la difusión del pecado original *ab uno in omnes* sin hacer ninguna excepción (*Apol.* 2, cap. 12, 12, col. 732, n. 71), ya sea por haber dicho que María *Nubes erat secundum haereditatem Evae (Serm. V in Ps. 118*, col. 1019, n. 13)» (l. c., I, 858).

Contra la primera objeción observa justamente la Comisión Pontificia: «Los Padres que hablan de la propagación del pecado *in omnes* sin indicar ninguna excepción, no hacen otra cosa que reproducir con las mismas o equivalentes palabras la sentencia del Apóstol; al no expresarse en ésta ninguna excepción, tampoco los Padres, que referían su enseñanza a aquella sentencia, la expresaron. Hay que juzgar, pues, de estos pasajes de los Padres, como de las palabras del mismo Apóstol: hay que admitir que se trata de una excepción» (l. c., II, 56).

Contra la otra objeción, la misma Comisión Pontificia responde: «A estas palabras de S. Ambrosio se oponen aquellas del mismo Sto. Doctor, en las cuales se dice que María *nubes erat secundum haereditatem (In Ps. 118, Serm. V*, 63),

---

(18) Quare servum tuum, quoniam mandata tua non sum oblitus. Veni, ergo, Domine Jesu: quaere servum tuum, quaere lapsam ovem tuam... Veni ergo et quaere ovem tuam iam non per servulos, non per mercenarios, sed per temetipsum. Suscipe me non ex Sara sed ex Maria, ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati." (PL. 15, 1599.)

y tácitamente se afirma que no pueden aludir más que al pecado original. ¿Pero dónde hay una prueba siquiera de tal afirmación? ¿Acaso no heredamos de Eva más que el pecado original? ¿No heredamos también y principalmente la condición de hombres? Así, pues, el sentido más obvio y más natural de estas palabras debe ser aquel que expresa esta herencia principal. De modo que al decir que María *nubes erat secundum haereditatem Evae*, quiere decirse que Ella heredó de Eva el ser humano, como lo heredamos todos nosotros. La imagen *nube* es usada aquí en oposición a la dignidad y no para significar mancha u ofuscamiento... Adviértase también que en el texto propuesto y alegado por nosotros, el *per gratiam*, antes que *el virgo* que precede y al cual es referido en los votos (vol. I, p. 123), parece claro que debe referirse a lo que sigue, esto es, a las palabras: «ab omni integra labe peccati» (l. c., II, 56 ss.).

2. Del siglo V al siglo XI.

a) *En la Iglesia Griega* [19]

Los Padres Griegos no sólo celebran con sumas alabanzas la pureza y la santidad de María, sino que aluden también, de modos más o menos explícitos, a su pureza virginal. El título de *Theotocos*, otorgado solemnemente a la Virgen Santísima en el Concilio de Éfeso, señaló el comienzo luminoso de un doble progreso: doctrinal y litúrgico. Del hecho de la divina Maternidad de María —desde entonces indiscutible—, los Padres Griegos pasan espontáneamente a deducir las incalculables consecuencias de tal hecho, o por mejor decir, los privilegios que de él se derivan, y de modo muy particular, la eximia santidad y pureza de María. Para expresar esta santidad y pureza agotaron, puede decirse, el vocabulario. «Para expresar la altísima idea que tenían los Padres de la suma pureza y santidad de la Virgen —dice la «Civiltá Cattolica», resumiendo cuanto escribe el P. Passaglia—, no solamente la llamaron con *términos negativos* Inmaculada, impoluta, ilesa, inculpable, incorrupta, intacta, incontaminada; y con *vocablos afirmativos*, santa, sagrada, venerable, inocente, amada de Dios, bendita, bienaventurada; sino que estas mismas cualidades se las atribuyeron *en grado sumo* y sobreexcelente, llamándola toda inmaculada y sin defecto, plenamente pura, perfectamente ilesa, del todo impoluta, perfectamente incorrupta; y santísima, sacratísima, purísima, hermosísima a los ojos de Dios; y toda bella, toda santa, toda inocente, toda sagrada, toda venerable, toda bendita, toda bienaventurada, toda agraciada, toda feliz, toda preciosa, toda esplendente, toda

(19) Sobre el pensamiento de los Padres y escritores orientales se puede consultar Marini, N., *L'Immaculata Concezione di Maria Vergine e la Chiesa ortodossa dissidente* (Roma, 1908).

gloriosa, toda digna de alabanzas, de himnos, de cánticos y de estupor. No pareciéndoles todavía adecuadas a la realidad, emplean a veces *denominaciones acumuladas,* como en esta fórmula usada al conferir la Confirmación en la Iglesia de los Coptos y de los Etiopes: «Por la intercesión de la Señora nuestra Dominadora y purísima Virgen santa, inmaculada, sin mancha»; a veces emplean los *vocablos por antonomasia,* de modo que sólo de María pueden entenderse cuando se dice: la inmaculada, la sin mancha, la impoluta, la sin pecado, la inculpable, la santa, la pura, la bella y preciosa, la llena de gracia, la bendita; no satisfechos con esto la llaman con *vocablos abstractos:* belleza de la inocencia, inocentísimo albergue de la inocencia, morada de virtud celestial, fundamento de santidad, ornamento de la naturaleza, sagrario, vaso precioso, forma honorable; y con *nombres que denotan exceso,* la dijeron sobre-santa, sobre-pura, diez mil veces pura, sobre-inocente, y en todo sobre-inocente, sobre-excedente pureza, sobre-elegida y verdaderamente sobre-bendita, sobre-esplendente, trascendente todo encomio, toda gloria y toda maravilla. Todos los adjetivos enumerados hasta aquí se refieren a la Virgen en Sí misma.

Pero no menos estupendos son los *vocablos comparativos* que se le tributan en los monumentos eclesiásticos. Para no decir más que unos cuantos, a Ella la nombran más santa, más excelsa, más gloriosa, más bella y verdaderamente mucho más que todos los mortales; y todavía más santa que los Santos, que los Patriarcas, que los Profetas, que los Apóstoles; la primera, la primerísima entre los Santos; más sublime y gloriosa y bella y brillante y sagrada que los Ángeles; más pura que los Querubines y que los Serafines; más insigne, más pura, más inocente, más santa, más gloriosa que toda cosa creada. Denominaciones que, a pesar de ser nobilísimas, parecen sin embargo deslucidas a quien recuerde que ha sido llamada: la santidad misma, la misma pureza, la belleza misma, más pura que la pureza, más santa que la santidad, superior a la pureza, a la castidad, a la virginidad; portento y milagro singular, abismo de maravillas, más excelsa que todos los milagros, y toda pura, tan pura que su inocencia no se comprende con la mente, ni hay palabras con qué expresar su mérito; es un no sé qué de divino y de divinísimo; más alta que todos los seres (fuera de Dios), plenitud de las gracias de la Trinidad, imagen de Dios, semejantísima a Dios, y, después del Hijo, Reina del universo. Llenos los SS. Padres de este altísimo concepto de la Virgen, no es para asombrarse si, para reflejar su imagen, pidiesen, por expresarnos así, sus colores a todo lo creado; de la luz del sol la llamasen luz, llena de luz, mansión de la luz, palacio brillantísimo, lámpara esplendentísima, sin sombra, nube arrebolada que vence a los rayos del sol, y más pura, con mucho, que el sol esplendente; y de las plantas y flores la llamasen ramo de rosas, de azucenas, tallo inmaculado, flor incorrupta; de los más inocentes entre los animales, la llamaron oveja inmaculada, oveja de áureo vellón, paloma inocentísima, santísima y totalmente libre de mancha; y final-

mente, con metáforas tomadas de cosas sagradas y regias, la intitularon templo de virginidad, morada de la gracia, sagrario del Espíritu Santo, don precioso, vaso ornadísimo, sacratísimo e incorrupto; regia diadema, trono real, silla curul, palacio purísimo, regio tesoro y púrpura tejida por el mismo Dios» (Serie II, vol. II, p. 80).

Pero precisemos. Procedamos por siglos, anotando el progreso, tanto doctrinal como litúrgico.

A) *Progreso doctrinal.*—En el siglo V, el mismo impío NESTORIO —¡cosa sorprendente!— parece sustraer a María SS. del pecado original. La exime, en efecto, de la pena que es consecuencia del pecado original, o sea, de los dolores del parto (Cfr. JUGIE, *Nestorius*, pp. 285-286).

TEÓDOTO DE ANCIRA († antes del 445), además de admitir el conocido paralelismo Eva-María, deduce de él también de modo explícito la perenne inocencia de la nueva Eva, María. He aquí sus palabras: «En sustitución de la virgen Eva, instrumento de muerte, Dios nos ha devuelto la vida por mediación de una virgen muy agradable a sus ojos y llena de gracia divina, una virgen incluída en el sexo femenino, pero no partícipe de la culpa de la mujer, una virgen inocente, inmaculada, libre de toda culpa, sin mancha, santa de espíritu y de cuerpo, un lirio entre espinas... y que no conoce los males que vienen de Eva... Digna de su Creador, nos fué dada por la Divina Providencia, no para estimular la desobediencia, sino para guiarnos por el camino de la obediencia...; hija de Adán, pero desemejante a él». «¿Quién no ve —observa la Comisión Pontificia— que la semejanza nuestra con Adán consiste en ser nosotros, sus hijos, partícipes tanto de su culpabilidad como de los castigos por ella incurridos? ¿Quién no ve que no basta para ser desemejante del primer padre el haber obtenido la remisión de aquel pecado contraído, tanto más cuanto la remisión del mismo pecado es también común a él? Así, pues, el decir desemejante de Adán no tiene ni puede tener otro significado que la inmunidad de su culpa y desgracia» (SARDI, o. c., I, 810). Pero es necesario reconocer lealmente, con Monseñor Tizziani (l. c., I, 865), que «Teódoto de Ancira hace ver por qué María es descendiente desemejante de Adán, a saber, por la prudencia, esto es, la cautela de no creer en seguida al Ángel. Esto resulta evidente del contexto».

SAN PROCLO († 446), secretario de S. Juan Crisóstomo y luego sucesor en la sede patriarcal de Constantinopla, escribe: «No es, ciertamente un deshonor para el arquitecto habitar la casa que él mismo ha construído; ni el barro ensucia al alfarero cuando recompone la vasija que él mismo había fabricado: así, igualmente, Dios, suma pureza, no se contamina saliendo del seno de una virgen; pues de la que Él había *formado* sin recibir mancilla, salió también sin

contraer ninguna mancha» (*De laudibus S. Mariae*, I, PG. 65, 681). En otra oración (la sexta) explica mejor todavía de qué modo Dios formó a María, diciendo que la había sacado «de un barro limpio» (PG. 65, 679-692, 717, 681, 684)[20].

HESIQUIO DE JERUSALÉN († c. 451) llama a la Virgen SS. «Templo [del Verbo] incorrupto, tabernáculo libre *de toda mancha*» (PG. 93, 1464-65). Ella es la «que jamás fué tocada por el humo de la concupiscencia» (l. c., 1466), efecto del pecado original.

Siglo VI.—JUAN NISIBENO († 521), Obispo de Batua, en el país de Sarug, en Mesopotamia, hace eco a S. Efrén cantando a la Virgen «pura, sencilla, sin mancha...; si una sola mancha, si un defecto cualquiera hubiera jamás deslustrado el alma de la Virgen, sin duda alguna el Hijo de Dios habría elegido otra madre, exenta de toda mancha» (*Carmen de B. M. V. primum*, citado por el P. Le Bachelet, l. c.).

SAN ROMÁN EL CANTOR, en un cántico dice que «Cristo quitó la maldición por medio de la Virgen y restauró a Adán reduciéndolo a su estado primitivo» (Cfr. PITRA, *Analecta Sacra*, París, 1876, t. I, p. 226).

SAN ANASTASIO I, Patriarca de Antioquía († 599), con términos equivalentes, parece que enseña la inmunidad de María del pecado original. Excluye de Ella los efectos de la culpa original, o sea, la concupiscencia, etc. (*Or. III de Incarnatione*, 6, PG. 89, 1338, 1377, 1388).

SEVERO DE ANTIOQUÍA, en la Homilía sobre la Virgen, publicada por Mai (*Spicilegium Romanum*, t. X, p. 212 ss.), dice: «María, aunque proveniente de la tierra y teniendo una naturaleza consustancial con la nuestra, no fué, sin embargo, jamás corrupta y estuvo sin mancha alguna». «El contraste —observa Campana— entre el origen terrenal de María semejante al nuestro, y su inviolada pureza, induce naturalmente a entender que Severo quiso excluir de María aun la misma culpa que todos nosotros desde el origen contraemos» (o. c., P. II, q. II, art. 2, n. 4).

Siglo VII.—SAN SOFRONIO († 638), Patriarca de Jerusalén, comentando el Ave María, hace al Ángel hablar a la Virgen así: «Muchos otros antes que tú tuvieron una eximia santidad, pero a nadie le fué dada esa plenitud de gracia que a Ti se te ha comunicado. Nadie fué como Tú dichoso, nadie fué jamás como Tú santo, nadie fué nunca tan ensalzado como Tú; nadie fué nunca como

(20) Observa justamente la Comisión Pontificia: "Proclus Constantinopolitanus, qui Mariam dicit *ex bono plasmatam luto*, de inmaculata hujus conceptione loqui videtur profecto; neque enim ita ei dicere ullo pacto licuisset, quae e malo quidem luto plasmata, quamvis postea ab omnibus immunditiis expurgata fuisset." (Cfr. SARDI, o. c., II, 49.)

Tú prevenido con la gracia purificante... Tú encontraste cerca de Dios una gracia cual ninguna otra mujer encontró jamás, una gracia que nunca nadie ha recibido» (*Or. in S. Deip. Annuntiat.*, 25, PG. 873, 3246-3247). Y en su carta Sinódica, aprobada por el Concilio Ecuménico VI, afirma que María «fué santa, inmaculada en el alma y en el cuerpo y totalmente libre de cualquier mancilla» (PG. 87, 3160-3161). Es la primera vez que en la historia del Dogma de la Inmaculada encontramos una evidente alusión a la *prepurificación* (*purificación preventiva*), o sea, a la preservación de la culpa de que habla Pío IX.

Siglo VIII.—San Andrés de Creta († 740) enseña de modo bastante explícito el insigne privilegio mariano. «Su doctrina —según el P. Jugie— se puede resumir en las proposiciones siguientes: 1) La concepción y el nacimiento de María fueron santos; 2) Ella es hija de Dios (θεόπαις) por un título especial y Dios intervino de una manera particular en el momento de su concepción; 3) Ella es la primicia de la humanidad restaurada, y refleja en su persona la belleza primitiva; 4) Su muerte tuvo una causa diferente de la de los demás hombres» (*Saint André de Créte et l'Inmaculé Conception*, en «Echos de Orient», 13 [1910], 129). Léase el pasaje siguiente: «El Redentor del género humano, habiendo querido presentar un nuevo nacimiento y creación que sustituyese a la primera y reparase sus daños, así como entonces, en la primera, formó a Adán tomando barro de tierra virgen y pura, así en esta segunda, siendo Él mismo el autor de su encarnación, en vez, por decirlo así, de otra tierra, eligió para Sí entre toda la naturaleza esta *pura e inmaculadísima* Virgen, y en Ella, de una nueva manera, nos formó de nuevo a nosotros mismos» (*Homil. I in Nativ. Deip.*, PG. 97, 814-15). Afirma, en fin, que María fué la primicia ofrecida por Adán a Dios, y que no fermentó mientras toda la masa fermenta. Por este fermento —observa la Comisión Pontificia— no puede entenderse sino el pecado original; de otro modo no pertenecerían a la masa fermentada los hombres antes de la edad capaz de malicia actual. Es, pues, manifiesto que María aparece aquí como exenta del pecado original.

Además, puesto que a María se la llama *primicia ofrecida a Dios en su nacimiento*, no puede entenderse aquí por primicia sino cosa *santa*. Hay, pues, que confesar que es santa, o porque no contrajo el pecado original, o porque fué después justificada de él. Pero de este segundo modo sería falso que María fuese *primicia:* Jeremías, por ejemplo, fué justificado (según la común sentencia de los Padres) desde el seno materno. De modo que María no podía llamarse *primicia* sino por ser inmune de la culpa común a todos los demás (*Sardi*, I, c., I, 807).

San Germán, Patriarca de Constantinopla († 733), dirigiéndose a María, la saluda así: «Tú eres, ¡oh María!, un paraíso plantado por Dios, por el cual fuiste sembrada con leyes exclusivamente propias para tu concepción. Dios

mandó a los Querubines que blandiesen en torno a Ti la flameante y veloz espada y te conservasen inaccesible por cualquier parte a las insidias de la serpiente maligna» («Civiltá Cattólica», septiembre 1856). La muerte de María es debida —según S. Germán— no ya al pecado, sino al designio de la Providencia divina, para confirmación de la realidad de la Encarnación del Verbo (*In Dormit. Deip.*, I, PG. 98, 345 C).

SAN JUAN DAMASCENO († 749). Algunos teólogos ortodoxos de nuestros tiempos opinan que el Sto. Doctor negó la Inmaculada Concepción de María, fundados en un texto del *De Fide Orthodoxa* (L. II, c. II, PG. 94, 985), y en otro texto de la primera Homilía para la Dormición de la Madre de Dios (PG. 96, 704), en los cuales se dice que la Virgen fué purificada por el Espíritu Santo después de su Consentimiento a la Encarnación. El pecado original, por tanto, —según esos teólogos— habría permanecido en la Virgen SS. hasta el día de la Anunciación. Pero es necesario observar en seguida que tal interpretación de los citados pasajes es inconciliable con otras aserciones del Santo Doctor. Él, en efecto, afirma que la Virgen: *a*) fué adornada con una santidad del todo singular; *b*) fué más pura que todos los que no contrajeron el pecado original (los protoparentes antes del pecado, los Ángeles); *c*) fué la antítesis de la prevaricación. En la misma obra *De Fide orthodoxa*, se lee que la B. Virgen, en el tiempo en que vivía en el templo, era ya «toda santa». Por tanto, aquella *purificación*, ocurida el día de la Anunciación, debe entenderse, evidentemente, como un nuevo aumento de pureza y de santidad. Considérese de modo particular el pasaje siguiente: «La naturaleza cede el paso a la gracia y está como trémula, no osando ir delante. Y así, puesto que la Virgen María debía nacer de Ana, la naturaleza no osó preceder al germen de la gracia; aquélla quedó sin fruto hasta que la gracia no hubiese producido el suyo» (*Homil. de Nativ. B. V.*, PG. 96, 664 ss.). La Virgen SS. —según el Damasceno— ignoró el fomes de la concupiscencia que es efecto del pecado original (PG. 96, 676, 615). Se maravilla de cómo María haya podido someterse a la muerte, castigo y consecuencia del pecado original (*In Ep. ad Rom.*, PG. 95, 477, 481).

JUAN DE EUBEA († c. 750), en su célebre discurso sobre la *Concepción de la Santa Madre de Dios* (PG. 96, 1459-1500), expresa con términos suficientemente claros el insigne privilegio mariano. Alude, en efecto, en varios lugares a la santidad inicial de María. Escribe, por ejemplo, que María es «una nueva arca preparada por el Creador mismo» (l. c., 1463 ss.); que Joaquín y Ana engendraron «el paraíso racional» y «una niña totalmente inmaculada» (l. c., 1479). Asevera, además, una especial intervención de la SS. Trinidad para preparar digna habitación al Verbo Encarnado y para hacer de la Virgen una nueva creación y haberla formado en el estado de justicia original (L. c., 1500, 1488, 1477), etc.

SAN TARASIO, Patriarca de Constantinopla († 805), afirma que la Virgen SS. «elegida para ser el inmaculado domicilio del Verbo», es «la oblación inmaculada de la naturaleza humana», es «la hija de Dios por antonomasia», «la inmaculada por excelencia», «la que ha librado a Adán de la maldición y ha extinguido la deuda de Eva» (*Homil. de Praesentat. B. M. V.*, PG. 98, 1497, 1481, 1489).

Siglo IX.—SAN TEODORO ESTUDITA († 826), en su Homilía sobre la Natividad de la B. V. María (atribuída equivocadamente a S. Juan Damasceno), afirma que Dios ha creado misericordiosamente un nuevo mundo, un nuevo cielo, una nueva tierra, un nuevo mar, para que fuese la habitación del Incomprensible, deseoso de reformar el género humano, como antes de crear a Adán, le había construido un magnífico palacio. La B. Virgen es la tierra que no fué, como la primera tierra, maldita, sino que sobre ella descendió la bendición de Dios (PG. 96, 697 s., 684 ss.).

EPIFANIO MONJE, en su «Vida de María», afirma que ella, *por naturaleza* (y, por tanto, desde su concepción), fué inmune de la concupiscencia (y por eso adornada con la justicia original) (PG. 120, 193, 197).

FOCIO, Patriarca de Constantinopla, padre del tristísimo cisma de la Iglesia Griega, nos atestigua que el Concilio Ecuménico VI dirigió a la B. Virgen el siguiente saludo: «Tú fuiste siempre inmaculada desde el comienzo de tu creación» (ARISTARCHIS, *Discursos y Homilías de Focio*, Constantinopla, 1901, t. II, p. 372-374, 376, 348).

JORGE DE NICOMEDIA, amigo de Focio, tuvo de común con él, en su Homilía 170, la sentencia de la inmunidad de la Virgen del pecado original (*Hom. VI in Praesent.*, PG. 100, 1453, 1444). Proclama a la Virgen «bella por naturaleza», no sólo sin mancha, sino también «inaccesible al pecado» (Cfr. COMBEFIS, *Auct.*, I, p. 1908). Dice, además, que por medio de Ella, de la Inmaculada, la imagen de Dios, que había sido deformada por el pecado, recobró su primitiva belleza (*In Praesent. I*, PG. 100, 1416).

TEOGNOSTO MONJE afirma que el comienzo de la vida de María fué *santo*, porque en el *primer instante* fué santamente concebida (*In Dormit. Deip.* Patr. Or., 16, 457). De este santo comienzo deduce un santo fin, o sea, su gloriosa Asunción. Parece ser ésta la primera vez que se habla explícitamente del *primer instante*.

Siglo X.—NICETAS DAVID, llamado el Paflagón, dice que Sta. Ana opuso como un dique a los torrentes de la iniquidad (*In diem natalem S. Mariae*, PG. 105, 21, 24), y que la B. Virgen fué el remedio contra la tristeza original (l. c., 17).

San Eutimio, Patriarca de Constantinopla († 917), afirma en un discurso la plena santificación de la Virgen en el mismo día de su concepción (*In concept. Annae*, Patr. Or., 16, 490, 500-502).

San Pedro, Obispo de Arcos († después del a. 920), en el sermón por la Concepción de Sta. Ana, enseña abiertamente la santidad original de la Madre de Dios, puesto que la naturaleza humana, en la persona de la Madre de Dios, desde su concepción en el seno de Sta. Ana, fué liberada de la infección del pecado original (PG. 104, 1352, 1360).

Juan el Geómetra afirma explícitamente que la B. Virgen «fué concebida en el gozo, fué gestada en el gozo y nació en el gozo». El término *gozo*, para Juan el Geómetra, es sinónimo de gracia santificante. Dice, en efecto, que el gozo y la bendición se derivan por medio de un hombre y de una mujer, como la tristeza y la maldición se derivaron por medio de otro hombre y de otra mujer (*In Deip. Annuntiat.*, PG. 106, 820, 845). Dice, además, que la B. Virgen, desde su concepción, fué purificada y adornada (l. c., 835). También en sus himnos dice que el cuerpo de la Virgen fué formado por las manos divinas, y que la Virgen fué inmune del pecado de los mortales (*Hymn.* 3, ibid. 861). Declara, en fin, que la Virgen SS. vino a este mundo en el estado de justicia original (l. c., 857, 861).

Hay, además, otros testimonios, casi todos todavía inéditos, de autores anónimos e inciertos, que en términos más o menos explícitos, enseñan el insigne privilegio mariano (Cfr. Jugie, M., *Dict. Theol. Cath.*, t. VIII, col. 931-936).

B) *Evolución litúrgica.*—El primer testimonio relativo a la fiesta de la Concepción aparece a fines del s. VII y comienzos del s. VIII, y está constituído por el *Canon de S. Andrés de Creta* (660-740?) *In Concepciones santae ac Dei aviae Annae* (PG. 97, 1305-1316) [21].

La primera Homilía sobre la Concepción es la de Juan de Eubea (PG. 96, 1459-1500), que floreció en tiempo de S. Juan Damasceno († 749). En tiempo de Focio, tal fiesta era ya universal en la Iglesia Griega, como aparece de varios sermones de aquel tiempo que han llegado hasta nosotros, a saber: cuatro Homilías de Gregorio de Nicomedia, una Homilía de S. Eutimio, Patriarca de Constantinopla († 917), y una Homilía de Pedro, Obispo de Argo. En el Menologio compuesto en el año 984 por orden del Emperador Basilio II, la fiesta de la Concepción está fijada en el 9 de diciembre (PG. 118, 196).

---

(21) Algunos opinan que la fiesta de la Concepción se celebraba en el siglo V, por el hecho de que en el *Tipo*, de S. Sabas, se hace mención expresa de ella. Pero es necesario tener presente que el *Tipo* o *Ritual* de S. Sabas fué corregido y reeditado varias veces. En consecuencia, se duda —y con fundamento— si en su primera redacción se mencionaba ya la fiesta de la Concepción.

El *objeto* de la fiesta de la Concepción, como puede deducirse de varios documentos, es bastante complejo. Con ella, en efecto, se entendía celebrar: 1) el *anuncio* por parte de un Ángel de la Concepción de la Virgen, según se significa en varios menologios y sinaxarios y aun según el nombre con que, en su origen, era designada tal fiesta; 2) el *milagro* de la concepción en el seno estéril de Sta. Ana; 3) la *concepción pasiva* de la futura Madre de Dios. El objeto de la fiesta, pues, constaba de tres elementos. El primer elemento (el anuncio milagroso, análogo al narrado por S. Lucas referente al nacimiento de S. Juan Bautista) contenido en el Protoevangelio de Santiago parece que había determinado la institución de esta fiesta. Pero bien pronto a este primer elemento se añadieron también, espontáneamente, los otros dos elementos. El tercero (la concepción pasiva de la futura Madre de Dios), más que los otros dos preocupa de continuo la mente de los himnógrafos y de los oradores de la fiesta. Ésta les proporcionaba ocasión de manifestar su fe acerca de la absoluta y perpetua santidad de María: exaltan, en efecto, a la Virgen SS. como inmune de cualquier mancha desde el primer instante de su existencia.

La fiesta de la Concepción, pues, celebrada en la Iglesia Griega desde el siglo VII, ofrece un argumento fortísimo en favor de la Inmaculada Concepción.

b) *En la Iglesia Latina.*

Por obra de S. Agustín comienza a plantearse en sus términos la cuestión de la Inmaculada Concepción. El desarrollo, sin embargo, de la cuestión en Occidente se nos presenta mucho menos rápido que en Oriente, a causa, especialmente, de las invasiones de los bárbaros y de la presión antipelagiana.

A) *Evolución doctrinal.*—Es digna de particular consideración, ante todo, la actitud de S. AGUSTÍN ante la absoluta inmunidad de María de cualquier pecado. ¿Enseñó él la inmunidad de María SS. del pecado original? Hay quien lo opina (Portalié, Jugie, Schwaine, Mueller, Boyer, etc., y también el protestante Schaft, etc.); hay quien lo niega (Friedrich, Tixeront, Capelle, Cecchin, etcéteras); y hay quien está más bien titubeante. Todo considerado, a nosotros nos parece que el Sto. Doctor africano afirmó *suficientemente* el insigne privilegio de María.

Dos son, principalmente, los textos clásicos agustinianos en discusión: un texto del *De natura et gratia* (c. 36, n. 42, PL. 44, 267) y otro de la obra imperfecta *Contra Julianum*, compuesta por el Santo hacia el fin de su vida (l. 4, c. 22, PL. 45, 1417 ss.).

El primer texto es una respuesta a las objeciones de Pelagio. Éste, en su *De libero arbitrio*, afirma que el hombre, sin ayuda de la gracia y con sus pro-

pias fuerzas, puede vivir sin pecado, como ocurió a los justos del A. T. y también a la Virgen, «puesto que la piedad exige que sea creída sin pecado» [22]. San Agustín le responde negando el supuesto y afirmando que todos los justos, durante su vida, han pecado; respecto a la Virgen SS., por el contrario, afirma: «exceptuada la Virgen María, respecto a la cual, por el honor del Señor, cuando se trata de pecados, no quiero tener cuestión alguna, puesto que sabemos que, por haber merecido concebir y dar a luz a Aquel que claramente consta no haber tenido nunca ningún pecado, le fué concedida más gracia [de la que pudiese necesitar] para vencer totalmente el pecado» [23].

El sentido obvio de este pasaje agustiniano parece ser éste: Aunque María pertenezca por naturaleza a la masa corrupta de los hijos de Adán, sin embargo, por la gracia triunfó completamente, *en toda la línea* («omni ex parte») sobre el pecado. ¿Habría triunfado completamente, en toda la línea, sobre el pecado, si hubiera estado sujeta al pecado original?

Es bien cierto que en este pasaje agustiniano se trata *directamente* del pecado *actual*. Pero es necesario, ante todo, tener presente que la afirmación del Santo es universal («cum de *peccatis agitur*») y que la razón que él da para la excepción es igualmente universal («propter honorem Domini»). ¿No es acaso verdadero «pecado» lo mismo el actual que el original? Y el «honor del Señor», ¿acaso no se compromete igualmente por el pecado original que por el actual? Téngase presente, además, que, según el mismo S. Agustín, la causa de ser inevitable el pecado *actual* es precisamente la llaga del pecado *original*. Todos, según S. Agustín, tienen el pecado actual, porque todos han contraído el pecado original. Niega, en efecto, en Cristo cualquier pecado actual por el hecho de que Él no contrajo el pecado original [24]. *Exceptuando*, pues, S. Agustín, a la Virgen SS. de la universal necesidad de tener el pecado actual, debía también, necesariamente, exceptuarla de la universal caída en el pecado original. Suprimido en María el efecto del pecado original (o sea, el pecado actual), se suprime también la causa del mismo (o sea, el pecado original).

---

(22) "Quam sine peccato confiteri necesse est pietati."

(23) "Excepta sancta Virgine María, de qua, *propter honorem Domini* nullam prorsus *cum de peccato agitur* haberi volo questionem: unde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum."

(24) En efecto, dice a Julián: "Illud sane magnum verumque dixisti, cum posuisses testimonium Apostoli Petri dicentis *qui peccatum non fecit*, notandum esse quod iudicaverit Apostolus sufficere ad ostendendum in Christo *nullum fuisse* peccatum, quia dixit *nullum eum fecisse* peccatum: ut "doceret, inquis, quia non fecit, habere non potuit." Omnino verissimum est. Profecto enim peccatum etiam maior fecisset, si parvum habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accesu, quia nullus est praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortus." (*Contra Julianum*, lib. 5, c. 15, n. 57; PL. 44, 815.)

Objeta Dom Capelle [25], en la primera parte de su trabajo, varios textos que parecen atribuir a María el pecado original. Tales textos, en substancia, vienen a decir, ni más ni menos que esto: María ha recibido una *carne de pecado* porque desciende de Adán según las leyes ordinarias de la generación.

Pero no parece difícil responder advirtiendo que S. Agustín, con tal lenguaje, ha querido distinguir netamente lo que era debido a María por su calidad de hija de Adán, engendrada de la masa corrupta según el modo ordinario, y lo que era debido a Cristo, engendrado virginalmente por obra del Espíritu Santo. No obstante tener, pues, la Virgen SS. una *carne de pecado*, y no obstante estar sujeta por esto mismo al pecado (a diferencia de Cristo, que no estuvo sujeto a él), fué, no obstante, inmune del pecado propiamente dicho por excepción («exceptuada la SS. Virgen») expresamente admitida por el Sto. Doctor.

Hay además quien ha objetado que, según S. Agustín, solamente Cristo ha «nacido sin pecado» [26]. También aquí es fácil comprender que S. Agustín quiso decir: sólo Cristo ha nacido sin pecado *por condición de su naturaleza* (la concepción virginal). La inmaculada concepción de María —según S. Agustín— no es un *resultado* de la concepción misma, ocurrida según la ley ordinaria (a diferencia de la de Cristo, acaecida virginalmente), sino que es como una *excepción* de la ley común («exceptuada...»). Cristo, según S. Agustín, por razón de su concepción virginal, no puede jamás contarse entre los que han contraído el pecado original (que son todos los hombres concebidos del modo ordinario, si no interviene alguna *excepción*, como intervino en favor de la Virgen SS.).

No ha faltado, en fin, quien ha querido sofisticar sobre una palabra usada por S. Agustín, con el intento de quitar todo valor a nuestro argumento: S. Agustín afirma que la Virgen «venció» al pecado. Ahora bien, es evidente que entiende sólo el pecado actual, puesto que solamente el pecado actual «se vence», mientras que el pecado original no «se vence», sino que «se contrae». «Estos señores —respondemos con el P. Biancheri— parece que juegan a su gusto con las palabras para embrollar fácilmente la cabeza de los sencillos, pues confunden el acto con el cual el contagio original infecta el alma, con la causa que lo borra del alma y lo anula. Si el pecado de origen, no fuera vencible por la gracia, no se podría quitar nunca de las almas que lo han contraído; pero es de fe que en virtud de la gracia de Jesucristo queda borrado en el Bautismo; luego en aquel acto queda vencido por la gracia. Y si la gracia puede vencerlo, borrándolo en las almas que lo habían contraído, mediante la ablución bautismal, ¿no habría podido la misma gracia vencerlo preventivamente, impidiendo

---

(25) *Notes sur des textes de saint Augustin relatifs a l'Immaculée Conception*, en Mémoires et Rapports du Congrés Marial tenu à Bruxelles, 8-11 sept. 1921, t. I, pp. 84-92.

(26) "Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed obedientia mentis Virgo concepit." (*De peccat. merit.*, l. I, n. 57; PL. 44, 142.)

que contaminase el alma de María, elegida para Madre de Dios?» (Cfr. SARDI, o. c. I, 405 ss.).

Por lo demás, no son pocos los teólogos que en el transcurso de los siglos han dado tal sentido al citado texto de S. Agustín [27]. Con razón, pues, se ha incluído este texto en la Bula *Ineffabilis*.

Pasemos ahora al segundo texto. En él S. Agustín se ve forzado a hablar directamente del pecado original. Un tal Julián, Obispo de Erlana, en Apulia, amigo de Pelagio y propagador indómito de la herejía pelagiana, para convencer a la opinión pública de que Agustín, con su doctrina de la *universalidad* del pecado original, era más detestable que Joviniano (el cual negó la virginidad de María en el parto), decía, hablando con S. Agustín: «Como es cierto que Joviniano fué enemigo de Ambrosio, así es cierto que comparado contigo debe ser absuelto. Sería para ti un honor que ninguna persona prudente te concederá jamás, el ponerte al nivel de Joviniano... Ya que él admite la necesidad del bien, tú la del mal; él dice que por medio de los misterios, los hombres son sacados del error; tú ni siquiera admites que sean liberados por la gracia. Él afirma que María perdió la virginidad en el parto, pero tú haces esclava del diablo a María misma por la condición de su nacimiento» [28]. La mente del hereje objetante es clara: el mismo buen sentido —según él— nos obliga a sustraer a María del dominio de Satanás. Pero no habría sido sustraída al dominio de Satanás si Ella también hubiera contraído, como todos los demás y aunque sólo fuera por un instante, el pecado original. Así, pues —concluía el hereje—, el pecado original no existe, ni para María ni para los demás.

Julián —como es evidente— planteaba por primera vez en Occidente, en sus verdaderos términos, la cuestión de la Inmaculada Concepción. Y la resolvía excluyendo de la Virgen SS. (para evitar el esclavizarla, aunque fuera por breve tiempo, a Satanás) el pecado original, no ya por una *excepción* o *privilegio* concedido a la Madre de Dios, sino porque el pecado original *no existía*, ni para María ni para los demás. Este es el límpido pensamiento expresado por el hereje. La objeción era clara y también... formidable. ¿Qué responderá S. Agustín?... Para salvar la existencia del pecado original ¿someterá quizá a María,

---

(27) Nos limitamos a citar a GUALTERIO DE S. VÍCTOR, del siglo XII, que escribía: "Certum est quod Augustinus... absolute quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere, contraria istis scholasticis evidentissime definiens." (PL. 199, 1155.)

(28) "Verum, ut illi [Ambrosio] infensus Jovinianus arguitur, ita vobis comparatus absolvitur. Quando enim tantum prudentium censura donabit, ut te cum Joviniani merito componat? Ille quippe dixit boni esse necessitatem, tu mali: ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi, tu vero nec per gratiam liberari: ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit, tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione trascribis etc." (*Opus imperf. Contra Julian.*, l. IV, c. 22; PL. 45, 1417 s.)

aunque fuese por un breve instante, al demonio?... ¡De ninguna manera! Él niega simplemente querer someter a María, ni siquiera por un instante, al demonio, porque *la condición del nacimiento* (esto es, la necesidad de contraer el pecado original a causa de su nacimiento ordinario, igual al de los demás) es invalidada en Ella *por la gracia del renacimiento.* He aquí las palabras precisas de su contexto: «Preciosa, magnífica de verdad, tu ocurrencia de querer hacerme pasar por peor que Joviniano. Bien tengo razón de alegrarme al ver que para injuriarme me pones en compañía de Ambrosio; sólo lo siento por ti, al verte caer en tanta locura... La verdad es que yo no digo que el mal sea necesario, como tampoco lo dice Ambrosio... No digo que los hombres no son liberados ni por la gracia, como tampoco Ambrosio lo dice; decimos, por el contrario, lo que a vosotros no os gusta, esto es, que *no son liberados de otro modo que por la gracia,* no sólo a fin de que les sean remitidas sus deudas, sino también para que no caigan en tentación. Nosotros no sometemos María al diablo por la condición del nacimiento; más bien a Dios, porque esa condición del nacimiento es invalidada por la gracia del renacimiento» [29].

En otros términos, S. Agustín venía a decir: Yo convengo contigo, Juliano, en conservar a María inmune del pecado original, y por tanto, en conservarla libre de la esclavitud de Satanás, no ya por la razón aducida por ti (o sea por la inexistencia del pecado original en todos los hombres), sino porque de tal esclavitud Ella fué preservada (a diferencia de todos los demás nacidos en su misma condición) por la *gracia del renacimiento.* Evidentemente, la *gracia del renacimiento* se pone a la *condición del nacimiento.* Si la gracia del *renacimiento,* de la cual habla S. Agustín, no hubiera sido una gracia *preservadora* de incurrir en la culpa de origen, sino solamente una gracia *liberadora* de la culpa ya contraída, la Virgen habría estado *sujeta a Satanás* (cosa resueltamente negada por S. Agustín) y habría estado en la misma condición de todos los demás. Que S. Agustín tuvo noción de la gracia *preservadora,* aparece evidente del inciso que precede inmediatamente a nuestro texto. Allí, en efecto, habla de una gracia de *liberación,* que consiste, no ya en remitir el pecado, sino en *preservar* del mismo.

Pero objetan algunos: el renacimiento supone el nacimiento; consiguiente-

(29) "Quam bellus tibi videris, cum me Joviniano comparans, peiorem conaris ostendere. Verum hanc quoque contumeliam mendacissimam cum Ambrosio me a te accipere gaudeo; sed te sic insanire contristor... Ecce ego non dico mali esse necessitatem, quia nec Ambrosius... Non dico nec per gratiam homines liberari, quod absit ut dicat Ambrosius; sed quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari, non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur. Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi." (L. c.)

Nótese que algunos proponen que debe leerse, no *sed ideo,* sino *sed Deo.* La diferencia no tiene importancia para la exégesis del texto. En ambas lecturas el sentido permanece idéntico. Parece, sin embargo, más lógico leer: *sed Deo.*

mente, no se obtiene el renacimiento espiritual sino como una resurrección de la muerte del pecado. Y esta observación parece amparada por el mismo Sto. Doctor, quien en *De peccatorum meritis*, II, c. XXVII, n. 43, escribe: «Del mismo modo que no muere el hombre que no ha tenido vida, y no resucita sino el que antes ha muerto, así el que no ha nacido no puede renacer: Quocirca, sicut homo, qui non vixerit, mori non potest, et qui mortuus non fuerit, resurgere non potest: ita, qui natus non fuerit, renasci non potest».—Según esta interpretación, S. Agustín concedería a su adversario que, de hecho, por algún tiempo, de duración no precisada, también María habría estado bajo el dominio del diablo, no menos que los demás hombres, según el principio enunciado en *Contra Julianum*, IV, 34: «Sub diabolo sunt, qui de corporum conmixtione nascuntur» [30].

Pero es necesario observar que la antítesis establecida por San Agustín no es entre el pecado y la justicia de María, entre María nacida y María renacida (nacida de Adán por el pecado y renacida por la gracia), sino entre la *condición del nacer* pecadora y la *gracia del renacer*. No es *el hecho de haber nacido pecadora*, sino la *condición de nacer pecadora* la que es remediada por la *gracia del renacimiento* (*gratia renascendi*). La *condición del nacer*, pues, con el pecado original no es la misma cosa que el pecado original. «Qué cosa sea esta *conditio nascendi* —observa la «Sylloge» de los argumentos— se descubre claramente del contexto de la acusación de Julián. Éste hace una comparación entre Joviniano y Agustín, y dice al segundo: «Ille virginitatem Mariae partus condi-

---

(30) Nos parece poco digna de consideración la razón expuesta en un libro titulado *Études sur le nouveau dogme de l'Immaculée Conception, publiées par les auteurs des essais sur la Réforme catholique*, destinada a combatir la definición hecha por Pío IX: "San Agustín no se habría dejado turbar por la idea, de que tanto se escandalizan en nuestros días, de que si María contrajo el pecado original, debió ser, por lo menos, por algunos instantes, enemiga de Dios y odiosa a Él. Porque para el Sto. Doctor los predestinados, aunque forman parte de la masa de perdición, son siempre objeto de la predilección divina. Escribe, en efecto: "Bien que santificados, en el seno materno, Jeremías y Juan Bautista, no por esto no contrajeron el pecado original... Ellos, pues, desde el seno de sus madres, hijos de cólera por naturaleza y, al mismo tiempo, hijos de misericordia por gracia. De hecho, en aquel estado no tenían todavía la santidad que rompe los vínculos de la culpabilidad hereditaria, cuya mancha sólo más tarde les debía ser quitada; tenían, no obstante, aquella que distinguía al profeta de Cristo que había de nacer." "*Erant ergo illi* et natura filii irae ab uteris matrum, et gratia filii misericordiae ab uteris matrum; quia nec illa eis adhuc inerat sanctitas, quae vinculum solveret successionis obnoxiae, *quod* suo tempore solvi aportebat; eis inerat tamen quae praeconem Christi a maternis visceribus designabat." ¿Con cuánta más razón no se podrá en todo caso afirmar de María, destinada a Madre de Dios Hombre, que no cesó nunca de ser el objeto de los designios secretos y de la complacencia del cielo?" (L. c., p. 122.)

Esta objeción es bastante fútil. Puesto que según S. Agustín, y también según la verdad, los mismos predestinados, hasta que no son regenerados por la gracia, son, ellos también, como los réprobos, esclavos del demonio, según el notable principio agustiniano: "sub diabolo sunt, antequam renascantur"; cosa que S. Agustín niega perentoriamente con respecto a María.

tione dissolvit, tu ipsam Mariam diabolo *nascendi conditione* transcribis». «¿Qué es *partus conditio?* El modo, la manera, o, por decirlo con las escuelas, *la forma* de aquel acto que se llama *parir*. Por tanto, *conditio nascendi* es la forma de aquel acto que se llama *nacer;* pues este verbo significa venir a la luz, ser engendrado. Ahora bien, es de fe que la forma de nuestro nacer está infecta por la mancha original; pero nadie confunde jamás, ni estima ser una misma cosa la mancha y el sujeto manchado. ¿Y querremos suponer que un error tan grave contra la lógica haya escapado al entendimiento eminentemente lógico de S. Agustín?» (SARDI, o. c., II, 58).

Por tanto, no es lo mismo *solvi originale peccatum* que *solvi conditionem nascendi*. En María es la *conditio nascendi* (cosa bien distinta del pecado original) la que es absuelta por la *gracia renascendi*. Cristo no absolvió a todos los hombres de la *conditio nascendi* (o sea, de ser engendrados y nacer en pecado original), sino que borró y destruyó el pecado original.

Además, es muy cierto que entre «nacer» y «renacer» hay siempre una posterioridad (primero se nace y después se renace); pero hay una posterioridad cronológica y una posterioridad lógica. Si se tratara de una posterioridad cronológica, María habría estado, aunque sólo por un instante, sujeta al demonio: cosa negada resueltamete por S. Agustín. Es necesario, pues, admitir que se trata de una posterioridad lógica o de naturaleza [31]. Cae, pues, por sí misma, la objeción de los adversarios [32].

---

(31) El mismo Dom Capelle concede que, "abstractamente hablando", el "renacimiento" podría ser posterior al "nacimiento", con una posterioridad lógica (l. c., p. 369). Es fácil, no obstante, observar que no sólo en abstracto, sino también en concreto, o sea, en nuestro caso particular, el único sentido admisible —para salvar el sentido obvio y la coherencia de la respuesta de Agustín— es el de una posterioridad lógica.

(32) No ha faltado, en fin, quien (Mons. Tizzani) se ha complacido en sofisticar sobre la palabra "nasci" empleada por el Santo, sosteniendo que el "nascendi" de San Agustín significa el nacer propiamente dicho y no ya el ser concebido o engendrado. Pero de las mismas palabras de S. Agustín se advierte bastante fácilmente que *regenerar* y *renacer* significan una misma cosa. En consecuencia, *nacer* y *engendrar*, en S. Agustín, es lo mismo. Es lo que observa en la *Silloge degli argomenti proposti per la Bolla di Definizione intorno all'Immacolata Concezione* (SARDI, o. c., p. 57). Además —se observa aún en la susodicha *Sylloge*— lo que Julián reprochaba a Agustín era la inconveniencia del *transcribere Mariam diabolo* al suponerla manchada por el pecado original. Ahora yo querría saber si esta inconveniencia sería menos importante respecto de la Concepción que respecto al mero nacimiento. Juliano no limitaba, ni podía limitar, la acusación al mero nacimiento; pero tampoco la respuesta de Agustín, a menos que queramos decir que no respondió a propósito, podía limitarse sólo al nacimiento. Y si Agustín creyó a María concebida en pecado, es más que cierto que él *transcribebat Mariam diabolo* y que la acusación formulada por Julián *era* verdad (o. c., pp. 57 s.).

Dom Capelle ha querido ver en la respuesta de Agustín una especie de escapatoria (p. 369). Cierto, si no se quiere ver en las palabras de Agustín lo que ellas naturalmente significaban, es necesario refugiarse detrás de una escapatoria. Pero también es necesario tener presente que S. Agustín era una persona demasiado seria para hacer —¡precisamente él!—, en una cosa tan grave, el papel de bufón... Este papel se lo cede él gustosamente a los demás (incluídos sus intérpretes)...

Concluyendo: ciertamente, la respuesta de S. AGUSTÍN a Julián no puede llamarse un prodigio de claridad, como lo prueban las varias y opuestas interpretaciones que le han sido dadas. Sin embargo, es suficientemente clara, y por eso suficientemente probatoria del insigne privilegio mariano [33]. Si no fué más claro se debe al hecho de que no quería dar demasiada cuerda —como se dice vulgarmente— al adversario, que seguramente habría abusado de ello. Para S. Agustín, la Virgen no se iguala con los demás.

Crece aún esta fuerza probatoria si se reflexiona que tanto Pelagio y Julián (al objetar) como Agustín (al responder), se hacían eco del sentimiento común de la Iglesia y de los fieles de aquel tiempo, para los cuales era cosa contraria «a la piedad» concebir una mancha, aunque mínima, en María, o considerarla, siquiera por un instante, sometida a su mayor enemigo: el demonio.

A S. Agustín se puede añadir, en el s. V, Prudencio, Sedulio y S. Máximo de Turín.

PRUDENCIO, escritor seglar del 400, cantaba: «He aquí lo que quería decir aquel antiguo odio y aquella irreconciliable enemistad del hombre con el áspid: la víbora infernal yace aplastada en tierra bajo los pies de la mujer. Todo veneno ha sido vencido y domado por aquella Virgen que fué digna de dar a luz un Dios; y la malvada serpiente, debatiéndose en vano para escapar de bajo el pie virginal, vomita sobre la verde hierba su impotente veneno» [34].

Es tan expresiva la imagen empleada por Prudencio, que los artistas cristianos la han tomado como expresión típica de la Inmaculada.

También SEDULIO cantaba: «Como en medio de las agudas espinas despunta la frágil rosa, la cual, no teniendo nada que punce, ofusca con su belleza el punzante espino que la produjo: así al nacer de la estirpe de Eva, Santa María, esta

---

(33) Este segundo texto no aparece en la Bula *Ineffabilis Deus* porque —como se dice en la *Silloge degli argomenti*— para hacer sentir su fuerza sería necesaria quizá una explicación bastante prolija, la cual no parece que pueda tener lugar en una Bula (l. c. II, 58).

(34) "Hoc odium vetus illud erat.
Hoc erat aspidis atque hominis
digladiabile discidium,
Quod modo cernua fermineis
Vipera proteritur pedibus,
Edere namque Deum merita
Omnia Virgo venena domat;
Tractibus anguis inexplicitis,
Virus inerme piger revomit
Gramine concolor in viridi."

(*Cathemerinon*, III, ante cibum, PL. 59, 806.)

virgen nueva, anuló el pecado de la virgen antigua» [35]. María, pues, como una rosa al nacer, «no tenía nada que punce», o sea, no tenía nada de la triste herencia de Eva.

SAN MÁXIMO DE TURÍN (450) dice expresamente que «María fué verdaderamente una morada digna de Jesucristo, no por la belleza del cuerpo, sino *por la gracia original*» [36].

Siglo VI.—VENANCIO FORTUNATO, Obispo de Poitiers, llama a la Virgen «germen justo», «masa fúlgida de la nueva criatura» [37].

SAN FULGENCIO, Obispo de Ruspe, comentando la salutación del Ángel, escribía: «Se lee que la saludó así: Salve, ¡oh llena de gracia!, bendita Tú entre las mujeres. Al decir Salve, presentó el saludo celestial; al decir llena de gracia, demuestra que la ira de la primera sentencia quedaba completamente excluída, y la plena de gracia de la bendición nos era restituida» [38].

Siglos VII y VIII.—El PSEUDO-JERÓNIMO comparaba la Virgen SS. a la «nube del día» (Ps. 77, 4), puesto que (como «nube del día») «no estuvo nunca en las tinieblas, sino siempre en la luz» [39].

SAN AMBROSIO AUTPERTO († 778), a quien se atribuye el Sermón *De Assumptione* del pseudo-Jerónimo (PL. 30, 122), dice que la B. Virgen «es inmaculada porque nunca fué corrompida» y nunca violada por las insidias del diablo (n. 9, col. 132).

PABLO WARNEFRIDO († 801), Diácono de Aquilea, afirma que la SS. Virgen estuvo «completamente inmune de los nudos del vicio» [40]. «¿Y qué podía faltar

---

(35) "Ac velut e spinis mollis rosa surgit acutis
Nil quod laedat habens, matremque obscurat honore,
Sic Hevae de stirpe sacra veniente Maria,
Virginis antiquae facinus nova Virgo piaret."

(*Carmen paschale*, I, II, PL. 19, 595 s.)

(36) Idoneum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali." (*Homil. V. ante Nativ. Dom.*, PL. 52, 235.)

(37) "Germen iustum", "creaturae fulgida massa novae" (*Miscellanea*, l. VIII, c. 7, PL. 88, 27[illegible], 281).

(38) "Sic enim legitur salutasse: *Ave gratia plena, benedicta tu inter mulieres.* Cum dixit *Ave*, salutationem caelestem exhibuit; cum dixit *gratia plena*, ostendit ex integro iram exclusam primae sententiae, et plenam benedictionis gratiam restitutam; cum dixit *benedicta tu inter mulieres*, virginitatis eius benedictum fructum expressit; ut ex eo benedicta dicatur inter mulieres, quecumque perseveravit virgo." (*Serm. de Laud. Mariae ex partu Salvatoris*, Ibidem, col. 899.)

(39) "Pulchre dixit diei: nubes enim illa non fuit in tenebris, sed semper in luce." (*Breviarium in Psalmos*, PL. 26, 1049.)

(40) "Vitiositatis nodis funditus carens." (*Hom. in Assumpt.*, PL., 95, 1567.)

—dice— a la santidad y a la justica de la SS. Virgen, que por la misericordia de Dios tuvo la plenitud de la gracia? ¿Y qué vicio habría podido nunca anidar en su cuerpo o en su alma desde el momento en que fué constituída como un nuevo cielo, para ser el Templo del Señor? Porque Ella es verdaderamente aquella casa de la cual dice Salomón: La Sabiduría edificó una casa, sobre siete columnas... ¿Quién más digno que esta Virgen? ¿Quién, entre todo el género humano, más santo que Ella?... Ella fué llamada vara, y es una vara que está absolutamente exenta de todo nudo de vicio» «vitiositatis nodis funditus carens».

Siglo IX.—PASCASIO RADBERTO, Abad de Corbia († 860), en su *De parta Virginis*, falsamente atribuido a S. Ildefonso, dice que María, «santificada en el seno de la madre; no contrajo nunca el pecado original» [41].

Algunos, después de Martène, han negado la autenticidad de estas palabras por estar en contradicción —según ellos— con otras palabras precedentes, en las cuales se afirma que María fué liberada de la concupiscencia en el momento de la Anunciación, cuando el Espíritu Santo descendió en Ella y su carne dejó de ser carne de pecado. «Pero la contradicción —según Campana— puede considerarse más aperente que real. Se desvanece cuando se considera que para Pascasio y para otros de aquella época, la gracia original de María purificaba enteramente sólo su alma, liberándola o, por mejor decir, preservándola de todo pecado y dejando todavía la carne bajo el imperio de la concupiscencia, la que habría sido después completamente extinguida por el ulterior aumento de la gracia» (*María nel Dogma*, ed. IV, p. 508).

Siglo X.—SAN FULBERTO DE CHARTRES († 1028), en el Sermón VI «In ortu Virginis», reconoce la presencia del Espíriut Santo en María «desde el momento de su creación» [42].

B) *Evolución litúrgica* [43].—La fiesta de la Concepción de la Virgen SS. comenzó a ser celebrada en Occidente, y con más precisión en Sicilia y en Nápoles (que en aquel tiempo eran birritualistas) hacia el s. IX [44]. Esto resulta

(41) "Nullis quando nata est subiacuit delictis, nec contraxit, in utero santificata, originale peccatum." (PL. 120, 1371.)

(42) "... ab initio procreationis suae." (PL. 141, 326.)

(43) Cf. A. CECCHIN, O. S. M., *L'Immacolata nella liturgia occidentale anteriore al sec. XIII*, Roma, Ed. "Marianum", 1943.

(44) Algunos querrían hacerla remontar, también en Occidente, como en Oriente, al siglo VII, proclamando su institutor a S. Ildefonso de Toledo. Pero es una opinión que se apoya en documentos apócrifos. Con toda probabilidad, la fiesta celebrada entonces no tenía relación con la concepción pasiva de María, sino con la concepción de Cristo por parte de Ella; concepción que se celebraba entonces en el reino de los visigodos el 18 de diciembre. (Cfr. P. CANCIANI, O. S. M., *De Barbarorum legibus*, l. 4, p. 192.)

del antiguo calendario marmóreo de la Iglesia Napolitana, en el cual, el 9 de diciembre, se leía: «Conceptio Sancte Mariae». Tal fiesta era evidentemente de importación oriental. En aquel tiempo, en efecto, Nápoles y las demás diócesis de Italia meridional dependían del Patriarca de Constantinopla.

Antes de la mitad del siglo XI, esa fiesta se celebraba también en Inglaterra. Pero después, sobrevenida la dominación de los normandos y abolido el calendario anglosajón, la fiesta de la Concepción vino a menos, hasta que fué restablecida en el s. XII por obra de Anselmo, Abad de Edimburgo, sobrino de S. Anselmo de Canterbury. De Inglaterra comenzó a extenderse por otras partes de Occidente, es decir, en Alemania, en Italia, en Francia, en Flandes y en España, donde la fiesta de la Concepción era ya celebrada hacia la mitad del s. XI en el Monasterio Benedictino de Irache, en Navarra (Cfr. GUTIÉRREZ, C., *El culto litúrgico de la SS. Virgen*, Madrid, 1933). Según el testamento de cierto canónigo Hugo de Summo, la fiesta de la Concepción habría sido celebrada también en Cremona antes de 1047. Este documento lleva fecha de 1047. Varios indicios demostrarían —según los críticos— que ese documento debe relegarse entre los apócrifos.

El *objeto* de esta fiesta, en Inglaterra, no está claro. En el s. XII, no obstante, según Eadmero y otros, el objeto de tal fiesta era la santidad inicial de María. Ningún documento nos asegura que ese significado lo tuviese también antes.

3. DEL SIGLO XI AL SIGLO XVI.

a) *En la Iglesia Griega.*

En la Iglesia Griega se tiene, de modo cada vez más solemne y explícito, la profesión de fe en el gran privilegio mariano, profesión de fe hecha, las más veces, con términos casi idénticos a los de la Bula *Ineffabilis*. Y esto mientras que en Occidente se inicia y se desenvuelve tumultuoso el período de la controversia. Es el sol que domina los cielos. Ningún escritor griego, en todo este período —en cuanto nos consta—, negó seriamente el gran dogma. Innumerables lo afirmaron del modo más claro y explícito. Nos limitamos a pocas citas (Cfr. LADOMERSZKY, N., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Russa*, en «Unitas», 4 [1949], 264-272).

MIGUEL PSELLOS († 1079?) afirma que «hasta la Virgen, nuestra estirpe había heredado sin interrupción la maldición de la primera madre. Después fué construído el dique contra el torrente» (*In Annuntiat.*, discurso ed. por el Padre Jugie en la *Patr. Or.*, 16, 522). Afirma, además, que «el alma de María, en su unión con la materia (y, por tanto, en el primer instante de su concepción

pasiva), lejos de contraer alguna impureza, comunicó a su cuerpo una belleza totalmente espiritual. Sola, entre todas las almas humanas, esta alma brilló en su cuerpo inmaculado como un esplendor celestial... Se habría dicho de Ella que era Dios en un cuerpo» (l. c., 520-521). Puede observarse que ya dos siglos antes de Escoto, la cuestión de la Inmaculada en Oriente había sido situada en sus términos precisos: *in ipso instanti animationis.*

NEÓFITO EL RECLUSO († c. 1220) saluda en la Virgen SS. «las primicias de la renovación de nuestra vieja naturaleza ofuscada por la transgresión del precepto divino. Imitando a la mujer de la parábola, para hacer fermentar toda la masa, el Creador renovó por medio de esta levadura purísima [la Virgen] formada con sus manos divinas toda nuestra vieja masa. Pero he aquí una cosa más sorprendente, maravilla de las maravillas: El Panadero divino, que es la bondad misma, se mezcló Él mismo de manera inefable a esta levadura purísima, y habiendo tomado una pequeña parte de ella, trabajó de una manera admirable toda la masa y la ha renovado toda. Por eso Él decía en seguida: Yo soy el pan vivo; Yo soy el pan de la vida. Aquel que me come no tendrá más hambre» (*Homil. in Nativ. B. Mariae, 3,* Patr. Or., 16, 530). La Maternidad divina corredentora: he aquí el pensamiento oculto bajo una imagen harto vulgar.

GERMÁN II, Patriarca de Constantinopla (1222-1240), explicando las palabras de la Virgen al Arcángel Gabriel: «Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?», exclama: «Que tú no conozcas hombre, es cosa para ti de poca importancia. *La maravilla está en que tu espíritu es de una pureza soberana* y permanece inaccesible al mínimo movimiento desordenado e inconveniente. Tú eres un paraíso plantado por Dios, y desde el momento en que Tú fuiste engendrada según las leyes particulares que te dieron el ser natural, Dios encargó a los Querubines que hiciesen girar en torno de Ti su flamígera espada para conservarte inaccesible, por todas partes, a los asaltos de la pérfida serpiente» (*Homil. in Annunt.*, según BALLERINI, Sylloge, t. II, p. 370-371).

GREGORIO PALAMAS, Arzobispo de Tesalónica († 1360), pone abiertamente una intervención especial del Espíritu Santo para preservar a la Virgen de la mancha original, a fin de que pudiese dar al Verbo una carne inmaculada, una carne nueva y al mismo tiempo nuestra (Cfr. SOFOCLIS, *Homilías del N. S. P. Gregorio Palamas*, Atenas 1861, p. 231-216).

NICOLÁS CABASILAS († 1371), que es el principal mariólogo bizantino del siglo XIV, afirma explícitamente que Dios hizo revivir en la Virgen SS. al primer hombre, como había sido creado por Él, o sea, con la justicia original, a fin de que, por lo menos en una persona, la naturaleza humana permaneciese incorrupta (*Homil. in Nativ.*, p. 481, 482, en la Patr. Or. Graffin—Nau, t. XIX,

París, 1925). Para esto, «la Virgen Inmaculada... Ella sola resistió a toda malicia y devolvió a Dios íntegra aquella belleza que Dios le había conferido» (Ibid., p. 471). Así como el arca que salvó al hombre en el común naufragio, ni siquiera ligeramente («ne obiter quidem») fué partícipe del común naufragio y conservó las fuerzas restauradoras del género humano, así también la Virgen...» (Ibid., *In Annuntiat.*, p. 485). María «fué la primera y la única completamente inmune al pecado» (Ibid., *In Nativ. Deip.*, p. 504).

TEÓFANES NICENO († 1381) afirma explícitamente que la Virgen SS. «desde el primer instante de su vida estuvo unida con el Espíritu Santo, fuente de vida..., y su concepción fué imagen y preámbulo de la concepción de su Hijo» (*Sermo in SS. Deiparam*, editado por el P. JUGIE, Roma, 1935, p. 181).

MANUEL PALEÓLOGO (1391-1425) enseña abiertamente la santificación de la Virgen SS. en el primer instante de su concepción: «Desde el nacimiento de la Virgen, más bien, desde su concepción, Aquel que la había elegido para su futura Madre, la llenó de gracia» (*In Dormit. Deip.*, PG. 156, 91-108; el texto original se encuentra en el Cod. Vat. griego 1619, folio 6, publicado por el P. Jugie en la Patr. Or., 16, 543-566).

También JORGE SCHOLARIOS, Patriarca de Constantinopla († después de 1472), el más grande teólogo bizantino y también el último, enseña en términos claros la preservación de María (no obstante el débito) del pecado original. Nos dice, en efecto, que la Virgen SS. «debía ser toda pura desde el primer instante de su existencia, porque debía dar a luz al Purísimo, aunque fuese expuesta, por su nacimiento, a contraer la culpa» (*In Dormit. Deip.*, códice autógrafo 1289 y 1294, existente en la Bibl. Nac. de París, folio 139, publicado en París en 1928-1936 por Petit Sidéridès y Jugie, *Oeuvres complétes de Georges —Gennade Scholarios*, 8, I, 202-203). A éstos podrían añadirse muchos otros.

b) *En la Iglesia Latina.*

En este tercer período se inicia y se desarrolla la discusión del insigne privilegio. La gran controversia sobre la Inmaculada, preparada hacia finales del siglo XI por S. Anselmo, Padre de la Teología Escolástica. San Anselmo, en efecto, enseñó que la esencia del pecado original está en la *privación de la justicia original*, o sea, de la rectitud de la voluntad, o mejor dicho —más probablemente—, en la privación de la gracia y de los dones preternaturales. Sentó, además, el principio según el cual era conveniente que la Virgen SS. fuese adornada con la mayor pureza posible, después de Dios. En este principio está incluído el privilegio mariano. La controversia comenzó en el s. XII y continuó en los dos siglos subsiguientes hasta el Concilio de Basilea (a. 1439). La polé-

mica, no pocas veces en tono acre, subió a los púlpitos, descendió a las plazas, dió ocasión a incidentes deplorables.

Siglos XI y XII.—La ocasión de la controversia, en Inglaterra, fué la fiesta de la Concepción, restablecida por el Abad Anselmo y propagada en otros lugares. Ejerció un notable influjo en la propagación de la fiesta la célebre visión del Abad Elsino. Dicen que había sido milagrosamente salvado de un naufragio, apenas hizo a un mensajero celestial la promesa de celebrar el día 8 de diciembre la fiesta de la Concepción. El motivo que suscitó la controversia fué éste: es una fiesta que no tiene razón de ser. Fruto de la controversia fué un mayor progreso de la doctrina de la Inmaculada, proveniente de la solución de las dificultades levantadas contra ella. Entre los que afirmaban y defendían el insigne privilegio mariano se distinguieron Eadmero, compañero y amigo de San Anselmo, y Osberto de Clare.

EADMERO († 1124?), Monje de Canterbury, en su tratado *De conceptione Sanctae Mariae* (PL. 159, 301-308), escrito —según Thurston— en 1150 y atribuido falsamente a S. Anselmo, expone explícitamente, en sus principales elementos, el insigne privilegio mariano. Niega que la B. Virgen «hubiera contraído la mancha de algún pecado por la prevaricación origial» («peccati alicuius ex primae praevaricationis origine, maculam traxisse», n. 9). Es muy cierto que, según las palabras del Apóstol, todos hemos pecado en Adán, pero el lugar supereminente que ocupa María cerca de su divino Hijo la sustrae a la ley común («ita te non lege naturae aliorum, in tua conceptione, devinctam fuisse opinor», n. 12). Distingue claramente entre la concepción activa y la concepción pasiva, y afirma que, si en la concepción de María hubo algún influjo del pecado original, fué en los padres y no en la prole por ellos engendrada («propagantium et non propagatae prolis fuit», n. 9). La pureza de la Madre de Dios excluye el pecado original propiamente dicho desde el comienzo de la concepción («remota omni labe conditionis humanae», n. 13; «omni quod te aliquatenus decoloraret peccati vulnere aliena prodisti», n. 20; «Igitur, su primordia creationis illius...», n. 12), o sea, en el mismo instante de la creación y de la infusión del alma en el cuerpo. Enseña además claramente la *preservación* del pecado cometido por otros, de aquella mujer que debía ser su Madre. Podía hacerlo, quiso hacerlo, lo hizo (n. 10, 11, 13). Grande fué el influjo del escrito de Eadmero —atribuído a S. Anselmo— sobre los teólogos subsiguientes.

No menos clara es la afirmación de este privilegio por OSBERTO DE CLARE († c. 1160) en la carta al Abad Anselmo, en la carta a Warin y en el «Sermo de Concepcione Sanctae Mariae».

En la carta a Warin, deshaciendo la objeción tomada de la ley del pecado, la cual es inherente a cualquier generación hecha según las leyes ordinarias de

la naturaleza, escribe: «No celebramos la fiesta del acto del pecado, sino manifestamos los múltiples gozos de la santa innovación por las primicias de nuestra redención» [45]. En la carta al Abad Anselmo afirma claramente la santificación de María «en la misma creación, en el mismo comienzo de la creación y de la concepción» [46].

PEDRO DE MICHA, llamado el Compostelano [47], enseñó también, especialmente en España, quizá algún año antes que los dos precedentes, el insigne privilegio mariano, en la obra «De consolatione rationis», compuesta, a lo que parece, en el año 1140 (editada en Münster en 1912 y en 1922). La Virgen SS., según él, debió recibir de Dios todas aquellas gracias que pueden ser recibidas; y para esto, debió ser inmune del pecado original. Afirma además que la Virgen no podía ser santificada *antes* de que el alma fuese infundida en el cuerpo, porque entonces no era todavía la naturaleza racional, que es el único sujeto capaz de la gracia; pero, indudablemente, fué enriquecida con la plenitud de la gracia *en el mismo instante* de la infusión del alma en el cuerpo.

Bastante más violenta que la surgida en Inglaterra fué la oposición surgida en Francia contra la fiesta de la Concepción, por parte del teólogo parisiense Juan Beleth y, de modo muy particular, por parte de S. Bernardo.

En una carta dirigida a los Canónigos de Lyon (la carta 177, PL. 182, 332 ss.), SAN BERNARDO protesta enérgicamente contra la fiesta de la Concepción introducida por ellos en su Iglesia, siguiendo el ejemplo de otras Iglesias (pero excluída la de Roma). Consideramos muy oportuno fijar la atención sobre los lugares más salientes de la misma, ya que constituye, por sí sola, un verdadero compendio de toda la Mariología.

a) El Santo se introduce hábilmente con un espléndido elogio a la insigne Iglesia de Lyon, «la cual —dice— sobresale y se distingue entre todas las Iglesias de la Galia por la dignidad de la Sede, por la eminencia del saber, por la fecundidad de instituciones laudables, por el rigor de la disciplina, por la gravedad de las costumbres, por la madurez de los consejos, por el peso de la autoridad, por la veneración hacia las tradiciones del pasado, especialmente en materias referentes a los sagrados oficios; porque hasta entonces no había tolerado ninguna novedad y no había permitido nunca que su prudencia fuese manchada

(45) "Non de actu peccati celebritatem faciunt, sed de primitiis redemptionis nostrae multiplicia sanctae novitatis gaudia solemniter ostendunt." (Cfr. H. THURSTON y TH SLATER, *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de Conceptione B. M. V.*, Freiburg in Brisgau, 1904, App. A.)

(46) "In ipsa creatione, ipso creationis et conceptionis exordio." (*Ibid.*)

(47) Cfr. F. C. PÉREZ. *El primer Escolástico que propugnó el Privilegio inmaculista de María fué un español*, en "Ilustración del Clero", 32 (1939), 56-63; 90-95. Cfr. G. ROSCHINI, en "Marianum" (1942), 130-131.

con decisiones no bien ponderadas, que son el defecto de personas ligeras e inexpertas» [48].

b) Después de un exordio tan cautivador, el Santo alza su voz para protestar contra la nueva fiesta introducida en una Iglesia tan ilustre. «Por esto —dice— no es pequeño nuestro asombro al ver que algunos de vosotros han creído poder introducir una fiesta nueva, *que es condenada por la tradición antigua*». «Y qué —continúa insistiendo—, ¿pretenderemos nosotros acaso ser más doctos o más devotos que los Padres? No olvidéis que es peligroso querer hacer lo que ellos en su prudencia juzgaron deber omitir. Si esta fiesta no fuera cosa que a toda costa deba omitirse, seguramente que ellos no la habrían omitido según su diligencia y esmero».

c) Previene, pues, y deshace la objeción: la Virgen SS. debe ser alabada de un modo totalmente extraordinario. El Santo concede la aserción, pero observa que tal honor debe ser siempre conforme con las tradiciones de la Iglesia, puesto que la Virgen no sabría verdaderamente qué hacer con las falsas alabanzas. «Sé que me diréis: pero la Madre de Dios sale grandemente honrada. Y decís muy bien; pero cuidad que vuestra alabanza no deje de ir acompañada de un justo criterio. Llena como está de sólidos títulos a nuestra veneración, la Virgen reina no debe ser *ensalzada con honores falsos e inconvenientes*. Honrad, que razón tenéis para ello, en María, la integridad de la carne y la santidad de la vida; admirad, que es justo, en Ella, la fecundidad unida con la virginidad; admiradla también Madre de un Hijo Dios. Ensalzadla exenta de la concupiscencia en el concebir, exenta de los dolores del parto. Predicad también, altamente, que es venerable a la vista de los Ángeles, que es deseada por las gentes, que fué prevista por los Patriarcas y por los Profetas, que fué elegida entre todas, que fué sobre todos ensalzada. Glorificadla como recuperadora de la gracia, como mediadora de la salud, como reparadora de los siglos; ensalzadla, en fin, como elevada sobre todos los coros de los Ángeles en el Reino celestial. Todas estas alabanzas las oigo cantar por la Iglesia y las repito con ella. Todo aquello que recibo de la Iglesia, yo lo admito confiado y lo comunico a los demás, pero confieso francamente que seré muy cauto en aceptar aquello que no me es transmitido por la Iglesia». «Ahora bien —continúa—, yo sé que es solemnizado por la Iglesia con la máxima veneración aquel día en el cual la Virgen fué llevada de este siglo malvado y subió al cielo,

(48) "Inter Ecclesias Galliae constat profecto Lugdunensem hactenus praeeminuisse, sicut dignitate sedis, sic honestis studiis et laudabilibus institutis. Ubi etenim aeque viguit disciplinae censura, morum gravitas, maturitas consiliorum, auctoritatis pondus, antiquitatis insigne? Praesertim in officiis ecclesiasticis haud facile unquam repentinis visa est novitatibus acquiescere, sed nec aliqua iuvenili passa est decolorari levitate Ecclesia plena iudicii."

fiesta de regocijo inolvidable. Además, sé que en la Iglesia y por la Iglesia se considera santo y festivo el día del nacimiento de la Virgen; y soy fidelísimo a la enseñanza de la Iglesia, de que la Virgen fué santificada en el útero materno antes de nacer».

d) Después de haber observado que Jeremías y S. Juan Bautista fueron santificados antes de nacer, por lo cual la Iglesia celebra la fiesta del nacimiento del Bautista, añade: «Aquello, por tanto, que fué concedido a otros mortales, aunque pocos, no es lícito sospechar que fuese negado a esta Virgen singular, por la cual fué llamado a la vida todo aquello que estaba muerto. Esta es una cosa fuera de toda duda: que María fué santa antes de nacer, y la Iglesia no yerra cuando proclama el día de su nacimiento y lo solemniza con fiesta universal. Más aún, es mi convicción que María fué santificada con una gracia abundantísima, por la cual no sólo fué santo su nacimiento, sino que toda su vida fué hecha inmune de todo pecado; privilegio que no puede, con serio fundamento, afirmarse de ningún otro. Mientras que, por el contrario, toda conveniencia reclama para la Virgen esa total exención del pecado, puesto que Ella era quien, al engendrar al Destructor del pecado, debía obtener para todos el don de la vida y de la justicia. Santo fué, pues, el nacimiento de María, porque aquella inmensa santidad que nació de Ella la hizo santa».

e) Admitida, pues, la santificación de María *antes de nacer*, el Santo Doctor se extiende en todo el resto de la carta en demostrar que su Concepción no fué inmaculada. «¿Qué otro honor creeremos —son sus palabras— poder añadir a María? Que se honre, decís vosotros, su concepción, la cual fué anterior al nacimiento: porque sin aquélla, tampoco éste podría ser honrado. Pero, ¿qué diríais vosotros si otros, alegando esta misma razón vuestra, sostuvieran que se ha de festejar también a los padres de la Virgen? Y también, para ser lógicos, sería necesario hacer fiesta a los abuelos y bisabuelos de María; y así no se acabaría nunca; y las fiestas serían innumerables; y debería convertirse la tierra en paraíso, ya que tal frecuencia de fiestas, más que de los peregrinos de la tierra, es propia de los moradores del cielo.

Sé que vosotros reforzáis el argumento aduciendo un escrito donde consta una revelación celestial acerca de este particular, como si no se pudiera, con igual derecho, traer a cuento una revelación similar también a favor de la fiesta que habría de tributarse a sus padres, según aquel dicho de la Escritura: *Honra a tu padre y a tu madre*. Yo, por mí, confieso que tales escritos me hacen bien poca impresión, ya que no se apoyan ni en la razón ni en la autoridad. En realidad, ¿qué lógica es, pues, ésta para proclamar santa la concepción? Dicen: la concepción precede a la natividad. Cierto: María nació porque antes fué concebida; pero no nació santa por el hecho de haber sido concebida. ¿Cómo la concepción de María pudo tener en sí la santidad para transmitirla al nacimiento?

¿No os parece más justo decir que porque su concepción no fué santa, fué necesario que después de concebida fuese santificada para que su natividad fuese santa? ¿O bien preferís decir que la santidad de la concepción de María derivó de la santidad de su nacimiento? Pero esto es, evidentemente, imposible; porque se comprendería que la santidad hubiese podido pasar de la concepción al nacimiento, que es posterior, pero no se llega a comprender cómo la santidad del nacimiento haya podido revertir de modo retroactivo sobre la concepción anterior. ¿De dónde, pues, se saca la santidad de la concepción? Se dirá quizá que había sido santificada antes de ser concebida, para que así su concepción fuera ya santa, de igual modo que se dice que fué santificada antes de nacer, para que así su nacimiento fuera ya santo. Pero es evidente que no pudo ser santificada antes de existir, ya que nada era antes de ser concebida. ¿O preferís decir que fué santificada en el momento mismo de la concepción entre los abrazos conyugales, de manera que al mismo tiempo fué concebida y concebida santa? Pero *también esta hipótesis* es rechazada por la recta razón. Porque, en realidad, ¿cómo es posible que fuese santificada sin el Espíritu Santo?; ¿y cómo es posible que el Espíritu Santo pueda concurrir a un acto juntamente con el pecado? *; ¿y cómo podrá decirse que no haya pecado donde no falta la concupiscencia? A menos que queráis decir que María fué concebida sin deleite carnal por haber sido concebida por obra del Espíritu Santo. Pero ésta sería una aserción hasta ahora inaudita. A la verdad, leemos que el Espíritu Santo vino sobre Ella, no con Ella, según las palabras del Ángel: *el Espíritu vendrá sobre Ti.* Y si es nuestro deber sentir y pensar como siente y piensa la Iglesia, la cual no yerra, diré que la Virgen concibió, pero no fué concebida, por obra del Espíritu Santo; dió a la luz virgen, pero no fué engendrada por madre virgen. De otra suerte, ¿cuál sería el singular privilegio de María, que tuvo a un tiempo la dignidad de Madre y la aureola de Virgen, si se afirmara otro tanto de su madre? Con esto no se honra a la Virgen, sino se la oscurece».

Sentado, por tanto, que María no pudo ser santificada antes de ser concebida, porque entonces no existía todavía; SENTADO ADEMÁS QUE NO PODÍA SER SANTIFICADA EN EL ACTO MISMO DE LA CONCEPCIÓN, porque esta concepción era un acto infectado por el pecado, una sola cosa se puede concluir, y es ésta: que MARÍA FUÉ SANTIFICADA DESPUÉS DE HABER COMENZADO A EXISTIR EN EL SENO MATERNO («in utero jam existens sanctificationem accepise eredatur»), fué santificada de modo que, excluído todo pecado, FUESE SANTO SU NACIMIENTO, NO SU CONCEPCIÓN». «En general, diremos que aunque a algunos se les ha concedido nacer santos, a ninguno le fué concedido ser concebido santo; a fin de que así la santidad de la concepción permanezca privilegio de uno solo,

(*) Por estas palabras se deduce que el Santo creía pecaminoso el acto conyugal; lo cual no es exacto. (*N. de los EE.*)

esto es, de Aquel que, entrando en el mundo Él solo sin pecado, debía purificar a todos los pecadores y procurar a todos la santidad. Así, pues, sólo Jesucristo fué concebido por obra del Espíritu Santo, porque sólo Él fué santo antes y después de su concepción. Exceptuando Él solo, todos los demás deben repetir las tristes palabras que David decía de sí mismo: *He sido concebido en la iniquidad: mi madre me ha concebido en el pecado.* Y concluye: «Y si es así, ¿por qué motivo se querrá celebrar la fiesta de la Concepción?»

f) Esto no obstante, S. Bernardo, en lo íntimo de su alma, tan exquisitamente mariana, debía de sentir una especie de rebelión instintiva contra su rígida conclusión, rebelión que no acertó a ocultar del todo. Una duda debía de asomarse a su mente: ¿y si fuera verdad lo contrario?... Juzgó, pues, prudente remitirse en todo a la decisión de la Iglesia, suscribiendo así, por adelantado, la condenación de cuanto había escrito en la carta. «Pero todo lo que he dicho debe entenderse sin perjuicio de lo que pudiera decir otro que vea mejor. Todo este asunto por entero, como todos los otros del mismo género, lo remito a la autoridad de la Iglesia Romana de modo particular, y si estuviera en desacuerdo con ella, estoy dispuesto a cambiar de opinión».

Se ha discutido y se discute todavía mucho sobre el verdadero sentido de esta carta, cuya autenticidad —negada por algunos— ha sido puesta fuera de toda duda por Mabillón *(Praef. in op. S. Bernardi,* n. 16). Hay quien opina que S. Bernardo pretendió negar solamente que fuese santa la concepción *activa* y también la concepción *pasiva inicial,* no ya la concepción *pasiva completa,* como parece resultar de las *razones del Santo* (así Perrone, Passaglia, Mazzella, Lépicier, Paquet, etc.). Tanto más, que los autores de aquel tiempo, al hablar de concepción, entendían solamente la concepción activa. Hay, al contrario, quien sostiene que S. Bernardo quiso negar que sea santa también la concepción pasiva *completa,* puesto que no hace ninguna diferencia sustancial entre la santificación de S. Juan Bautista y la de María (así Vázquez, Mabillón, Benedicto XIV, Malou, Campana, etc.). La habría negado, al menos de modo implícito. Una cosa es cierta, que la susodicha carta de S. Bernardo —dada la autoridad de su nombre— ejerció un grande influjo sobre los teólogos subsiguientes, en detrimento de la pía sentencia de la Inmaculada Concepción. Estuvo, no obstante, muy lejos, como veremos, de sofocarla.

Fruto de la controversia fué un notable progreso, tanto doctrinal como litúrgico. Se alinearon expresamente contra S. Bernardo: 1) los autores de tres sermones (el primero de los cuales fué atribuído a Pedro Abelardo, el segundo a Pedro Comestor y el tercero a Pedro Cantor [49]; 2) NICOLÁS DE S. ALBANO,

(49) PEDRO ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis* (Lovanii, 1684), t. I, pp. 118-138.

quien dice: «Dos veces fué traspasada por la espada el alma de la Virgen; la primera vez, en la pasión del Hijo, y la segunda, en la contradicción de su concepción» [50]. 3) HERVEO DE MANS, S. O. C. († 1150), quien exime a la Virgen SS. de la ley común *(Ep.* 11 *ad Cor.*, c. V, PL. 184, 1048) [51]; 4) GUALTERIO DE S. VÍCTOR († 1180), el cual redargüia al Maestro de las Sentencias, que negaba la Inmaculada Concepción de María [52] porque limitaba las palabras de S. Agustín relativas a la santidad de Ella, solamente el tiempo subsiguiente a la encarnación del Verbo (PL. 199, 1155); y añade: «No me atrevo a decir que Ella haya sido en cualquier tiempo hija de ira» [53].

ALAN DE LILLE († 1203) escribía: «Creemos que no ha habido ningún pecado en la Virgen ni antes ni después de la concepción» [54].

ADÁN DE S. VÍCTOR († 1117) cantaba: «Salve, sagrada Madre del Verbo — flor salida de los espinos, pero sin espinas — gloria del espinar. — Nosotros somos el espinar — espinas ensangrentadas — pero Tú desconoces la espina» [55].

---

(50) "Bis animam Virginis gladio fuisse transfixam, semel in passione Filii sui, et iterum in contradictione conceptionis suae." (Entre las Epístolas de Pedro de Celles, l. 2, 171.)

(51) Otro tanto afirman Oglerio, abad cisterciense (*Serm.* 13 *de verbis Domini in Coena*, PL. 184, 194), y Egberto, abad benedictino († 1184), en el *Sermón panegírico de la B. V.*, n. 9, PL. 184, 1019, 1020.

(52) Expresa su sentencia en el Libro III de las Sentencias, en la Distinción III. A la pregunta de si la carne asumida por el Verbo, al menos antes de que la asumiese, estuvo sujeta al pecado, responde: "Puede decirse, y más bien debe creerse, basados en los testimonios de los Padres, que la carne asumida por el Verbo, como toda la carne de María, antes de la encarnación, estuvo sujeta al pecado; pero en seguida, por obra del Espíritu Santo, fué plenamente purificada. De manera que en el momento de la encarnación era inmune de cualquiera infección de pecado: "Sane dici potest, et credi oportet, iuxta Sanctorum attestationes convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua Virginis caro, sed Spiritus sancti operatione ita mundatam, ut ab omni contagione peccati immunis uniretur Verbo." "El Espíritu Santo —continúa el Maestro de las Sentencias—, no sólo purificó la carne asumida por el Verbo, sino que limpió además totalmente a María de la culpa, cuando descendió a Ella. También la liberó de la causa de pecado, ya sea, como pretenden algunos, destruyéndola y anonadándola totalmente, o bien debilitándola de tal manera que después no fuese ya incitación al pecado:" Marian quoque totam Spiritus Sanctus in eam superveniens, a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando, ut quibusdam placet, vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum occasio nullatenus extiterit."

(53) "Nec arbitror quod aliquando fuerit filia irae." (*Ser. in Nativ. B. M. V.*, París, Bibl. Nac., ms. lat. 3578, fol. 87.)

(54) "Nullum credimus in Virgine ante et post conceptionem fuisse peccatum." (*Elucidatio in Cantica*, c. IV, PL. 210, 80, 94.)

(55) "Salve, Verbi sacra parens — flos de spinis spina carens, — flos spineti gloria. — Nos spinetum, nos peccati — spina sumus cruentati — sed tu spinae nescia." (*Sequentiae. In Assumpt. B. M. V.*, PL. 196, 1052. Cfr. DREVES, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 384.)

En el siglo XII, pues, se obtiene un notable desarrollo doctrinal. Esto no obstante, la mayor parte de los escritores de aquel tiempo estaba también por la santificación de la B. Virgen antes de nacer, aunque a veces en modo dubitativo. Algunos, en efecto, ponían la santificación de la Virgen SS. después de la concepción propiamente dicha, la cual suponían infectada por el pecado (así Nicolás de Claraval, Mauricio, Obispo de París, Juan Lotario, que fué luego Inocencio III). Otros afirmaban simplemente que la Virgen SS. fué santificada en el seno materno, sin decir nada que expresase o supusiese una relación de prioridad o de posterioridad entre la concepción propiamente dicha y la santificación (así S. Amadeo de Lausana, Gofredo Abad, Pedro de Blois). El testimonio de éstos, pues, no puede decirse, rigurosamente hablando, ni favorable ni contrario a la pía sentencia. Otros, en fin, hablaban de modo dubitativo (así Ricardo de S. Víctor y Pedro de Poitiers).

Junto al progreso doctrinal se verificó en el siglo XII un notable progreso litúrgico. La fiesta de la Concepción, no obstante haber sido suprimida en la Iglesia de París, se extendió a muchas partes de Francia, de Alemania y algunas de Bélgica.

Se debe, sin embargo, tener presente que el estado de la cuestión en el siglo XII no estaba todavía bien determinado, puesto que los términos concepción y pecado original no eran tomados en un solo sentido. La cuestión, por eso, no podía tener una solución perfecta. Particularmente, no era posible una solución perfecta de esta grave cuestión: ¿cómo conciliar la redención de la Virgen con su inmunidad del pecado original? Y éste fué precisamente el punto más discutido por los teólogos del siglo XIII.

SIGLO XIII.—LA OPOSICIÓN DE LOS GRANDES DOCTORES ESCOLÁSTICOS

Los grandes Doctores escolásticos del s. XIII trataron la cuestión de la santificación de la B. Virgen en los Comentarios al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo (Distinción III), en la tercera parte de la propia Summa Teológica, y algunas veces, en *Quodlibetos*. Para comprender bien su doctrina es necesario tener presente la teoría de Pedro Lombardo, según la cual el pecado original no era otra cosa que la concupiscencia o concupiscibilidad, que no es un acto, sino un vicio. La concupiscencia de la carne, pues, se transmite de los progenitores a los hijos junto con la carne, la cual, al ser concebida en la viciosa concupiscencia, se corrompe y se vicia. El alma, en el momento mismo en que es infundida al cuerpo, se mancha con su contacto y contrae el pecado, como el vino bueno se tuerce al contacto del tonel viciado en que lo ponen. La culpa original, pues, está formalmente en el alma, pero radical y

ENRIQUE DE GANTE († 1293), en el Quodlibeto XIII (Venetiis 1613), donde trata del objeto de la fiesta de la Concepción, se alejó de manera bastante sensible de la doctrina de los otros Doctores y se acercó no poco a la verdadera solución. Después de haber examinado los varios aspectos de la cuestión, concluye: «A mí me parece que el pecado original ha podido hallarse en la Virgen *por un solo instante*, ya que no hay en esto ninguna repugnancia. Pero si ha ocurrido así, Dios lo sabe; yo, ni lo sé ni lo afirmo. Pero me parece cosa razonable y probable que haya ocurrido así» (l. c., Prolegom.).

También GIL COLONNA, O. S. A. († 1316) consideraba como «muy creíble» que el tiempo transcurrido entre la contracción del pecado original y la purificación del mismo hubiese sido muy breve y casi imperceptible» (*Quodlibet sex*, Lovaina 1646, q. 20), y por eso puede decirse que siempre fué santa (*in I Sent.*).

No faltaron, sin embargo, en el siglo XIII, los defensores del singular privilegio. Fueron: Odón, Cardenal cisterciente; S. Pedro Pascual, Guillermo Ware, Raimundo Lulio.

ODÓN, CARDENAL CISTERCIENSE († 1273), según el texto de un Sermón (XV) referido por Pedro de Alva (*Radii solis*, col. 1258) opina que la Virgen fué ayudada por Dios al alba de su vida, entendiendo aquél «después», no ya quizá, «en el orden del tiempo, sino en el orden de la naturaleza».

---

santificación de la Virgen en el momento mismo de la animación completa, porque en su tiempo tal opinión "nondum erat adinventa".

El P. Eupizi trata de escapar a la fuerza del texto que le ha sido objetado, diciendo (cfr. "Marianum", 4 [1942], 62-29) que en aquel texto no se habla de la animación completa, o sea *in facto esse*, sino de la animación *in fieri*. Y la razón —la única razón que él aduce para probar esta problemática animación *in fieri*, indispensable para salvar una situación tan crítica— es ésta: "En la objeción —invalidada por Santo Tomás en el famoso texto en discusión— las palabras en cuestión vienen a indicar la animación *in fieri*. Por tanto, también en la respuesta." Esta deducción no parece lógica, porque supone que en la respuesta a una objeción no puede decirse nada más que lo que ha sido propuesto en la objeción. Por el contrario, muchas veces, al responder a una objeción y para impedir toda salida al objetante, se va bastante más lejos de cuanto se nos ha opuesto. Así hizo —como resulta del texto citado— el Angélico. Quienquiera que esté familiarizado con la *Summa* no hallará dificultad en encontrar casos similares. No hay, pues, ningún motivo razonable para negar al texto que objetamos el sentido obvio. Nos parece, por tanto, que se desmorona el fundamento sobre el cual Eupizi ha construído su nueva defensa.

Se ha hablado también de una, por decirlo así, solución *histórica* —propuesta por el P. Mandonnet—, según la cual Santo Tomás, al final de su vida, en la Exposición de la Salutación Angélica, habría enseñado la Inmaculada Concepción con las palabras "Ipsa enim purissima fuit quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit". Pero esta aserción se contradice con esta otra en el mismo opúsculo: "B. Virgo [fuit] in originali concepta, sed non nata..."

Para más amplia exposición del pensamiento del Angélico sobre la Inmaculada Concepción, véase G. ROSCHINI, *La Mariologia di S. Tomaso*, Roma, Belardetti, 1950, pp. 193-237.

S. PEDRO PASCUAL, O. d. M. (1225, † 1300), escribió no poco en torno al singular privilegio de la Madre de Dios (Cfr. MANCINI, V., O. d. M., *Il primo defensore dell' Immacolata Concezione di Maria è stato un Mercedario: S. Pietro Pascasio*, Nápoles, Raimondi, 1939), enseñando firmemente, como verdad «que debe creerse», la inmunidad de la Virgen de la culpa original, con razones muy sólidas, en virtud «de la preservación» y mediante «una gracia especial». Excluye también el débito próximo de contraer el pecado original. Admite, sin embargo, la santificación de la carne, infecta por causa de los padres, antes de la infusión del alma y no demuestra cómo fué preservada «en privisión de los méritos de Cristo Redentor...».

GUILLERMO WARE, O. F. M. († 1300), maestro de Escoto en Oxford y después profesor en París, en el comentario al Libro I de las Sentencias, Dist. III, niega que la Virgen SS. hubiese contraído el pecado original. Fué preservada. Demuestra: 1) la posibilidad, la conveniencia y el hecho de este insigne privilegio, o sea, en otras palabras: «potuit, decuit, fecit». Para demostrar la posibilidad recurre a la teoría de la purificación de la carne infecta. Invalida después enérgicamente la capital objeción deducida de la universalidad de la redención de Cristo, atribuyendo tal preservación a los méritos de la Pasión de Cristo.

RAIMUNDO LULIO († 1315) enseñó en París hacia fines del s. XIII y principios del s. XIV. Aseveró enérgicamente: «Quien pone una mancha en María supone tinieblas en el sol» [58]. Enseñó además expresamente «que es necesario admitir que Nuestra Señora fué concebida sin pecado» (*Arbor Scientiae*, Lyon, 1635, p. 587).

Siglo XIV.—La pía sentencia de la Inmaculada había llegado a este punto cuando surgió Escoto. Se ha exagerado mucho en torno al mérito del Doctor Sutil en lo que respecta a la Inmaculada. Dejando aparte la leyenda con los escritos de los discípulos y siguiendo fielmente la historia y los escritos del Doctor Sutil (*Opus Oxoniense* y *Reportata Parisiensia*) se llega a esta conclusión: 1) Escoto depende sustancialmente de los Docotres precedentes, y de modo particular, de su maestro, Guillermo Ware, cuya doctrina de la infección de la carne necesitada de ser purificada antes de la infusión del alma para evitar infectarla dejó a un lado, no obstante, como Sto. Tomás; 2) él se limita a demostrar *solamente la posibilidad* (sin ninguna palabra sobre la *conveniencia*) del insigne privilegio mariano, pero demostrando también *la igual posibilidad de lo opuesto*, o sea, de la caída en el pecado original, e invalidando todas las razones, tanto favorables como contrarias, a la pía sentencia; 3) en los *Reportata Parisiensia*,

(58) "In qua [María] qui cogitat maculam, in sole cogitat tenebram." (*Blanquernae anachoretae interrogationes et responsiones, de amico et amato*, n. 276 París, 1632. p. 159 s.)

y con más precisión en el *Com. in III Sent.* (Dist. 18, q. 1), escrito en París en el último año de su vida (1308), pone en duda el singular privilegio escribiendo que la B. Virgen «no fué nunca enemiga actualmente por razón del pecado actual, y *quizá* tampoco por razón del pecado original, puesto que fué preservada de él». La famosa disputa parisiense, en torno a la cual se ha tejido la leyenda, ha sido y sigue siendo todavía negada por los críticos; de todos modos, si realmente tuvo lugar, fué cosa corriente, y se limitó probablemente a defender la sola posibilidad del privilegio mariano y dejó las cosas poco más o menos como las encontró.

Durante todo el s. XIV, el campo teológico, en lo que respecta a la Inmaculada, se mantiene dividido en dos bandos: contrarios (la escuela común) y favorables.

Fueron *contrarios*, entre los Menores, BERTRAND DE LA TOUR († 1334), Cardenal Obispo de Frascati, y ALVARO PELAGIO († 1352). Los Dominicos, casi todos, con poquísimas excepciones, siguiendo las huellas del Angélico, se declararon contrarios. Fueron también contrarios JUAN DE POILLY (Doctor de la Universidad de París) (1321), SANTIAGO DE ODESA (después Juan XXII), BENEDICTO XII y CLEMENTE VI (antes de ser Papas), etc.

Se adhirieron, por el contrario, a la sentencia inmaculista, entre los Menores: PEDRO AURIOL, ANDRÉS DES CASTELNUOVO, JUAN DE BASOLÍS, JUAN MINI, FRANCISCO DE MAYRONIS, PEDRO TOMÁS, MONALDO, SANTIAGO ALBENIS, LANDOLFO CARACCIOLO, FRANCISCO DE ASCOLI, HERMAN BRUCHER. Hacia fines del s. XIV la sentencia inmaculista, entre los *Franciscanos*, se había hecho ya común.

Entre los *Dominicos*, defendieron la Inmaculada Concepción JUAN TAULER, JUAN BROMIARD y, quizá, también S. VICENTE FERRER.

Entre los *Siervos de María* se distinguieron dos ilustres Doctores de la Universidad de París, a saber: el Bto. MATEO LAZZATI, General de la Orden (1348), quien escribió un tratado sobre la Inmaculada y acostumbraba bendecir a sus hermanos con la fórmula: «Immaculata Virginis Conceptio sit vobis salus et protectio»; LORENZO OPIMO DE BOLONIA (1388), Obispo de Trau, quien defendió con muchas y muy poderosas razones el singular privilegio [19].

Entre los *Carmelitas* son dignos de especial mención JUAN BACÓN (1346), que antes había sido contrario; S. PEDRO TOMÁS (1366) y FRANCISCO MARTÍN

(59) Los siervos de María fueron los primeros, a lo que parece, en dedicar iglesias a la Inmaculada: la primera, en Rímini, en el año 1312 (Cfr. *Annales Ord. Servorum, Cent.* 1, p. 233), y después en Sena, en 1533 (l. c. t. III, p. 108).

(1390). Por el contrario, se opusieron al privilegio GERARDO DE BOLONIA, general de 1296 a 1318; GUIDO DE PERPIÑÁN, sucesor de Gerardo, y PABLO DE PERUGIA.

Entre los *Agustinos* fueron favorables al privilegio HERMAN DE SCHILDIS (1340), TOMÁS DE ESTRASBURGO y RAIMUNDO JORDÁN. Fueron, en cambio, contrarios, AGUSTÍN DE ANCONA, ENRIQUE DE VRIMERIA, GERARDO DE SENA, GREGORIO DE RIMINI, todos ellos secuaces de la sentencia negativa de GIL COLONNA.

Después de la mitad del s. XIV se encendió una gran lucha, tanto en Francia como en Aragón. En el año 1362 los dominicos Juan Eschacier y Santiago del Bosco no se avergonzaron de declarar, desde la cátedra, falsa, herética y digna de condenación, la sentencia inmaculista. Pero la autoridad eclesiástica procedió contra ellos y les impuso una retracción pública (DENIFLE, *Chartularium*, t. III, c. 1272, p. 99).

Más violenta todavía fué la oposición susciatda por el dominico Juan de Montesono, quien, en 1387, en París, en su primera lección magistral, declaró herética la sentencia inmaculista, fundando su declaración en la doctrina de Sto. Tomás. Respondió al fogoso dominico, por orden de la Facultad Teológica de París, el Menor Juan Vidal, con la obra *Defensorium B. Virginis Mariae* (Pedro de Alva, en *Monumenta antiqua Seraphica*, p. 89). Más de trescientos teólogos impusieron a Montesono una retractación, ya que cada una de sus proposiciones merecía condenarse «como falsa, escandalosa, presuntuosa y ofensiva a los piadosos oídos», «no obstante la probabilidad de la opinión que la B. Virgen haya sido concebida en el pecado original». Y esto —añadían— «salvo el respeto debido a Sto. Tomás, el cual, verosímilmente, ha sido tomado en su verdadero sentido» (*Chartularium*, t. III, m. 1559, p. 491-493 ss.). Pero como Juan de Montesono rehusó someterse, fué condenado por el Obispo de París y después por Clemente VII el año 1389 *.

Émulo del susodicho Juan fué, en Aragón, el dominico NICOLÁS EYMERIC (1399), Inquisidor General de Aragón. Dirigió varios escritos contra Raimundo Lulio, calificando como herejía la sentencia favorable al privilegio mariano. Por eso Juan I, Rey de Aragón, lo condenó al destierro, y el día 14 de marzo de 1398 prohibió severamente la predicación de la sentencia contraria.

Todas estas controversias contribuyeron no poco al desarrollo de la doctrina inmaculista. Además del argumento de conveniencia, comienza a hacer su aparición en algunos escritos de aquel tiempo el argumento deducido de la S. Escritura, especialmente de la salutación angélica (según Gerardo Rondel

9

(*) No se trata del Clemente VII de la lista de los Pontífices romanos (1523-1534), sino de Roberto de Ginebra. Pontífice de Avignon durante el Cisma de Occidente.

y Pedro Tomás) y del Protoevangelio (según Juan Bacón y en un sermón anónimo de fin del siglo XIV). La encuesta sobre la Tradición, en aquel tiempo, no era posible. Los defensores del privilegio, comúnmente, excluían de la Virgen no sólo el pecado original, sino también el fomes del pecado, consecuencia del mismo. Pero no estaban de acuerdo en la explicación del modo cómo la Virgen SS. fué preservada del pecado original.

También en el s. XIV la fiesta de la Concepción estaba muy difundida. «Existía, ciertamente —dice Le Bachelet, l. c., col. 1095—, entre los Trinitarios, los Siervos y otras Órdenes.» Juan González de Segovia, en el Concilio de Basilea, tratando del insigne privilegio, no titubeó en invocar el testimonio de «casi todo el orbe». En el Concilio de Basilea, después de tres años de discusiones, desarrolladas especialmente entre Juan de Montenegro con el Cardenal de Torquemada, dominicos (el primero, también General de la Orden), por una parte, y Juan González, Canónigo de Toledo, autor de un valiente tratado sobre la Inmaculada, con Pedro Perquero, de los Menores, por la otra, se promulgó (en la sesión XXXVI del 17 de septiembre de 1439) el decreto en que se declara que la creencia en la Inmaculada Concepción es piadosa, conforme con el culto de la Iglesia, con la fe Católica, con la recta razón y con la S. Escritura. Definíase que debía ser aprobada, sostenida, abrazada por todos los Católicos y declaraba que en adelante no era permitido a nadie predicar o enseñar lo contrario. Renovaba, además, la institución de la fiesta de la Concepción para el día 8 de diciembre, según una antigua y laudable costumbre de la Iglesia Romana y de otras Iglesias [60].

Fué ésta una verdadera y propia definición. Pero conviene tener presente que en aquel tiempo el Concilio ya no era legítimo, porque se había sustraído a la obediencia del Romano Pontífice. Su definición, pues, carecía de valor jurídico. Quedó, sin embargo, siempre como un documento de la máxima importancia, y, como tal, influyó extraordinariamente en el progreso, o, más bien, en el triunfo de la pía sentencia, especialmente en Italia, España, Francia y Alemania y en las Universidades representadas en aquel Concilio. Tanto más que en varias naciones, especialmente en Francia y en España, el Concilio era considerado como legítimo.

---

(60) He aquí el texto: "Doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei genitricem Mariam, praeveniente et operante divini Numinis gratia singulari, numquam actualiter subiacuisse originali peccato, sed inmmunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et inmaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et Sacrae Scripturae, ab omnibus catholici approbandam fore, tenedam et amplectendam, definimus et declaramus, nullique de caetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere, renovantes praeterea institutionem de celebranda eius Conceptione sancta, quia tam per Romanam, quam per alias Ecclesias VI idus decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur. (Conc. Basil., sess. XXXVI; HARDUIN, *Acta Conc., t. VIII* [Parisiis, 1714], vol. 1266.)

4. Del siglo XVI al siglo XX.

a) *En la Iglesia Greco-Rusa.*

Es el ocaso. El «signum magnum» de la Inmaculada, que hemos contemplado en todo su fulgor, en el punto más alto de los cielos, desaparece entre las tinieblas, arrastrado por las pasiones. Después de casi quince siglos de admirable concordia, he aquí que se inicia una era de incomprensible discordia. Iniciado en el s. XVI, este sombrío ocaso se acentúa cada vez más en el s. XVII, hasta que, hacia finales del s. XVIII, y especialmente después de 1854, la doctrina de la Inmaculada es relegada oficialmente entre las innovaciones de la Iglesia Romana, dignas de ser rechazadas. Entre los adversarios de la Inmaculada se distinguieron: Damasceno Studita (1577), en su Tesoro (Atenas, 1893, p. 5-6); Juan Nathanael (s. XVI), en la obra La Divina Liturgia (Venecia 1574, p. 81); Metrófanes Cristopulos, Patriarca de Alejandría († 1639), en su Profesión de fe (c. XVII); Melecio Siriagos († 1664), en el Discurso sobre la Anunciación, contenido en el cod. 254 del Metochion del Sto. Sepulcro; Dositeo, Patriarca de Jerusalén († 1707); Sevastos Chimenites († 1702); Juan Lindos († 1796); Nicodemo Aghiorites († 1809), etc. (Cfr. Jugie, M., *Dict. Theol. Cath.*, t. VII, col. 965-966).

¿Cuál es la causa de este repentino cambio? Hay que buscarla en el influjo protestante, en la ignorancia de la genuina tradición bizantina y especialmente en el bien conocido espíritu de contradicción, que se acentuó, hace cinco siglos, inmediatamente después del Concilio de Florencia. La oposición al dogma de la Inmaculada creció, puede decirse, con los favores concedidos al mismo por el Papa. Cuando, finalmente, Pío IX lo definió, la oposición ya no conoció límites. No es tampoco ajena a esta oposición una supina y deplorable confusión entre la Inmaculada Concepción y la concepción virginal, no sólo por parte de los fieles, sino también por parte de teólogos y de Obispos. Tal confusión, por ejemplo, la encontramos en la Teología Fundamental del Obispo ruso Agustín (Moscú 1898, ed. 4, p. 257) y en la carta del Arzobispo Antonio, publicada en la revista «Notizie Ecclesiastiche», órgano del Sto. Sínodo, n. del 10 de marzo 1912, p. 399.

No faltaron, no obstante, en la Iglesia Griega, aun en este sombrío ocaso, valientes defensores del dogma en los mismos términos en que fué después definido por Pío IX. Me limito también aquí a citar solamente algunos, los más claros y explícitos.

Cirilo Lucaris, Patriarca de Constantinopla († 1638), hablando de las maravillas operadas por Dios en María, escribe: «Aunque otras personas hayan

sido santificadas antes de su nacimiento, ninguna lo fué como la «Panaguia» [=toda santa]. Ella, en efecto, fué santificada de un modo excelente, y esta santificación fué de tal modo eficaz que hizo que la mancha del pecado original absolutamente no la tocase. Cuando decimos, pues, que fué santificada, esto no significa en absoluto que Ella haya pasado del estado de no santidad al estado de santidad, sino que de un estado de santidad menor pasó a un estado de santidad más elevado. Ella fué enteramente santificada en el momento mismo de la concepción, cuando su alma se unió a su cuerpo» (*In Dorm. Deip., Cod.* 263 del Metochion del Sto. Sepulcro, fo. 612-613).

GERÁSIMO I, Patriarca de Alejandría (1621-1636), en el discurso «In Dormit. Deip.», conservado, junto con sus demás discursos, en la biblioteca patriarcal de El Cairo, afirma que la Theotocos «no estuvo nunca sujeta al pecado original» (Cfr. HYPSILANTIS, en su «Crónica», Constantinopla 1870, p. 131).

NICOLÁS CURSULAS († 1652), en su Sinopsis de Sagrada Teología (en dos volúmenes), publicada en Zante en 1862, trata largamente la cuestión de la Inmaculada, enseñando que la Virgen SS., como hija de Adán, nacida según las leyes ordinarias, estaba sujeta a la deuda del pecado; pero de hecho fué preservada por Dios de la culpa original desde el primer instante de la unión del alma al cuerpo «de modo que María, como persona, no participó jamás del pecado» (vol. 1, p. 336-342).

ELÍAS MINIATIS, Obispo y predicador oficial de la Iglesia Griega († 1714), en su «Didaché» o recopilación de sermones, publicada por primera vez en Venecia en 1727, no obstante su viva aversión al primado papal, afirmó explícitamente y en varias ocasiones que María, «predestinada a pagar esta deuda de la naturaleza humana, fué verdaderamente concebida perfecta; y es inadmisible, como dicen algunos, que fuese concebida en el pecado original, pero purificada en seguida por la divina gracia para nacer así irreprensible e inmaculada. Y, efectivamente, ¿de qué purificación necesita el Sol para iluminar con sus rayos de oro, o la luna para derramar su brillo de plata? Ahora bien, María es designada por el Espíritu Santo bajo estos dos nombres: «Bella como la luna, pura como el sol» (Cant. VI, 10) (*Didaché*, p. 378-379, ed. de 1778. Cfr. SALAVILLE, en «Marianum», 3 [1940], 114-144).

Esta auténtica tradición bizantina respecto de la Inmaculada, además de expresada de un modo tan explícito por Miniatis, se repite como una especie de jaculatoria en los cursos manuscritos de la Academia Eclesiástica de Kiew, en el período que va de 1729 a 1736. En ellos, en efecto, se lee con bastante frecuencia la sigla de la Inmaculada V. M. S. L. O. C. (Virgini Mariae Sine Labe Originali Conceptae). Estas siglas testifican la fe y la piedad, tanto de los profesores como de los estudiantes, para con la Inmaculada (Cfr. *La Croyance et le culte de l'Inmaculée Conception chez les Grecs et les Slaves au XVIII siè-*

cle, en la revista «Marianum» 1940, 266-283). Es notorio, por lo demás, que «durante todo el siglo XVII y en el primer cuarto del XVIII, la Academia de Kiew enseñaba oficialmente, como verdad de fe, la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios» (Cfr. JUGIE, M., *L'Immaculée Conception en Moscovie au XVII siècle*, en «Echos d'Orient», 12 [1909], 321).

La conclusión de esta nuestra rapidísima reseña es evidente: la Iglesia Griega, como la Iglesia Latina, y antes todavía que ésta, se postró por muchos siglos a los pies de María, y por boca de sus Padres y de sus Teólogos la aclamó Inmaculada. Sólo una supina ignorancia de la genuina tradición bizantina puede incitar a los griegos ortodoxos de hoy a relegar entre las novedades del dogma de la Inmaculada. Si los griegos de hoy, con ojos puros, no cegados por las pasiones, escrutaran toda su tradición con respecto a este dulcísimo dogma, no tardarían en ver brillar nuevamente en el horizonte de su Iglesia el «Signum magnum», la Inmaculada, que ahuyenta las tempestades levantadas por las pasiones, por las cuales ha estado y está todavía envuelto. Un estudio serio, objetivo, les conduciría a repetir lo que tuvo que confesar sinceramente uno de ellos, el profesor ateniense Cristóforo Damalas, un año después de la definición del dogma: «No es ésta, no, una innovación: nosotros hemos sostenido siempre y enseñado siempre esta doctrina, desde los primeros siglos de la antigüedad cristiana» (Cfr. FEDERICO G. LEE, en la op. *The sinless conception of the Mother of God*, London 1891, p. 58). Este dogma, que les pareció una innovación, les resultará como una verdad antiquísima; y lo que les pareció un motivo de discusión, les resultará un motivo de unión: el más fuerte, el más dulce, el más bello.

b) *En la Iglesia Latina.*

Es la época del triunfo: la adhesión de los teólogos al singular privilegio va creciendo día a día, y con ella va creciendo también de modo asombroso la devoción de los fieles hacia el mismo. Echemos una fugaz mirada a la rápida difusión de la pía sentencia y del culto de la Inmaculada en las diferentes naciones.

En Francia, el año 1457, el Concilio Provincial de Aviñón, presidido por el Card. Pietro de Fuco, franciscano, legado pontificio, ordenó observar inviolablemente, bajo pena de excomunión, el decreto del Concilio de Basilea (*Mansi*, Concil., t. XXXII, col. 183). En el mismo año, la Universidad de París, que consideraba legítimo el Concilio de Basilea, ordenó que fuese castigado como hereje un dominico que había negado la Inmaculada Concepción. Pocos años más tarde, en 1469, la misma Universidad parisiense imponía con juramento a sus doctores la obligación de defender el insigne privilegio mariano.

En España, María, Reina de Aragón, el año 1439 reprimió el audaz modo de hablar de Andrés Stéfano, dominico, y reiteró los decretos de Juan I y de Martín I (ROSKOVÁNY, o. c., t. I, p. 110).

En Bélgica, Dionisio Cartujano († 1471) afirmaba que la Iglesia «en el último Concilio Universal había puesto fin a las disensiones» sobre la Inmaculada Concepción (*Opera Omnia*, Tournai 1908, t. XXXV, p. 486).

En Italia los principales defensores del privilegio mariano fueron: S. Bernardino de Sena († 1464) y los Servitas P. Ambrosio Spiera († 1451), P. Carlos de Faenza, P. Pedro Novelli († 1505), P. Gasparino Borro († 1490) y P. Miguel Pucci († 1441), quien, en el Concilio de Florencia, en un sermón pronunciado por él ante los Padres Griegos y Latinos, defendió valientemente el insigne privilegio.

Esto no obstante, hacia la mitad del s. XV se reprodujo en Italia una violenta oposición suscitada por el dominico Rafael da Parnassio, quien, en la obra «Tractatus de praerogativis D. N. I. Christi», reunió sesenta y dos testimonios tomados de escritores extraños a la Orden Dominicana, opuestos al privilegio mariano. En el año 1470, otro dominico, hablando desde la cátedra, condenaba como errónea, impía y herética, la opinión favorable al privilegio. Finalmente, en 1475, Vincenzo Bandelli, después General de los Dominicos (1501-1506), sobrepasó, puede decirse, todo límite en la obra «Libellus de veritate conceptionis Beate Virginis gloriosae», estableciendo esta tesis: «Es cosa impía sostener que la B. Virgen no fué concebida en pecado original.» Decía, además, que «quien afirma que la B. Virgen fué concebida sin pecado original, trastorna los fundamentos de la fe cristiana». «Es decir lo contrario de lo que la Iglesia ha definido.» Además de las razones teológicas, escriturísticas y patrísticas, Bandelli alegaba los testimonios de 220 famosísimos escritores contrarios al privilegio.

En este punto comenzaron a intervenir, con su autoridad, de modo cada vez más acentuado, los Romanos Pontífices: Sixto IV, Paulo V, Gregorio XV, Urbano VIII, Alejandro VII, Clemente XI y, finalmente, Pío IX.

1) SIXTO IV, franciscano, en el año 1475, según Roskovány (en 1477, según otros), organizó en Roma una grande y pública discusión entre algunos Sacerdotes seglares y regulares sobre el tema entonces tan discutido, del cual él mismo fué testigo y juez. Se distinguieron en esa controversia el P. Bandelli y el P. Francisco de Brescia, General de los Franciscanos: el primero, como opositor, y el otro, como defensor. El P. Francisco de Brescia trituró de tal modo los argumentos del P. Bandelli, que el Papa no dudó en calificarlo, entre el aplauso universal, un nuevo Sansón. El 27 de febrero de 1477, Sixto IV, con la Constitución *Cum praecelsa*, aprobaba solemnemente la fiesta de la Inmacu-

lada Concepción, celebrada en varios lugares, con el oficio «Sicut lilium» y la Misa «Egredimini», compuesta por el veronés Leonardo de Nogarolis, Protonotario Apostólico (Cfr. SERICOLI, CH., O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis Coceptio iuxta Sixti IV Constitutiones,* Sibenici, Romae 1945, en «Bibl. Mar. Medii Aevi», fase. V, p. 73 ss.).

Pero la Constitución *Cum praecelsa* no logró poner término a la disputa. En 1481, Hércules de Este, Duque de Ferrara, organizó una controversia que habría de tener lugar en su presencia y la del Obispo. La discusión duró seis horas. También aquí se distinguió, entre los opositores, el famoso Bandelli, y entre los defensores, Bartolomé Bellati de Feltre, Menor Conv., Cesáreo de Ferrara, Servita, autor de una obra contra Bandelli, en 1502, y Bautista da Ferrara, carmelita (Cfr. *Annales Ord. Carmel.,* t. VII, p. 90). Sixto IV, el 4 de octubre de 1480, aprobaba un nuevo oficio de la Concepción, compuesto por Bernardino de Bustis. Fué entonces cuando el P. Bandelli publicó la obra «Tractatus de singulari puritate et praerogativa Salvatoris nostri Iesu Christi ex auctoritate duecentorum sexaginta doctorum clarissimorum» (Bolonia 1481). Según él, sostener que la B. Virgen había sido concebida sin pecado original era cosa impía; creer en el privilegio mariano, sostenerlo con pertinacia y predicarlo aseveradamente era cosa ilícita; asistir a tales sermones era cosa peligrosa. La fiesta de la Concepción debía ser entendida como fiesta de la santificación, es decir, cuando la B. Virgen «fué concebida para Dios» mediante la purificación del pecado original. Ante estas gravísimas aserciones, Sixto IV, con la Bula *Grave mimis,* de 1482, amenazando con la excomunión, declaró falsas, erróneas y alejadas de la verdad las aserciones de los que decían que se trataba de la fiesta de la santificación y apellidaban herejes a quienes defendían la pía sentencia.

Esta medida, confirmada de nuevo al año siguiente, ayudó no poco a apagar los ardores y a frenar la audacia de los opositores y a hacer progresar cada vez más la pía sentencia. No obstante, los opositores no se desarmaron. El año 1494, los dominicos Pedro de Vicenza y Vincenzo Bandelli volvieron al asalto. Muchos salieron a contrarrestar sus ataques. Se adhirieron firmemente a la pía sentencia las Universidades de París, de Oxford, de Cambridge, de Tolosa, de Bolonia y muchas otras; las Órdenes religiosas, los fieles y los Pastores, de modo que en el s. XVI el Card. Cayetano († 1530), aunque contrario a la pía sentencia, no dudó en escribir: «los que sostienen que la B. María fué preservada del pecado original son en número infinito, si miramos a los modernos»; y S. Pedro Canisio: «Los que ahora piensan de otro modo son pocos.»

En la sesión VI del Concilio de Trento, celebrado en el año 1546, el Concilio se expresaba en los siguientes términos con respecto al pecado original: «Sin embargo, este Santo Sínodo declara que no entra en sus intenciones comprender en el decreto relativo al pecado original a la Bienaventurada e Inmacu-

lada Virgen María, Madre de Dios, sino que deben observarse las Constituciones del Papa Sixto IV bajo las penas que en ellas se contienen, penas que aquí confirmamos.» A nadie puede escapar la importancia de tal reserva, y merecidamente Pío IX la hace resaltar en la Bula *Ineffabilis*, en los siguientes términos: «Con esta declaración los Padres del Concilio de Trento hicieron comprender suficientemente, tenida cuenta de las circunstancias de tiempo y lugar, que la Santísima Virgen fué exenta de la mancha original, y dieron a entender de una manera clara y precisa que, legítimamente, nada puede deducirse ni de la Escritura ni de la Tradición ni de la autoridad de los Santos Padres, que pueda oponerse de ningún modo a esta eminente prerrogativa de la Virgen» [61].

Desde el Concilio de Trento, la pía sentencia se hizo universal entre los teólogos, excepto los Dominicos, aunque tampoco entre ellos faltaron enérgicos defensores, entre ellos Ambrosio Catarino [62], Capponi de Porreta, el mismo Tomás Campanella († 1639), S. Luis Bertrán († 1581) y el Padre Guillermo Pepion († 1533). Contribuyó no poco al triunfo de la Inmaculada la Compañía de Jesús. En menos de tres siglos, desde su fundación, la Compañía dió a esta causa campeones como Láinez, Salmerón, Canisio, Toledo, Belarmino, Gregorio de Valencia, Vázquez y Suárez. Todos sus Santos se señalaron por una particular devoción a María Inmaculada.

2) San Pío V, dominico, en 1570, con la Bula *Super speculum*, prohibió a las partes contendientes tildarse mutuamente de herejes.

3) Paulo V († 1621), debido a las vivas instancias de Felipe III, Rey de España, a causa de las disputas entre maculistas e inmaculistas, prohibió a todos atacar *en público*, de cualquier modo, la doctrina favorable a la Inmaculada Concepción *.

4) Gregorio XV, sucesor de Paulo V, completaba la providencia de su predecesor, prohibiendo que tal doctrina fuese atacada, ni siquiera *en privado*, imponiendo, de esta manera, silencio a la opinión contraria.

---

(61) "Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse Constitutiones fel. record. Sixti Papae IV sub poenis in eis Constitutionibus contentis, quas innovat." (*Acta*, pp. 233, 235, 238, 240.)

Con este decreto la Iglesia manifestó claramente hacia qué parte propendía. Fué un verdadero esclarecimiento.

(62) Cfr. G. Bosco, *L'Immacolata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Caterino* (Florencia, 1950). Allí se encuentra también una correspondencia inédita de Ambrosio Catarino no desprovista de interés para la historia del dogma de la Inmaculada.

(*) La gloriosa intervención oficial de España en preparar, paso a paso, la definición dogmática de la Concepción Inmaculada puede leerse en Nazario Pérez, S. J., *La Inmaculada y España*, pp. 151-197; Editorial "Sal Terrae", 1954. (*N. de los EE.*)

5) URBANO VIII, sucesor de Gregorio XV, además de estimular a los defensores del insigne privilegio, a instancias del Duque de Mantua y de otros príncipes, instituyó la Orden militar de los *Caballeros de la Inmaculada Concepción* y aprobó sus estatutos. Impelido por su devoción a la Inmaculada, quiso ser el primero en celebrar la Sta. Misa en la primera Iglesia dedicada a la Inmaculada en Roma, erigida por la munificencia del Card. Barberini, capuchino, hermano suyo.

6) ALEJANDRO VII, el 8 de diciembre de 1661, con la Constitución «Sollicitudo omnium Ecclesiarum», determinaba el objeto preciso de la fiesta. Después de renovar las Constituciones y los decretos publicados por los Romanos Pontífices sus predecesores, y especialmente por Sixto IV, Paulo V y Gregorio XV en favor de María Inmaculada, añadía textualmente: «Y además, todos y cada uno de aquellos que continúen interpretando dichas Constituciones o decretos de suerte que anulen el favor otorgado por ellas a dicha sentencia y a la fiesta o culto tributado conforme a ella, u osaren promover disputa sobre esta misma sentencia, fiesta o culto, o hablar, predicar, tratar, disputar contra estas cosas de cualquier manera, directa o indirectamente, o con cualquier pretexto, aun de examinar su definibilidad o de glosar o interpretar la S. Escritura o los Stos. Padres o Doctores, o con cualquier pretexto u ocasión, de palabra o por escrito, determinando o afirmando alguna cosa en contrario, ora aduciendo argumentos con ellas y dejándolos sin solucionar, ora discutiendo de cualquier otro modo imaginable, además de las penas y censuras contenidas en la Constitución de Sixto IV, a las cuales queremos someterles, y por la presente les sometemos, queremos también que sean privados *ipso facto* y sin otra declaración, de la facultad de predicar, de leer públicamente o de enseñar o de interpretar, así como de voz activa y pasiva en cualesquiera elecciones, y además, que incurran *ipso facto*, sin otra declaración, en las penas de inhabilitación perpetua para predicar, para leer públicamente, para enseñar y para interpretar, de cuyas penas no pueden ser absueltos o dispensados sino por Nos mismo o por los Romanos Pontífices nuestros sucesores; y queremos asimismo que sean sometidos, y por las presentes los sometemos, a otras penas que puedan infligírseles a nuestro arbitrio o de los mismos Romanos Pontífices nuestros sucesores, renovando las antedichas Constituciones o decretos de Paulo V y Gregorio XV.

«Los libros en que se pone en duda la mencionada sentencia o la fiesta y el culto conforme a la misma sentencia o se escribe o se lee algo contra ella en cualquier forma, como arriba queda dicho, o en que se contengan frases, sermones, tratados y disputas contra las mismas, publicados después del susodicho decreto de Paulo V, o que de cualquier modo se publicaren en adelante, los prohibimos bajo las penas y censuras contenidas en el *Índice de los libros pro-*

hibidos, y queremos y mandamos que *ipso facto*, sin más declaración, hayan de considerarse expresamente prohibidos.» Esta Constitución, escrita toda de su puño y letra, fué depositada por el Papa, durante algunos días, antes de ser publicada, sobre la piedra sacra sobre la cual celebraba el Santo Sacrificio.

El efecto de esta Bula fué como podía esperarse. «La conducta de la Iglesia docente —escribe Le Bachelet (*L'Imm. Conc.*, «Occident.», p. 50)— encontraba un eco perfecto en la Iglesia discente, por no decir un impulso poderoso. De todas partes se elevaba un concierto unánime de alabanzas y de amor para honrar a María sin mancha. Diócesis, reyes, pueblos y ciudades se ponían bajo el patrocinio directo de la Inmaculada Concepción. Para honrar a María se fundaban Órdenes: Órdenes contemplativas, Órdenes de enseñanza, Órdenes militares; se fundaban Cofradías de todas clases. Los doctos multiplicaban los libros para propagar y defender la creencia en el glorioso privilegio de la Madre de Dios. ¿Y los Santos? Todos, a partir del siglo XVI, y ciertamente los había en gran número, todos fueron apóstoles de la Virgen Inmaculada; muchos hasta llegaron al extremo de obligarse a verter su sangre, si fuera necesario, por esta causa predilecta, acto de amor que Muratori intentó vanamente ridiculizar, llamándolo *voto sanguinario*. También entre los Dominicos los contradictores del insigne privilegio se hicieron cada vez más raros y aumentaron rápidamente, aun entre ellos, los defensores [63].

7) CLEMENTE XI, en la Bula *Commissi nobis*, de 6 de diciembre de 1708, extendía la fiesta de la Inmaculada a toda la Iglesia. De este modo quedaba solemnemente declarada la certeza moral del insigne privilegio, puesto que la Iglesia no celebra fiestas sino *de los Santos*. La doctrina, pues, de la Inmaculada Concepción había adquirido ya su certeza teológica. Quedaba solamente por conquistar la certeza de la fe. Y no tardó en conquistarla.

8) Finalmente, PÍO IX, apenas elevado al solio Pontificio (en 1846), impelido por las numerosas peticiones presentadas a su predecesor y a él mismo, así como por su devoción a la Virgen SS., se propuso poner término a la cuestión de la Inmaculada Concepción. Los pasos preparatorios de este acto solemne pueden referirse, en síntesis, en las palabras siguientes, tomadas de la Bula *Ineffabilis:* «Desde tiempos remotos los sagrados Pastores y los Eclesiásticos, las Órdenes religiosas y aun los mismos emperadores y reyes, pidieron ahincadamente a esta Santa Sede que fuese definida como dogma de fe católica la Inmaculada Concepción de la SS. Madre de Dios. Y estas peticiones se repitieron también en nuestros tiempos y fueron principalmente presentadas a

---

(63) NATALIS AB ALEXANDRO, *Historia eccl.*, Diss. in II saec.: Diss. XVI, S XXI. Pero nótese que este pasaje sólo se lee en las ediciones ulteriores de la obra, no en la primera.

Gregorio XVI, de feliz memoria, y a Nos, ya por los Obispos, ya por el clero secular, ya por las familias religiosas y por los príncipes reinantes y por los pueblos fieles.

»Nos, por tanto, conociendo perfectamente todo esto, con singular gozo de nuestra alma, y ponderándolo seriamente, apenas elevados, por arcano designio de la Divina Providencia, aunque inmerecidamente, a esta sublime Cátedra de S. Pedro, nos hicimos cargo del gobierno de toda la Iglesia, nada tomamos con mayor empeño, conforme a la suma veneración, piedad y afecto que desde nuestros más tiernos años sentimos para con la SS. Virgen Madre de Dios, que realizar cuanto pudiese desear la Iglesia para aumentar el honor a la Beatísima Virgen y hacer resplandecer con más vivas luces sus prerrogativas. Pero deseando proceder en esto con toda madurez, creamos una especial Congregación de Venerables Hermanos nuestros, Cardenales de la Santa Iglesia Romana, ilustres por la religión, prudencia y ciencia de las cosas divinas, y elegimos, entre el clero secular y regular, personajes relevantes por sus conocimientos en las disciplinas teológicas, para que con todo esmero examinasen cuanto concierne a la Inmaculada Concepción de la Virgen y nos manifestasen su propio parecer. Y aunque por las peticiones recibidas para que se definiese finalmente la Inmaculada Concepción de María, nos era perfectamente conocido el sentimiento de muchísimos Prelados, sin embargo escribimos, el 2 de febrero de 1849, en Gaeta, una Carta Encíclica a todos los Venerables Hermanos, los Obispos del orbe católico, a fin de que, después de elevar oraciones a Dios, nos manifestasen también por escrito cuál era la piedad y la devoción de sus fieles para con la Inmaculada Concepción de la Virgen Madre de Dios, y cuál fuese principalmente el sentimiento de los mismos Obispos acerca de la definición o qué deseaban para que Nos pudiésemos pronunciar nuestro supremo fallo con la mayor solemnidad posible.»

Finalmente, el día 8 de diciembre de 1854, en la Basílica Vaticana, circundado de una corona de Cardenales y de Obispos, definió como dogma de fe la Inmaculada Concepción [64].

---

(64) La promulgación del dogma duró el espacio de ocho minutos, y el Padre Santo, altamente conmovido por el importante acto ejecutado, lo hizo entre sollozos y lágrimas, enronquecida la voz y con palabra entrecortada; sollozos y lágrimas que admirablemente se comunicaban también a los devotos asistentes.

"No debemos omitir que en el momento en que Su Santidad iba a definir el dogma, un rayo de sol procedente de un gran ventanal existente sobre el altar de María SS. de la Columna, cuya cortina, ya corrida para defensa del mismo sol, se levantó en aquel instante por el viento, vino a iluminar con su luz viva la persona del Santo Padre y el trono pontifical, lo que produjo verdaderamente en más de uno no poco asombro por el momento en que ocurría, y no fué extraordinario o sobrenatural, como alguno, con excesiva credulidad, llegó a pensar, pero notable por las circunstancias." (V. SARDI, *Atti e Documenti*, vol. 2, p. 428.)

ART. 4.—LA VOZ DE LA RAZÓN

Las razones teológicas en favor de la Inmaculada Concepción son muchas y fuertes. Todas pueden reducirse a dos:

1) A la *posibilidad*, o sea, a la *no repugnancia* por parte de Dios, por parte de la Virgen y por parte del género humano.

2) A la múltiple *conveniencia* por parte de Dios, por parte de la Virgen y por parte del género humano. En resumen: «Potuit, decuit, fecit» [65].

1. LA POSIBILIDAD O NO REPUGNANCIA.

La Inmaculada Concepción de María no presenta ninguna repugnancia por parte de Dios, por parte de la Virgen y por parte del género humano.

I.—La Inmaculada Concepción, en primer lugar, no presenta ninguna repugnancia *por parte de Dios.*

A) No presenta ninguna repugnancia *por parte del Padre*, el cual, siendo omnipotente, puede hacer todo lo que no implica contradicción. Ahora bien, el milagro de la Inmaculada concepción no implica contradicción, porque Dios podía muy bien exceptuar a María de la ley común.

B) La Inmaculada Concepción, en segundo lugar, no presenta ninguna repugnancia *por parte del Hijo.* Podría hablarse de una cierta repugnancia en el caso de que la singular pureza de la Madre viniese a derogar, de cualquier

(65) Nótese la aparente diferencia de las fórmulas "Potuit, *decuit*, fecit" y "Potuit *voluit*, fecit". La diversidad de estas fórmulas, cuando se citan en favor de la Inmaculada, es sólo aparente, porque la conveniencia (el "decuit") de la exención de María, de la culpa original, no es ya una conveniencia *simple* —cuyo opuesto *no es inconveniente*—, sino una conveniencia *cuolificada* —cuyo contrario *es inconveniente* y por eso imposible—; por lo cual, el "decuit" tiene, en nuestro caso, toda la fuerza del "debuit", ya que en Dios —como ha sentenciado S. Anselmo— cualquier cosa inconveniente se convierte en imposible: "In Deo ad quodlibet parvum inconveniens, sequitur impossibilitas." *(Cur Deus homo*, I, 10, PL. 158, 375.)

El pseudo Agustín, ya en el siglo VIII-IX, aplicaba al privilegio de la Asunción —que está estrechísimamente conexo con el de la Inmaculada Concepción— el célebre dicho: "*potuit, decuit, fecit*": "Cum dicere non velit haec non *posse* Christum, proferat quoque quare non *conveniat* velle, ac per hoc *non esse*." *(Liber de Assumptione beatae Mariae V.*, PL. 11, 1148.) Acábese, pues de una vez, en buena hora, de atribuir tal frase a Escoto o a su escuela: Escoto no la empleó *jamás*, y cuando su escuela comenzó a usarla, la frase contaba ya cinco siglos de vida. Al comienzo del siglo XII, el benedictino EADMERO DE CANTERBURY, discípulo de S. Anselmo, hablando de la Inmaculada, escribía: "Potuit, *voluit*, *ergo fecit*." *(De Conceptione S. Mariae*, n. 13, PL. 159, 305.)

modo, a la singular pureza del Hijo o a la universal eficacia de su redención. Pero la Inmaculada Concepción no deroga ni una ni otra cosa. No deroga a la singular pureza del Hijo, puesto que el modo de la concepción de Cristo permanece siempre singularísimo: fué pura y santa por razón de la misma concepción (que fué virginal, por obra del Espíritu Santo), mientras que la concepción de María fué pura y santa, no ya por razón de la misma concepción (ordinaria y no virginal), sino por razón de un singular privilegio. Tampoco deroga la Concepción Inmaculada de María a la universal eficacia de la redención de Cristo, ya que también ella es debida a los méritos de Cristo Redentor, en previsión de los cuales la Virgen SS. fué también redimida, pero lo fué de modo más sublime, con redención preservativa (no liberativa); cosa que, más bien que disminuir, exalta de modo singular la universal eficacia de la redención de Cristo.

C) La Inmaculada Concepción, en tercer lugar, no presenta ninguna repugnancia *por parte del Espíritu Santo,* el cual podía no sólo purificar a la Virgen de la culpa contraída (como lo hizo y hace con todos los demás), sino podía también preservarla de incurrir en la misma culpa.

II.—La Inmaculada Concepción, en segundo lugar, no presenta repugnancia alguna *por parte de la Virgen SS.*

Ella, en efecto, como criatura, está totalmente sujeta al Creador, el cual puede desplegar en Ella la virtud de su poder, siempre que no haya repugnancia en los términos: repugnancia que está completamente desterrada del milagro de la Inmaculada Concepción.

Ni puede decirse que tal privilegio es *totalmente extraordinario.* Lo es y no lo es. Sería totalmente extraordinario para cualquiera de nosotros; pero no es nada extraordinario para la augusta Madre de Dios, la cual constituye un orden por sí, con leyes totalmente propias, bien distintas de las comunes. Lo extraordinario se hace para Ella ordinario.

Tampoco podemos decir que tal privilegio no es necesario, o que sobrepasa todo límite. Sería así para todos los demás, pero no para María. Dios, realmente, le concedió algo mucho más alto: la Maternidad divina. Mientras, en efecto, la Inmaculada Concepción la eleva por encima de los hombres pecadores, la divina Maternidad la eleva por encima de los Ángeles. ¿Qué Angel, en efecto, puede decir, dirigiéndose a Dios: «¡Tú eres mi Hijo! Yo te he engendrado?» Ahora bien, si Dios ha ensalzado a la Virgen SS. por encima de todos los Ángeles, elevándola a la divina Maternidad, con mayor razón debía elevarla por encima de todos los hombres pecadores, preservándola de la culpa original. Si le había dado lo más, era conveniente que le diese también lo menos. Cuando se habla, pues, de María, solamente debe temerse un exceso: la indiferencia del Hijo con respecto a su Madre.

III.—La Inmaculada Concepción, en tercer lugar, no presenta ninguna repugnancia *por parte del género humano.* Aunque en realidad «todos hemos pecado» en Adán (*Rom.* 5, 12), sin embargo el vocablo «todos» no debe necesariamente tomarse con tal universalidad que no admita ninguna excepción. No faltan, por lo demás, en la S. Escritura y en las cartas mismas de S. Pablo, ejemplos en los cuales el vocablo «todos» se toma en sentido no absolutamente universal. No obstante, pues, que la Virgen pertenezca al género humano y descienda de Adán según el modo ordinario, y por eso, no obstante el débito que también Ella tenía de contraer la culpa original, para Ella podía haber una excepción.

Excluída, pues, cualquier repugnancia por parte de Dios, por parte de la Virgen SS. y por parte del género humano, se puede concluir legítimamente: Dios *podía* preservar a María del pecado original mediante una redención preservativa (redención que fué posible, por lo demás, también para todo el género humano). No sólo Dios *podía* preservar a María de la culpa original, sino que era también conveniente que lo hiciese por muchas razones. Veámoslas.

2. Múltiple conveniencia de la Inmaculada Concepción.

Tenemos un triple orden de conveniencias. La Inmaculada Concepción, en efecto, fué conveniente, a su vez, por parte de Dios, por parte de la Virgen SS. y por parte del género humano.

I.—Fué conveniente, ante todo *por parte de Dios,* Padre, Hijo y Espíritu Santo.

A) Fué conveniente *por parte del Padre:*

a) Por razón del propio honor. Él, en efecto, la había elegido *ab aeterno* para *digna* Madre de su Hijo Unigénito. Pero no habría sido, ciertamente, digna Madre de su Hijo Unigénito, a quien Él amó infinitamente, si hubiera tenido la mancha del pecado original, ya que el deshonor de la madre se refleja naturalmente en el hijo, y el deshonor del hijo se refleja naturalmente en el padre. Tanto más que las cosas destinadas al servicio de Dios deben ser santas y puras (*S. Th.*, P. I, q. 36, art. 1, c). «¿Cómo, pues, podemos pensar que Dios, pudiendo dar a su Hijo una Madre noble, preservándola de la culpa, le haya querido dar una madre infecta de pecado, permitiendo que Lucifer pudiera reprocharle el oprobio de haber nacido de una madre esclava suya y enemiga de Dios?» (S. Alfonso, *Obras ascéticas,* vol. II, Le glorie di Maria, p. II, p. 14).

b) La Inmaculada Concepción fué también conveniente por parte del Padre, *por razón de su especial paternidad de María.* Ella, en efecto, es la pri-

mogénita, o sea, la primera entre todos sus hijos: «primogenita ante omnem creaturam» (*Eccli.*, 24, 5). Era, pues, conveniente que nunca, ni siquiera por un instante, esta hija suya primogénita estuviese bajo la potestad del demonio. «Así que —dice con razón S. Alfonso— bien podía decir el Padre Eterno a esta hija suya predilecta "Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias" (*Cant.* II, 2): Hija, entre todas las otras hijas mías, Tú eres como lirio entre las espinas,. ya que aquéllas están todas manchadas por el pecado, pero Tú fuiste siempre inmaculada y siempre amiga» (*S. Alfonso*, l. c., p. 17).

c) La Inmaculada Concepción fué, en fin, conveniente por parte del Padre, *por razón de la semejanza que con Él tuvo María.* El Padre Eterno, en efecto, la asoció a Sí en la generación de su divino Hijo. Consecuentemente debió hacerla, en cuanto es posible, semejante a Sí mismo, pureza por esencia. Habría sido inconveniente que Aquel que había sido eternamente concebido y nacido en un abismo de pureza infinita, cual es el seno del Padre, fuese después concebido y naciese temporalmente en el seno de una madre manchada por la culpa. Semejante al Padre en la generación del Hijo, debía ser también semejante a Él en la pureza, esto es, en una pureza «como no pudiese concebirse mayor, después de la de Dios» (S. ANSELMO, *De conceptu Virg.*, c. 18, PL. 158-451).

B) La Inmaculada Concepción era también conveniente *por parte del Hijo.*

a) *Lo exigía su infinita sabiduría, poder y bondad.* Si, en efecto, Él hubiera elegido una madre indigna de Sí mismo (precisamente por la mancha de la culpa original), lo habría hecho o por defecto de sabiduría (porque no supo) o por defecto de poder (porque no pudo) o por defecto de bondad (porque no quiso). Pero esto no puede decirse: es blasfemia *. Así, pues, Él extendió el poder de su brazo «e hizo grandes cosas» en María desde el comienzo de su personal existencia, preservándola de la culpa original.

b) Exigía la Inmaculada Concepción *su amor filial.* Habiéndola elegido, *ab aeterno*, para Madre, era más que conveniente que Él la crease, en todo y para siempre, digna de su amor de Hijo y sin nada que pudiese interrumpir o debilitar su amor hacia Ella: lo que no se habría verificado si la Virgen SS., aunque fuera por un solo instante, hubiera estado manchada con la culpa original y, por tanto, fuera hija de ira, objeto de odio por parte de Dios.

(*) Lapidariamente lo expresa el epigrama español:

O quiso Dios, y no pudo;
O pudo Dios, y no quiso.
¿Quiso y no pudo? ¡No es Dios!
¿Pudo y no quiso? ¡No es Hijo!
Digan, pues, que pudo y quiso.

(N. de los EE.)

El amor, pues, del Hijo, la protegió y le impidió contraer la culpa original.

c) Exigía la Inmaculada Concepción *el deber que tiene un hijo de honrar a su madre*, según el conocido precepto: «honra a tu padre y a tu madre». El Verbo Encarnado no habría hecho lo necesario al honor debido a su amadísima Madre si, pudiendo preservarla de la suma ignominia del pecado, no lo hubiera hecho. Además: «A todos los demás hijos —observa justamente S. Alfonso— no nos es dado a elegir madre según nuestro gusto; pero si a alguno se le concediera, ¿quién sería aquel que, pudiendo tenerla noble, la quisiese villana?, ¿pudiendo tenerla amiga de Dios, la quisiese enemiga? Si, pues, sólo el Hijo de Dios pudo elegirse madre como le pluguiera, bien debe tenerse por cierto que la eligió cual convenía a un Dios. Así hablaba S. Bernardo: «Nascens de homine Factor hominum talem sibi debuit eligere matrem, qualem se decere sciebat.» Y siendo conveniente a un Dios purísimo tener una madre purísima de toda culpa, tal precisamente se la hizo...» (S. ALFONSO, l. c., p. 17). Por tanto, «así como el Unigénito tiene en el Cielo un Padre que los Serafines proclaman tres veces santo, así debía tener en la tierra una Madre jamás privada del esplendor de la santidad» (Bula *Ineffabilis Deus*).

Tanto más, que Cristo fué segregado de los pecadores, como expresamente proclama S. Pablo: «Segregatus a pecatoribus» (*Hebr.* 7, 26), justamente porque había venido a perdonar el pecado, según observa Sto. Tomás (*S. Th.*, III, q. 4, art. 6, ad. 2). Pero, ¿de qué modo Cristo podría decirse «segregado de los pecadores» si hubiera tenido como Madre una pecadora?

d) Exigía la Inmaculada Concepción *la dignidad, el decoro mismo de Cristo*, ya que «gloria de los hijos son sus padres» y sus madres; consecuentemente, la ignominia de la madre, nacida con su condición de esclava del demonio, se habría reflejado sobre el Hijo, puesto que el Hijo y la madre constituyen una sola persona moral. Por tanto, Dios «la creó tal que pudiese nacer de Ella» (S. PEDRO DAMIANO, *Homil. in Nativ. B. M. V.*, serm. 46, PL. 144, 755).

«No fué oprobioso para Jesús —observa justamente S. Alfonso— oírse llamar por los hebreos hijo de María, por desprecio, como hijo de una pobre mujer: "Nonne mater eius dicitur Maria?" (*Mt.*, 12, 55), puesto que Él venía a la tierra a dar ejemplo de humildad y de paciencia. Pero indudablemente, por el contrario, habría sido un oprobio si hubiese oído al demonio que decía de Él: "Nonne mater eius extitit peccatrix?" «¿Es que acaso Él no ha nacido de una madre pecadora y en un tiempo esclava nuestra?» También habría sido afrentoso que Jesucristo naciese de una mujer deforme o maltrecha en el cuerpo, o endemoniada. Pero ¿cuánto más afrentoso habría sido nacer de una mujer con el alma en un tiempo deforme, es decir, invadida por Lucifer? ¡Ah! ¡Cómo Dios, que es la Sabiduría misma, supo construir cual convenía en la tierra la casa donde habría de habitar: "Sapientia aedificavit sibi domum" (*Prov.* V, I) "Santifica-

vit tabernaculum suum altissimus" (*Ps.* XLV, 5, 6)!» (S. ALFONSO, l. c., p. 23).

Es de fe que el cuerpo del Verbo Encarnado fué formado en el seno purísimo de María por obra del Espíritu Santo. Sentado esto, es difícil, por no decir imposible, concebir cómo la carne de la Virgen, de la cual fué tomada la carne de Cristo, haya estado, aunque sea por un instante, unida a un alma contaminada por la culpa, sujeta al diablo, enemiga de Dios.

C) La Inmaculada Concepción era también conveniente *por parte del Espíritu Santo.*

a) Lo exigía *su calidad de esposo de María.* La Virgen SS., en efecto, según el eterno plan divino, debía ser, no sólo Madre del Verbo, sino también Esposa del Espíritu Santo, al cual había de dar fecundidad *ad extra,* según las palabras del Ángel: «El Espíritu Santo vendrá sobre Ti, etc.». Sentado esto, lo que más estima un esposo es que la pureza de su esposa no haya sufrido el dominio y el ultraje de ningún enemigo suyo, de modo que ningún recuerdo amargo venga a turbar la alegría y la serenidad de las bodas. ¿Por qué no se podrá decir otro tanto del Espíritu Santo con respecto a María?... «Si un pintor excelente —observa S. Alfonso— tuviera que elegir su esposa, bella o deforme, como él mismo pudiera pintarla, ¿con qué diligencia no la pintaría lo más hermosa que pudiese? ¿Quién, pues, puede decir que el Espíritu Santo haya obrado de otro modo con María, que pudiendo Él mismo hacerse esta esposa muy hermosa, como le convenía, no lo haya hecho? No, que así le convenía y así lo ha hecho, como testifica el mismo Señor cuando, alabando a María, le dijo: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te" *(Cant.* IV, 7)» (l. c., p. 29).

b) Exigía la Inmaculada Concepción *la especialísima dilección del Espíritu Santo hacia la Virgen SS., su esposa.* El Espíritu Santo, amor substancial del Padre y del Hijo, «ama a la Virgen más que a todos los demás Santos tomados en conjunto (SUÁREZ, *De Incarn.,* P. II, disp. 18, sect. 4, opera, XVII, Venetiis 1746, p. 154, col. 1), desde el primer instante de la existencia de Ella. Consecuentemente, debió de conceder a la Virgen SS., desde el primer instante de su existencia, una singularísima plenitud de gracia y así preservarla de incurrir en la culpa original.

Todas estas razones de conveniencia por parte de Dios han sido sintetizadas admirablemente por S. Anselmo con las siguientes palabras, reproducidas y oportunamente ampliadas en la Bula *Ineffabilis:* «Y en verdad era convenientísimo que siempre refulgiese adornada de esplendores de perfectísima santidad, y que del todo inmune de la mancha de la culpa original, obtuviese un amplísimo triunfo sobre la antigua serpiente una tan venerable Madre, a la cual Dios Padre dispuso dar a su único Hijo, a quien ama como a Sí mismo, engendrado de su corazón igual a Sí, de tal modo que naturalmente fuese uno y el mismo

Hijo común de Dios Padre y de la Virgen, y a la que el mismo Hijo determinó hacer substancialmente su Madre y de la cual el Espíritu Santo quiso e hizo que fuese concebido y naciese Aquel de quien Él mismo procede.

Son razones de conveniencia, es verdad. Pero no se trata de una simple conveniencia, cuyo opuesto no es «inconveniente», sino de una conveniencia cuyo opuesto es «inconveniente». Y sabemos que en Dios —según la célebre expresión de S. Anselmo— al mínimo inconveniente sigue el imposible [66].

II. — La Inmaculada Concepción fué también conveniente, en segundo lugar, *por parte de María.* Todos los principios mariológicos reclaman tal privilegio.

A) Lo exigía *su misión de Madre del Creador.* La Virgen SS., en efecto, fué el barro del cual fué formado el segundo Adán. Era conveniente que este barro igualase en pureza al barro del que fué formado el primer Adán. Además: cada árbol se conoce por su fruto: si fué inmaculado el fruto, o sea, Cristo, debía ser inmaculado también el árbol que lo produjo, o sea, la Virgen SS. «Tal, pues, el Cordero —argumenta un piadoso autor— como la madre del Cordero; de la pura, Aquel que es puro; de la Virgen, Aquel que es incorrupto... Puesto que cada árbol se conoce por su fruto» *(De Verbo Inc. Collationes seu Disputationes tres,* Coll. 3, entre las obras de Hugo de S. Víctor, PL. 177, 321). Y el mismo piadoso autor exclama: ¡Oh digna de Aquel que es digno, oh bella de Aquel que es bello, oh pura de Aquel que es incorrupto, oh excelsa del Altísimo!» [67].

B) Exigía la Inmaculada Concepción, *su misión de Madre de las criaturas,* y particularmente de Corredentora del género humano.

La Virgen SS., en efecto, según el eterno plan divino, debía ser la segunda Eva, la cual, con el segundo Adán, Cristo, debía regenerar la humanidad, reparando la prevaricación del primer Adán y de la primera Eva, reconciliando al género humano con Dios, ofendido por la culpa, y liberándolo de la esclavitud del demonio por el cual había sido vencido. Pero es evidente que, a fin de que la Virgen SS., cual nueva Eva, pudiese repárar el fallo de la antigua, no debía estar sujeta Ella misma a la prevaricación original. Para vencer al demonio era necesario que Ella nunca fuese vencida por él. Para liberar a los demás de la esclavitud del demonio, era necesario que Ella misma no fuese nunca esclava del mismo. Para regenerar a los demás a la vida sobrenatural de la gracia, era necesario que Ella no hubiese estado jamás privada de la gracia.

(66) "In Deo ad quodlibet parvum inconveniens, sequitur impossibilitas." *(Cun Deus homo,* I, 10, PL. 158, 375.)

(67) "O digna digni, formosa pulchri, munda incorrupti, excelsa Altissimi." *(Sermo de Assumptione B. Virg.,* en las obras de Hugo de S. Víctor, PL. 177, 1212.)

Como Correndetora, pues, la Virgen SS. debía estar exenta de la culpa original. Esta razón es de una eficacia singularísima.

C) Exigía la Inmaculada Concepción, *su dignidad de Reina de los Ángeles y de los Santos*, dignidad que se deriva de su singular misión de Madre del Creador y de las criaturas. «Dios —dice Eadmero— conservó inmunes de la culpa a los Ángeles buenos, mientras los otros se manchaban con ella; ¿y no habría podido conservar a su futura Madre inmune de pecados ajenos? Con propósito eterno había establecido hacerla superior a los Ángeles, su reina y Señora, ¿y ahora la haría inferior, del número de todos los demás pecadores?» [68]. Sería, sin duda, cosa inconveniente que los Ángeles obsequiasen como su reina a quien, aunque fuera por un brevísimo instante de tiempo, hubiese estado sujeta a los Ángeles infieles.

D) Exigían la Inmaculada Concepción *los principios fundamentales secundarios de la Mariología*, es decir: el principio de singularidad o trascendencia, el principio de conveniencia, el principio de eminencia y el principio de analogía o semejanza con Cristo.

a) Exigía tan insigne privilegio *el principio de singularidad o trascendencia*. Investida, en efecto, de una misión singular (la misión de Madre del Creador y de las criaturas), debía ser ornada de privilegios singulares. Entre éstos debía figurar en primer lugar el de la Inmaculada Concepción, o sea, la excepción de la ley común de contraer el pecado original. Tanto más, que no pocos de los singulares privilegios con que fué investida María tienen su raíz profunda en el singularísimo privilegio de su Inmaculada Concepción. Por ejemplo, si Ella no sintió jamás el fastidioso estímulo de la carne rebelde; si su alma no fué jamás ofuscada ni siquiera por la más mínima sombra de culpa; si su maternidad fué sin dolor, si su cuerpo virginal no conoció la corrupción del sepulcro, etcétera, todo esto se debe, como efecto a su causa, al insigne privilegio de la Inmaculada Concepción. Se sabe, efectivamente, que la concupiscencia o estímulo de la carne, la común fragilidad de los pecadores, los dolores de la maternidad, la corrupción del sepulcro, etc., son tristes efectos del pecado original. No podrá negarse, pues, de ningún modo, a María, el singular privilegio de la Inmaculada Concepción. Tanto más, que su dignidad, de orden incomparablemente superior a la de Jeremías y el Bautista, nos autoriza a pensar que si ellos fueron santificados antes de su nacimiento, era bien justo que la Virgen SS. fuese santificada desde el primer instante de su personal existencia.

(68) "Angelos, aliis peccantibus, a peccatis servavit, et feminam matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non voluit? In aeternitate consilii fixum statuit eam dominatricem et reginam fore angelorum et nunc inferiorem gratiam angelis nactam, in consortium peccatorum conceptam esse credemus? *(Tract. de Conceptione S.* Mariae, n. 13 Edic. Thurston y Slater Freiburg in B., 1904, p. 16.)

Se debe observar, además, que la inmunidad de la culpa original parece como parte integrante de aquel océano de gracia que constituye la santidad de María. Que, al contrario, todos los demás privilegios concedidos a la Virgen vendrían a quedar como ofuscados y a perder su divino fulgor con la culpa original. Realzó muy agudamente este punto el P. Segneri: «El pecado original —dice— es mancha de origen, la cual habría ofuscado, no sé cómo, en la Virgen, todas las glorias subsiguientes. Por lo cual, aun después que Ella hubiese llegado al grado más excelso que ninguna pura criatura posea en el orden de la gracia, se le habrían podido recordar los principios innobles, y reprocharle su infeliz origen. ¿Y cómo su grandeza no perdería lustre con esta mancha? Supóngase que hubiera sido concebida en pecado y luego se me dijera: ¿qué se afirma de Ella? ¿Qué es la reina del cielo? Sí, pero antes fué súbdita del infierno. ¿Que es abogada de los pecadores? Sí, pero antes fué su compañera en el pecado. ¿Que Ella es Madre del Verbo? Pero también es cierto que antes fué su enemiga. La desposó el Espíritu Santo, pero antes, ¿no la sujetó el tirano infernal? La adoptó el Padre, ¿pero antes no la poseyó el ladrón del Averno? Decid cuanto sepáis: si la Virgen fué de origen infecto, basta esta su primera ignominia para ofuscar todas las subsiguientes prerrogativas» *(Paneg. de la Inmac. Conc.)*.

b) Exigía tal privilegio *el principio de conveniencia.* Son, efectivamente, múltiples, como hemos visto y como estamos viendo todavía, las conveniencias de tan insigne privilegio, ya sea de parte de Dios, ya de la misma Virgen, ya del género humano; conveniencias cuyo contrario es inconveniente. Si la Maternidad divina exigía la perfecta virginidad del cuerpo, con mayor razón debía exigir la perfecta virginidad del alma.

c) Exigía tal privilegio *el principio de eminencia* sobre todos los demás Santos y sobre la misma Iglesia. Y en efecto, lo que fué concedido a los demás Santos, no puede negarse a la Reina de los Santos. Ahora bien, todos sabemos cómo Adán y Eva y los Ángeles fueron creados en gracia. Otro tanto, pues, también, y con mayor razón, debe poder decirse de María; porque la gracia y la santidad de María fué superior, desde el comienzo de su existencia, a la de todos los Santos y Ángeles reunidos. La Iglesia (con la cual, por los Padres y por la Liturgia, es, no pocas veces, comparada la Virgen a causa de la evidente analogía que hay entre ellas), por especial predilección de Cristo, es siempre «Santa e Inmaculada» *(Ephes.*, 5, 27). También la Virgen SS., pues, debía ser, desde su concepción, santa e inmaculada.

d) Exigía tal privilegio *el principio de analogía o de semejanza con Cristo.* En fuerza de su misión de Madre y de compañera del Hombre-Dios, hubo siempre entre la Virgen SS. y Él una semejanza perfecta. Pero tal semejanza habría sido destruída si la Virgen, aunque fuera por un solo instante, hubiera estado sujeta a la culpa original.

III. — El privilegio de la Inmaculada Concepción fué también conveniente, en fin, *por parte del género humano.*

A) Exigía tal privilegio *el decoro y la gloria del género humano.* Era, en efecto, conveniente para el decoro y la gloria del género humano que fuese dotada de perfecta y perenne inocencia y nunca esclava del demonio, no sólo *una naturaleza humana creada* (como fué la de Cristo), sino también *una persona humana creada* (como fué la Virgen SS.). Además, la gloria de la Madre se refleja sobre los hijos. La gloria de la Reina se refleja sobre los súbditos. Y la Virgen, ¿no es acaso la Madre y la Reina de todo el género humano...? Justamente, pues, la Iglesia, dirigiéndose a la Inmaculada, canta: «Tú gloria de Jerusalén, Tú alegría de Israel, Tú honra de nuestro pueblo».

B) Exigía tal privilegio *la utilidad del género humano.* Por este privilegio, efectivamente, la humanidad ha reconquistado el sentido de su dignidad y ha recibido un fuerte empuje para progresar en los caminos de la civilización [69]. Era, pues, *conveniente* por muchas razones, que Dios preservase a la Virgen SS. del pecado original: «Decuit». Estas razones de conveniencia son de tal fuerza, que el mismo Mons. Tizzani, que se mostró siempre contrario a la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, no dudó en escribir: «Los argumentos teológicos, o sea, de congruencia, son para mí tales y tantos, que bastan a persuadirme de que verdaderamente María fué concebida sin pecado original» (Cfr. SARDI, o c., vol. 1, p. 713).

* * *

¡Cuán distinta es nuestra suerte de la de María! Ella, la Inmaculada; nosotros, los manchados; Ella, siempre amiga de Dios; nosotros, nacidos enemigos de Dios. Mas si no pudimos parecernos a la Virgen SS. en el primer instante de la existencia, podemos al menos asemejarnos —como nos hace rogar la Iglesia— en el último instante, «puros y dispuestos a subir a las estrellas».

(69) Cfr. ANIVITTI, *Dei vantaggi che il culto dell'Immacolata Concezione ha recato alla scienza, alla letteratura, all'arte, alla civiltà* Roma, 1948.

Capítulo II

PLENITUD DE LA GRACIA DE MARÍA SS.

Preliminares.

1. El aspecto positivo de la santificación de María SS.

La Inmaculada Concepción no es un solo misterio: es una floración de misterios; no es una flor: es una corona de flores.

En el primer instante de la vida terrena de María SS., además del aspecto negativo de la santidad (la inmunidad de pecado), hay que considerar también el aspecto positivo (la infusión de la gracia), ya que estos dos aspectos, en el presente estado de elevación al orden sobrenatural, están de tal manera unidos que no puede existir el uno sin el otro (donde no está el pecado, necesariamente está la gracia, y si no existe la gracia, existe necesariamente el pecado, que no es otra cosa que la privación de la gracia de Dios). La Virgen SS., por tanto, en el primer instante de su existencia personal, por el mismo hecho de estar inmune del pecado original, tuvo la gracia, en la medida conveniente a la futura Madre de Dios, y, por tanto, con relativa plenitud. Con el nombre de gracia entendemos aquí, evidentemente, el organismo total de la vida sobrenatural, organismo que consta de la *gracia santificante,* como de una nueva naturaleza; de la *virtud infusa,* como de una nueva facultad necesaria para el ejercicio de las funciones de la vida sobrenatural, y de *los dones del Espíritu Santo,* como de unos hábitos sobrenaturales, con los que el alma se hace dócil a los impulsos del Espíritu Santo.

2. Cuatro cuestiones.

Esto supuesto, surgen cuatro cuestiones de no pequeño interés acerca de la gracia que recibió la Virgen SS. en aquel primer instante. Primera: ¿Con qué abundancia infundió Dios la gracia a la Virgen SS. al ser santificada en su primer instante? Segunda: ¿De qué manera fué santificada la Virgen SS. en aquel

momento: inconscientemente (como los niños) o conscientemente, mediante el uso infuso de la razón? Tercera: ¿De qué manera se le infundió la razón y cómo obró en aquel primer instante de su existencia? Cuarta: ¿Cuáles fueron las consecuencias derivadas de aquel anticipado uso de razón?

ART. 1. — CON QUÉ ABUNDANCIA RECIBIÓ MARÍA SS. LA GRACIA EN EL PRIMER INSTANTE DE SU EXISTENCIA

Comencemos por la *primera cuestión*. Decimos: «La Virgen SS., en el primer instante de su personal existencia, tuvo una gracia superior a la de todas las otras criaturas juntas», de tal manera, que alcanzó en aquel primer instante «la plenitud de la edad» de Cristo *(Eph.*, 4, 13).

LA GRACIA INICIAL DE MARÍA SS. SUPERÓ LA GRACIA FINAL DE TODOS LOS OTROS SANTOS JUNTOS.

Para comprender la medida de la gracia inicial de María SS., los teólogos suelen compararla a la de los otros Santos, considerados, bien sea singularmente, bien colectivamente. Todos están de acuerdo en admitir que la gracia *inicial* de la Virgen SS. superó no sólo la gracia inicial, sino también la gracia final de cualquier Ángel o Santo: es algo más claro que la luz del sol. De la misma manera convienen, por lo común, los teólogos en admitir que la gracia *inicial* de la Virgen SS. superó la gracia *inicial* de todos los Ángeles y Santos juntos. No están, sin embargo, de acuerdo cuando tratan de determinar si la gracia inicial de la Virgen SS. superó también, además de la gracia inicial, la gracia final de todas las criaturas (Ángeles y Santos). Responden afirmativamente la mayor parte (entre ellos, Contenson, S. Alfonso M.ª de Ligorio, S. Juan Eudes, Bartolomé de los Ríos, Vázquez, De Rhodes, Billuart, Sedlmayr, Vega, Billot, Hugon, Janssens, Tanquerey, Godts, Campana, Dourche, Neubert, Garrigou-Lagrange, Alastruey, Dillenschneider, etc.). Unos cuantos antiguos (entre ellos, Gerson, Totato, Muratori, Raynaud), o modernos (Terrien, Card. Lépicier, Baudiment [1]) responden negativamente. La cuestión se ha discutido con calor

(1) *De quelques outrances de la théologie contemporaine*, en "L'Année Théologique", 4 [1943], p. 105-115. El P. E. VADEBONCOEUR, C. SS. R., ha respondido egregiamente a Baudiment con el artículo *Quelle est cette outrance?*, en "Rev. de l'Université d'Ottawa", 16 [1946], p. 209-226.

hace algunos años, entre el CARD. LÉPICIER (con su obra *De Maria nunquam satis)* y el P. GODTS (con su obra *La sainteté initiale de l'Immaculée*, 1904).

La sentencia afirmativa, a la que nos unimos, tiene un sólido fundamento en el Magisterio y en la razón teológica.

2. ARGUMENTOS DE LA TESIS.

Comencemos por el Magisterio de la Iglesia. En la Bula *Ineffabilis Deus* se lee: «El Dios inefable, cuyos caminos son la misericordia y la verdad, cuyo querer es omnipotente, y cuya sabiduría llega poderosamente de un extremo a otro y dispone suavemente todas las cosas; habiendo previsto desde toda la eternidad la tristísima ruina de todo el género humano por la transgresión de Adán, y habiendo decretado en el oculto misterio de los siglos realizar, con un más oculto sacramento, la primera obra de su bondad por medio de la Encarnación del Verbo, a fin de que el hombre, arrastrado a la culpa por engaño de la maldad diabólica, no pereciese, contra su misericordioso propósito, y la caída del primer Adán se reparase más felizmente en el segundo; *desde el principio* y antes de todos los siglos eligió y preparó a su Hijo Unigénito una Madre, de la cual, habiéndose encarnado en Ella, viniese a nacer en la feliz plenitud de los tiempos, y tanto la amó que, con un particularísimo afecto, se agrada en Ella sola más que en todos los otros seres creados. Por lo cual, la enriqueció tan admirablemente *sobre todos los espíritus angélicos y sobre todos los Santos,* con tal abundancia de gracias celestiales del tesoro de la divinidad, que, inmune siempre de toda mancha de culpa, hermosísima y perfectísima, *tuvo una plenitud de inocencia y de santidad* que mayor nada puede concebirse después de Dios, y que ninguno, fuera de Dios, puede alcanzar con su pensamiento» *(Coll. Lac.,* 6, 536). El Pontífice habla aquí del primer instante de la existencia de la Virgen. Ya que, por medio de aquella «abundancia de gracias celestiales», trata de probar la misma Inmaculada Concepción. Parece por consiguiente, que expresa de una manera implícita nuestra misma sentencia.

Esto mismo parece que inculca León XIII en la Encíclica *Magnae Dei Matris*: «Acudir a María es acudir a la Madre de la Misericordia, que de tal manera nos es favorable que rápidamente y con su mejor voluntad nos socorre siempre en todas nuestras necesidades, especialmente en las del alma, y derrama sobre nosotros *los tesoros de aquella gracia de que Dios la colmó con plenitud desde el principio de su existencia,* para que fuese digna Madre suya. Y es ésta, entre otras muchas prerrogativas, una muy especial que eleva grandemente a la SS. Virgen *sobre todos los hombres y los Ángeles* y la avecina a Jesucristo» *(Acta Ap. Sed..* 25, 141).

A la autoridad del Magisterio ordinario de la Iglesia se une la razón teológica. Esta abundancia de gracia inicial parece pedirla el principio primario de toda la Mariología, es decir, la Maternidad universal, del Creador y de las criaturas.

La requiere, ante todo, su Maternidad respecto al Creador. La gracia es proporcionada a tres cosas: a la dignidad, al amor de Dios y a la proximidad a Él. Ahora bien, estas tres cosas requerían que la gracia inicial de la Virgen SS. superase a la gracia final de todas las criaturas angélicas o humanas.

La gracia, en primer lugar, es proporcionada a la dignidad: una, en efecto, es la dignidad de Madre de Dios, y por consiguiente, de Reina del universo, y otra la dignidad de los hijos y los súbditos. La dignidad de Madre de Dios es tal, que alcanza una cierta infinitud, es decir, es moralmente infinita, mientras que la dignidad de los hijos y súbditos de Dios, por muy grande que sea, es siempre limitada, finita. Esto supuesto, es fácil comprender cómo la gracia final de todas las criaturas juntas (Ángeles y Santos) no hubiese sido realmente una preparación idónea para una dignidad tan extraordinaria, moralmente infinita. De donde se sigue que la gracia inicial de María SS., con la cual se disponía, aunque fuese remotamente, a su casi infinita dignidad de Madre de Dios, debió superar la gracia final de todos los Ángeles y Santos juntos.

La gracia es, en segundo lugar, proporcionada *al amor de Dios*, ya que es efecto de tal amor [2]. Esto supuesto, es fácil comprender cómo amaría Dios a María SS. desde el primer instante de su personal existencia: bastante más que a todas las otras criaturas juntas al término de su vida. Amaba a las otras criaturas como a sus siervas, mientras que a María SS. la amaba, por el contrario, desde su primer instante, como a su futura Madre.

La gracia, en tercer lugar, es proporcionada a la mayor o menor *proximidad* del sujeto que la recibe, al principio o fuente de la que se deriva. «Cuanto más se aproxima una cosa a su principio, tanto más participa de su efecto.»[3] Ahora bien, la Virgen SS., desde el principio de su existencia, estuvo más cerca de Dios, principio de la gracia, que todas las otras criaturas juntas al final de su vida, estando como estaba destinada desde aquel primer instante (y aun antes, *ab aeterno)* a ser su Madre y a pertenecer, por consiguiente, al mismo orden hipostático. De donde se sigue que también por esta razón la gracia inicial de María SS. debió superar la gracia final de todas las criaturas juntas.

Pero, además de tener un sólido fundamento en la Maternidad física del Creador, nuestra sentencia se apoya también en la Maternidad espiritual de to-

(2) "Illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia." *(S. Th.*, I, q. 20 a. 4, ad 4.) "Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei maius bonum velle; voluntas enim Dei est causa bonitatis." *(Ibid.)*

(3) "Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii." *(S. Th.*, III, q. 27, a. 5.)

das las criaturas, Ángeles y hombres. En efecto, la que estaba destinada desde el primer instante de su existencia a comunicar la vida sobrenatural de la gracia a todas las criaturas, Ángeles y hombres, debía superar, desde aquel primer instante, la gracia de todos.

También la *Mediación universal y la Realeza* —consecuencias inmediatas de la Maternidad universal— dan una sólida base a la sentencia. Efectivamente: De la Mediación universal de la Virgen SS. se derivan sobre todas las criaturas, ya sean Ángeles u hombres, todos los bienes de gracia que han recibido. De donde se sigue, que la Virgen SS. debe tener, desde el primer instante de su existencia, una gracia superior a la gracia final de todas las otras criaturas, ya que desde aquel primer instante estuvo destinada a la Mediación universal.

En virtud de la Realeza universal, a la que fué destinada desde el primer instante de su existencia, la Virgen debió tener tal plenitud de gracia que superase la de todas las otras criaturas que le habían de estar sujetas.

En vano se objetará que tal abundancia de gracia «no tiene ningún significado», ya que la gracia, por pertenecer a la categoría de la cualidad y no de la cantidad, no puede sumarse[4]. Hay, efectivamente, una doble cantidad: cantidad de volumen *(quantitas dimensiva)* y cantidad de virtud *(quantitas virtutis)*. Así, cuando se dice que una cosa es más o menos cálida, se trata, evidentemente, de una cantidad de virtud (es decir, de una naturaleza o forma más o menos perfecta) y no de una cantidad de volumen *(S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad. 1). Hecha esta división, se vé claramente que no pertenece la gracia a una cantidad de volumen o dimensiva, sino a una cantidad de virtud. Se da, efectivamente, según Sto. Tomás, una doble plenitud de gracia: intensiva y extensiva (Ibid.). Ahora bien, la cantidad virtual de la gracia conferida a la Virgen Santísima desde el primer instante de su existencia pudo superar, lo mismo intensiva que extensivamente, la cantidad virtual de la gracia conferida a todas las otras criaturas juntas. En virtud de esta singular plenitud de gracia, la Virgen SS. «ejercitó las obras de todas las virtudes», mientras que «los otros Santos —dice Sto. Tomás— ejercitaron solamente algunas especiales» *(Op.*, 6, ed. Vivés, t. 27, p. 200).

A quien objetase que si la Virgen SS. recibió, en efecto, desde el primer instante de su existencia tal plenitud de gracia, habría que excluir todo ulterior progreso en la misma, se le puede responder que toda gracia, por muy grande que sea, es siempre susceptible de incremento, puesto que no es sino una limitada participación finita de la ilimitada e infinita naturaleza divina. La plenitud de gracia propia de Cristo fué muy diversa de la plenitud de gracia propia de María. Efectivamente, mientras la gracia de Cristo era la de un

(4) Así lo ha objetado Baudiment, en el artículo citado, pág. 105.

comprensor (es decir, uno que goza permanentemente de la visión beatífica), la gracia de María SS. era la de un viador (es decir, uno que tiende a la permanente visión beatífica). De donde se sigue que si bien la gracia de Cristo no podía aumentar, la gracia de María podía crecer continuamente, y de hecho, creció continuamente desde el primero al último instante de su existencia terrena, desde la Concepción a la Asunción, ya fuese mediante sus buenas obras, por el mérito, ya mediante los sacramentos (el Bautismo y la Eucaristía). Se nos podría preguntar: ¿Cuándo, precisamente, comenzó el mérito de la Virgen SS.? La respuesta a esta pregunta depende de la solución que demos a la segunda cuestión.

ART. 2.—LA VIRGEN SS. EN EL PRIMER INSTANTE DE SU EXISTENCIA, AL RECIBIR LA GRACIA, GOZÓ PROBABLEMENTE DEL USO DE LA RAZÓN [5]

1. EL SIGNIFICADO DE ESTA CUESTIÓN.

¿Fué la Virgen SS., en el primer momento de su Concepción, santificada inconscientemente (como los niños) o conscientemente (como los adultos) mediante el uso prodigioso de razón? En otras palabras: ¿Se dispuso la Virgen SS. a la propia santificación mediante actos propios de fe, de esperanza y de caridad...? Hay que advertir que no tenemos ningún documento explícito del Magisterio Eclesiástico ni de la S. Escritura o de la Tradición patrística que nos autorice a admitir en la Virgen SS. este hecho extraordinario. Sólo nos queda, por consiguiente, para decidir esta cuestión, el recurso a la doctrina de los teólogos. Entre ellos hay quienes lo niegan y quienes lo afirman. Expongamos, pues, brevemente la sentencia y los argumentos de cada uno de estos grupos.

2. VARIEDAD DE SENTENCIAS.

Negaron el uso de la razón a la SS. Virgen en el primer instante de su existencia Sto. Tomás de Aquino (según algunos) [6], Capreolo, Juan Gerson, Ludovico Antonio Muratori, Pohle-Gierens y el P. Synave, O. P. Gerson llega a

(5) Se puede encontrar una explanación de este difícil e importante problema en el volumen del P. ALEJO MARTINELLI, O. F. M., titulado: *De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis.* Romae, Academia Mariana, 1950. (Bibl. Imm. Concept.—Textus et Disquisitiones, n. 2.)

(6) Se disputa sobre el pensamiento genuino de Sto. Tomás: si excluye únicamente el uso *permanente* de la razón o también el *transeúnte.*

fecta; la cual no puede ser, en realidad, una santificación *inconsciente*, que es, por sí misma, esencialmente imperfecta.

También tiene alguna fuerza el principio de *analogía* o semejanza entre Cristo y María. Como Cristo desde el primer instante de su concepción (y también después de ella) tuvo el uso de la razón, así fué conveniente que María SS., en virtud del principio de analogía, tuviese ese uso de razón desde el primer instante de su Concepción (y también después de ella). Con ello no se quita nada a Jesucristo —como quería Sto. Tomás—, cuyo uso de razón fué un «privilegio especial», ya que, al concederse a María ese mismo privilegio por los méritos de su divino Hijo, lejos de disminuir, aumenta la gloria de Éste. No se puede, pues, dejar de conceder una sólida probabilidad a nuestra sentencia, y quizá también una *certeza teológica*, como quieren algunos, particularmente por el hecho de que, durante varios siglos, viene siendo la *sentencia común de los teólogos.*

ART. 3.—DE QUÉ MANERA SE INFUNDIÓ Y ACTUÓ EL USO DE RAZÓN EN LA SS. VIRGEN DESDE EL PRIMER INSTANTE DE SU CONCEPCIÓN

1. VARIEDAD DE SENTENCIAS.

La razón de esta tercera cuestión es evidente: después de establecer el *hecho* del uso de razón en María SS. en el primer instante de su existencia, pasamos a investigar la *naturaleza* de este hecho: de qué manera le fué comunicado aquel admirable uso de razón y de qué manera actuó en su primer instante. Todos convienen en admitir que el uso de razón, de que gozó en aquel momento la Virgen SS., requiere *una intervención directa por parte de Dios*, en virtud de la cual el entendimiento de la Virgen, iluminado sobrenaturalmente, fué capaz de realizar los actos propios del entendimiento y de la voluntad, ya que no le era posible (por la imperfección de su cuerpo y por la falta de las operaraciones de los sentidos internos y externos), realizar por sí misma, naturalmente, estos actos. Pero no están de acuerdo los teólogos al determinar la *naturaleza* de esta directa intervención divina en el entendimiento de María. Se da, efectivamente, un triple género de ciencia: *la ciencia de los bienaventurados* (que consiste en la clara e inmediata visión de la esencia divina y de todo lo que en ella se contiene); *la ciencia adquirida* (la ordinaria) y la *infusa*, es decir, la concedida por Dios por medio de la especie inteligible que Él da al alma de una manera sobrenatural. Esta ciencia *infusa* puede dividirse en ciencia *in-*

infusa per se y *per accidens*. La primera es totalmente independiente, en su origen y en su uso, de las operaciones de los órganos y de la fantasía (es la ciencia propia de la naturaleza angélica); la segunda es independiente de la fantasía en cuanto al origen, pero no en cuanto al uso (es la ciencia que tuvo Adán en el momento de su creación). Esto supuesto, podemos preguntarnos: ¿Qué género de ciencia hay que admitir en María SS. en el primer instante de su personal existencia? Excluída, por razones obvias, la ciencia *adquirida* (dada la imperfección de los órganos internos y externos), quedan la ciencia de los bienaventurados y la ciencia *infusa*, ya sea *per se* ya *per accidens*. Ahora bien, las opiniones de los teólogos son bastante variadas. Algunos (pocos) admiten en la Virgen SS., en aquel primer instante, la *ciencia de los bienaventurados;* otros, la *infusa per accidens*, y por último, hay quienes (los menos) admiten la ciencia *infusa per se*. Descendamos más a detalles.

Muchos teólogos, desde el s. XV a nuestros días, han admitido que la Virgen SS., en aquel primer instante de su Concepción Inmaculada, gozó, al menos por algunos instantes y por un privilegio especial, de la visión de Dios cara a cara. Así lo sostienen S. Bernardino de Sena (según la interpretación más genuina de sus palabras), Fernando Quirino de Salazar, S. I., Jerónimo de Florencia [9], Juan de Cárdenas, S. I., Francisco de Mendoza, S. I., Juan Bautista Novati, M. I., Lorenzo Kreaytter, O. S. B., Luis Novarini, Francisco Sierra, O. F. M., Juan María Zamoro, O. F. M. Cap., Buenaventura Belluto, O. F. M. Conv., Silvestre de Saavedra, O. d. M., Lorenzo Crisógono Dalmau, S. I., Andrés Pedro Ramírez, S. I., Pedro Coursier, S. I., Francisco Poiré, S. I., Bartolomé de los Ríos, O. E. S. A., Justino Miechow, O. P., Tomás Francisco de Urrutigoiti, O. F. M., Miguel Ángel de Bibbiena, O. F. M., Carlos del Moral, O. F. M., Santiago Salvio Bonaccorsi, etc. (Cfr. MARTINELLI, o. c., pp. 67 s.). En apoyo de esta sentencia suelen aducirse cuatro principios mariológicos: el de singularidad, el de eminencia, el de analogía y el de conveniencia.

En virtud del principio de *singularidad*, no perece impropio de la Virgen SS., destinada a una misión singularísima, este singular privilegio que no

(9) Refiere SALAZAR (*Pro Immaculatae Deiparae Virginis Conceptione Defensio*, p. 82, n. 55, 282 a) que Jerónimo de Florencia, predicador real, sostuvo "audazmente", pero "de una manera bastante sólida y piadosa", esta sentencia en un discurso que tuvo en Toledo, en presencia del Rey Católico, del Cardenal Sandoval, Arzobispo de Toledo y presidente de la Inquisición, de varones doctísimos y de un gran concurso del pueblo. Todos "pro communi studio erga Virginem", acogieron con mucha benevolencia su opinión. Tanto es así, que fueron muchos los que, siguiendo su ejemplo, se tomaron la libertad de sostener y de divulgar en escritos o en la predicación aquella sentencia. En el espacio de pocos años se hizo común en la enseñanza desde los púlpitos y fué objeto de discusión en las escuelas y academias públicas.

nos atreveríamos a atribuir a ninguna otra criatura por muy eminente que fuese.

En virtud del principio de *eminencia*, si este privilegio se ha concedido, según la sentencia más común, a Moisés y a S. Pablo, no se puede negar a María SS. [10]. «Los ojos de su espíritu —dice S. Lorenzo de Brindis— ¿no fueron más puros que los de Moisés y los de Pablo y que los de todos los Ángeles y espíritus celestiales...?» (ROSCHINI, G., *La Mariologia di S. Lorenzo de Brindisi*, Padua, 1951, p. 169). Y S. Bernardino de Sena observa también que «si existiesen tantos Pablos cuantas son las criaturas, no alcanzarían su contemplación [de la esencia divina]: Pablo, efectivamente, fué vaso de elección; la Virgen María fué vaso de la divinidad» [11]. Esto supuesto no pocos de los autores citados admiten que la Virgen SS., además de haber gozado de este privilegio en algunos momentos de su vida (por ejemplo, en su nacimiento, en la Encarnación del Verbo, el nacimiento de Cristo y en su resurrección), gozó también de él en el primer instante de su personal existencia, ya que éste fué (después del instante de la Encarnación del Verbo en su seno) el momento más solemne de su vida.

En virtud del principio de *conveniencia*, se puede decir, con Dionisio el Cartujo, que «si María dió a Dios lo que Ella es» convenía que Dios la diese a entender «lo que Él es» [12]. Si la Virgen SS. —añade S. Lorenzo de Brindis— «fué digna de concebir al Verbo Eterno de Dios, de llevarlo en su seno, de darlo a luz en el mundo, de darle su leche, de hacer con Él verdaderos oficios de

---

(10) De Moisés dice, efectivamente, la S. Escritura: "Hablaba el Señor cara a cara con Moisés—*facie ad faciem*—, como un amigo habla con su amigo" (*Ex.*, 33, 14). S. Pablo dice de sí mismo que fué arrebatado al "tercer cielo" (2 *Cor.*, 12, 2); es decir, al *Paraíso*, "donde oyó estas palabras misteriosas que el hombre no puede expresas" (v. 4). Esto supuesto, nos preguntamos: en estos dos lugares, ¿se habla realmente de una visión clara de la esencia divina? Algunos responden afirmativamente; otros negativamente y otros sostienen como probables ambas sentencias. Entre los primeros se cuentan la mayor parte de los Padres y de los teólogos: S. Agustín, S. Ambrosio, S. Basilio, S. Juan Crisóstomo, Guillermo de Autun, S. Alberto Magno, Alejandro de Hales Sto. Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Escoto; Francisco de Mayronis, O. Min.; Pedro Auréolo, O. Min.; Durando de S. Porciano, O. P.; Juan Capréolo, O. P.; Dionisio el Cartujano, Marsilio de Ingheu; Card. Cayetano, O. P.; Francisco de Silvestris, O. P.; Melchor Cano, O. P.; Juan Viguerio, O. P.; Bartolomé de Medina, O. P.; Domingo de Soto, O. P.; Jerónimo Fasolo, S. I.; Domingo Báñez, O. P.; Juan Pablo Nazari, O. P.; etc. Por la sentencia contraria se cuentan: Maldonado, S. I.; Suárez, S. I.; Vázquez, S. I.; Cornelio a Lapide, S. I.; Agustín Calmet, O. S, B,; Luis Molina, S. I.; Juan Salas, S. I.; etc. Sostienen la probabilidad de las dos sentencias: Gregorio de Valencia, S. I.; Francisco Cumel, O. D. M. (Cfr. MARTINELLI, o. c. p. 72)

(11) "Si essent tot Pauli quot sunt creaturae, non attingerent suum contemplari: nam Paulus vas electionis, Virgo vero Maria fuit vas divinitatis." (Sermo 36, *De amore incarnante*, pars 3, Opera III, ed. *I*, de Haye [Venetiis, 1745], 263 b.)

(12) "Si ipsa dedit Deo quod ipsa est, cur non ei dedisset Deus intellipere quod ipse est?" (*De praeconiis et dignitatibus Mariae*, lib. 2, a. 18, *Op.* XXXV, 524 b.)

Madre, ¿no sería digna de verlo alguna vez *como es en sí?*» (1 *Jn.*, 3, 2). De lo contrario —continúa el Santo— «se la hubiera juzgado digna de recibir de Dios un tesoro, pero no de contemplarlo ni de gozar de su vista».

Por último, en virtud del principio de *analogía* o semejanza con Cristo, a los privilegios concedidos a la sacrosanta Humanidad de Cristo corresponden otros análogos en la Madre de Cristo, salvada siempre la condición diversa de ambos. Ahora bien, es de fe que Cristo, desde el primer instante de su existencia, tuvo la visión beatífica en virtud de la unión hipostática. Se le debía «por naturaleza»; y convenía que se concediese a María «por gracia». En Cristo, porque siendo comprenhensor, esta tal visión beatífica continuó, fué perenne: en María SS., por el contrario, por ser viadora, esta visión fué transitoria y no permanente, como quisieron algunos [13]. De todo lo que llevamos dicho, parece que no se puede negar una sólida probabilidad a esta sentencia.

Otros teólogos (muy pocos) admiten en la Virgen SS., en el primer instante de su existencia, la ciencia *infusa per accidens*. El primero que opinó así parece que fué el P. Gabriel Vázquez, S. I. Según él, en aquel primer instante, Dios debió infundir en la Virgen SS. las especies inteligibles (con las cuales debió de conocer los misterios de la fe), junto con el actual uso de la fantasía, a fin de que el entendimiento pudiese moverse a actuar (*In S. Theol.* I, disp. 174, c. 3, II, 101 b-102 a). A esta sentencia del P. Vázquez se unió Vega. El cual admite también en la Virgen la posibilidad de la ciencia *infusa per se*. El Card. Lépicier, al contrario, niega totalmente, en la Virgen SS. la ciencia *infusa per se* (pues ésta es propia de Cristo y de los Ángeles) y admite la ciencia *infusa per accidens*. Pero como la ciencia *infusa per accidens* depende, en cuanto al uso, de la fantasía, y la fantasía de María, en aquel primer instante de su existencia, no había aún evolucionado suficientemente, Dios, mediante un privilegio, debió de suplir tal insuficiencia por medio del ministerio de los Ángeles, los cuales pueden iluminar a los hombres, fortaleciendo su entendimiento o proponiéndoles las verdades con semejanzas sensibles (*Tractatus de B. V. Maria*, 2 ss.). Lo mismo parece defender el profesor Pedro Parente (*Collectio Theol. Romana, III, De Verbo Incarnato*, ed. 2, Romae, 1946, p. 286).

Esta segunda sentencia nos parece poco probable, ya que multiplica los seres sin necesidad. Para el perfecto ejercicio del uso de la razón son suficientes la especie inteligible *infusa per se* (es decir, la ciencia *infusa per se*), sin que haya que admitir también el uso milagroso de la fantasía (requerido en la ciencia *infusa per accidens*).

(13) Así lo sostienen F. Guerra (*Maiestas Gratiarum*, I, 233 a) y De Urrutigoiti (*Certamen scholasticum pro Delpara*, n. 1248 ss.) Según ellos, la Virgen SS. debió de ser al mismo tiempo comprensora y viadora.

Por último, otros teólogos (el mayor número de ellos) admiten que la Virgen SS., en aquel primer instante de su existencia, tuvo el uso de razón mediante la ciencia *infusa per se*. Esta sentencia, que sostuvo Suárez como «muy verosímil» y «probabilísima» (*De Mysteriis*, disp. 19, sect. 3, n. 3, 302 b), la siguen muchos teólogos antiguos y modernos, entre los que podemos citar a Novati, Salazar, De Rhodes, De los Ríos, Guerra, Urrutigoiti, De Convelt, Spinelli, Raynaud, Sedlmayr, S. Francisco de Sales, S. Alfonso M.ª de Ligorio, Mazzola, Terrien, Hugon, De la Broise, Dublanchy, D'Alés, Sauvé, Dourche, Alastruey, Lhuomenau, Garrigou-Lagrange, Gorrino Keuppens, Plesis, etc., etc. (MARTINELLI, o. c., pp. 77 ss.).

Esta ciencia era posible en aquel primer instante, ya que Dios podía derogar la ley ordinaria del conocimiento humano (mediante la fantasía) y conceder al entendimiento de la Virgen, en aquel primer instante (por la imperfección de sus órganos), el mismo modo de entender que concede a las almas separadas del cuerpo y también a las almas privilegiadas en la vida contemplativa [14]. También Cristo fué dotado desde el primer instante de su concepción en el seno purísimo de María con esta ciencia *infusa per se*. En virtud de los principios de eminencia y de analogía, se pueden reivindicar para la SS. Virgen, en aquel primer instante de su existencia, la ciencia *infusa per se*, completamente independiente del uso de los órganos y de la fantasía, lo mismo en el origen que en el uso. Como esta ciencia *infusa per se* la concede Dios a modo de hábito, no se pierde [15], y, por tanto, perduró en la Virgen SS. durante todo el tiempo de su infancia. En virtud de esta ciencia infusa, aún durante el sueño, pudo ocuparse muy bien en la contemplación y el amor de Dios, mereciendo y creciendo así continuamente en la gracia. Pudo, por otra parte, ejercitarse también continuamente en la contemplación de Dios y de las cosas divinas sin experimentar la más mínima fatiga. Por consiguiente, mientras exteriormente, en apariencia, parecía una niña como todas las demás, en realidad, era completamente distinta.

2. EXTENSIÓN DE LA CIENCIA INFUSA EN MARÍA SS.

Suelen investigar ulteriormente los teólogos acerca de la extensión que debió tener la ciencia infundida por Dios a la Virgen SS. en el primer instante de su existencia. Todos están de acuerdo en admitir que, en general, esta cien-

(14) MARÉCHAL I., S. I., *Sur les cimes de l'oraison*, en "Nouvelle Revue Théol.", 56 [1929], 107-127, 177-206.—Cfr. también S. TERESA, *Vida*, c. 27 *(Obras completas* Madrid, 1942], p. 107, c. 108 a.) *Castillo interior, Moradas*, VII, c. 1, l. c., 409 *a, b)*.

(15) Excepto en el caso de quo Dios la retire; lo cual difícilmente se puede conciliar con la munificencia de Dios respecto a su SS. Madre.

cia debió extenderse al conocimiento de todas aquellas cosas que convenían a la futura Madre de Dios. Sin embargo, no lo están al determinar, concretamente, cuáles eran las cosas cuyo conocimiento era necesario, útil o conveniente a la Virgen SS. en aquel momento.

Admiten algunos que la Virgen SS. tuvo, desde aquel primer instante, un conocimiento claro y distinto de todas las ciencias, sean naturales (gramática, dialéctica, física, metafísica), sean sobrenaturales (Teología, etc.) y de todas las artes (retórica, poesía, artes mecánicas, económicas y jurídicas, etc.). Así lo sostienen S. Bernardino de Sena [16], Menez de Silva, O. F. M., Zamoro, O. F. M. Cap., Vega, etc. (Cfr. MARTINELLI, o. c., p. 88).—Otros, un poco más moderados, restringen esta ciencia a las cosas sobrenaturales y a las naturales cuyas especies pueden proponerse al entendimiento sin la cooperación de la fantasía y los sentidos internos (por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza angélica, del alma racional, de los futuros necesarios, etc.). Así lo defienden Guerra, De Urrutigoiti, De Rhodes, Maynard, etc. (o. c., p. 89).—Otros, por último, más moderados aún, restringen esta ciencia únicamente a las cosas sobrenaturales de la fe en orden a la propia santificación. Así, Suárez, Saavedra, de Pingianis, de Ovando, Gil de la Presentación, Morales, etc. (o. c., p. 90).

¿Qué hemos de decir de estas tres sentencias diversas? Confieso ingenuamente que es imposible, o casi imposible, dar una solución que pueda decirse cierta o próxima a la certeza, como quiera que nada dice de esto la Revelación. No ocultamos, sin embargo, nuestra preferencia por la tercera, creyendo que las otras dos son exageradas, en particular la primera, que nos parece completamente inverosímil, pues, para aquel tiempo, no creemos necesaria ni útil

(16) Léase esta ingenua página de S. Bernardino: "Tuvo [María SS.] en primer [illegible] el conocimiento de la tierra. Cuando fué concebida en el vientre de su madre, [illegible] el conocimiento de todas las piedras preciosas, conoció el más pequeño grano de [illegible] que había en el mar. No existe fruto sobre la tierra ni especie de fruto, ni hoja [illegible]bol, cuya virtud no viese y supiese y conociese. Y entendía y sabía todas las vir[illegible] de las hierbas y veía cómo se habían hecho grandes y conocía los granos de arena [illegible] había en el mar.

Respecto a las cosas corporales, no había ovejas, ni puercos, ni animales que no [illegible]iese y que no supiese cuántos eran y cuántos pelos llevaban sobre sí y de quién [illegible] conocía todas las cosas mejor que todos los filósofos del mundo.

Respecto del agua, tuvo conocimiento de todos los peces que había en el mar, [illegible] era su número, cuál era mayor y cuál menor, cuántas escamas tenía cada uno.

Del aire, conocía todas las huellas que deja, y todas las clases de vientos y de alientos, [illegible] las variedades de aves, con las plumas que tienen y cuál era su número...

Algo de más arriba. Conoció el cielo estrellado, con todo lo que hay dentro de él: el Sol, la Luna, Mercurio, Júpiter, Venus, etc.; lo conocía mejor que todos los filósofos [illegible]an existido en el mundo. Veía, entendía y sabía todas las órbitas de las estrellas [illegible] cielo, su número, cuántas son las constelaciones. Conocía todas las cosas del cielo [illegible]ino, que es dieciséis veces más bello y más grande que el cielo estrellado."

[illegible]é el "Quaresimale di Firenze", 1425, en *Le Prediche Volgari* inéditas, Pacetti, [illegible]21.)

esta tan gran ciencia, que supone además una gran intervención milagrosa. La finalidad de la ciencia infusa era la personal santificación de la futura Madre universal. Y para este fin, era inútil el conocimiento de las cosas naturales o más bien casi dañoso a la plena e intima contemplación de Dios y de las cosas divinas. Cuáles sean, pues, en particular, las cosas sobrenaturales que la Virgen Santísima conoció en aquel primer instante de su existencia, lo diremos en la respuesta a la siguiente cuestión.

ART. 4.—CONSECUENCIAS DERIVADAS DEL USO ANTICIPADO DE LA RAZÓN

Del uso de la razón, concedido prodigiosamente a la Virgen SS. desde el primer instante de su existencia, se derivan varias consecuencias admirables. Algunas corresponden a la Virgen SS. en orden a Dios; otras se refieren a la Virgen en sí misma.

1. CONSECUENCIAS RESPECTO A DIOS.

Las consecuencias que corresponde a la Virgen SS. con respecto a Dios son tres: desde aquel primer instante la Virgen SS. conoció claramente a Dios, le amó con todo su corazón y se consagró a Él.

1) *Primera consecuencia:* CONOCIÓ CLARAMENTE A DIOS, es decir, conoció la existencia, la belleza infinita, la bondad infinita de Dios; conoció a las tres personas de la SS. Trinidad, iguales y distintas, por lo que pudo ordenarse a Sí misma y a todas sus acciones a la mayor gloria de Dios; conoció el inefable misterio de la Encarnación del Verbo y de la Redención del género humano mediante su pasión y su muerte en Cruz. Parece obvio que la Virgen SS. conociese todas estas cosas desde aquel primer momento en que fué santificada, ya que todo esto se requiere para cualquier santificación. «Esto —dice Suárez— casi ni necesita probarse» [17]. No sin razón escribía S. Bernardino de Sena: «El mayor teólogo que ha existido en el mundo ha sido la Virgen María» (Cfr. *Vergine Madre, figlia del tuo Figlio*, Roma, Atlante, 1952, p. 289).

(17) "Dico secundo: haec rationalis cognitio, quam B. Virgo in eo momento habuit, potissimum circa Deum et Christum Dominum versata est. Hoc fere non indiget probatione." *(De myst.* disp. 4, sect. 7, n. 4, 71 *a b.)*

Se disputa si la Virgen SS. conoció también, desde aquel momento, que había de ser la Madre del Verbo Encarnado. Algunos lo afirman (por ej., Vega) otros lo niegan. La sentencia afirmativa nos parece en contra de la narración de la Anunciación. Tanto más que este tal conocimiento, tratándose de una circunstancia particular, no entra en la sustancia de la Encarnación y no era completamente necesaria, en aquel momento, para la santificación.

2) *Segunda consecuencia:* AMÓ A DIOS CON TODO SU CORAZÓN sobre todas las cosas. Como su gracia inicial superó la gracia final de todos los Ángeles y Santos juntos, así su primer acto de amor hacia Dios, Sumo Bien, debió superar en intensidad al amor de todos los Ángeles y Santos juntos. Lo amó como a su Creador, como a su Padre, como a su bienhechor. Desde aquel primer instante, observó de una manera perfectísima el primer y principal mandamiento: «Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con todas tus fuerzas». Y en sí y por Dios, amó a todos los otros. Desde aquel primer instante puede decirse que entonó, en lo íntimo de su alma, su *Magníficat*, el poema más bello de amor, de alabanza y de gratitud dedicado a Dios.

3) *Tercera consecuencia:* SE CONSAGRÓ A DIOS, es decir, se dió total (alma y cuerpo) y perennemente (para siempre) a Él, sólo a Él, con un fervor sencillamente imposible de explicar con palabras. Es la consecuencia de las dos afirmaciones precedentes: del conocimiento de Dios y de su amor a Él. Conocer claramente a Dios, amarle con todo el corazón y no sentir una irresistible necesidad de entregarse para siempre a Él es algo ininteligible.

Se discute si la Virgen SS., desde aquel primer instante, se consagró a Dios con explícito voto de virginidad. También aquí lo afirman algunos (Pérez de Lencia, Morales, Barradas, Spinelli, Zamoro, Novati, Rainaud, Vega, Godts, Petruey, Plessis, etc.), y otros lo niegan. Para admitir este voto explícito, además del uso de razón y de la ciencia *infusa per se*, se requiere también la ciencia *infusa per accidens* para formar las ideas que requiere todo voto de virginidad: cosa difícilmente admisible. Tanto más que la entrega total y perenne de Sí misma a Dios incluía ya, *implícitamente*, el voto de virginidad, el que hubiera podido emitir *explícitamente* a su tiempo, al tener los conocimientos indispensables para poderlo hacer.

CONSECUENCIAS RESPECTO A LA VIRGEN SS. EN SÍ MISMA.

Respecto a la Virgen SS., considerada en Sí misma, se pueden notar otras dos consecuencias: la cooperación de la Virgen SS. a la propia santificación, singular mérito de tal cooperación y un perfecto estado de unión con Dios.

1) *Primera consecuencia:* COOPERACIÓN DE MARÍA SS. A LA PROPIA SANTIFICACIÓN.—Lo que sucedió a nuestros primeros padres y a los Ángeles cuando fueron santificados; lo que suele acaecer a los adultos cuando reciben por medio de los sacramentos la gracia, es lo que ocurrió a la Virgen SS. en el primer instante de su existencia. Es decir, no la recibió pasivamente (como los niños), sino que cooperó activamente a la propia santificación mediante algunos actos del entendimiento y de la voluntad (conocimiento y amor de Dios).

Se sostiene comúnmente que nuestros primeros padres y los Ángeles apenas creados, recibieron la gracia, es decir, fueron santificados. También se defiende comúnmente, que fueron santificados mediante su propia cooperación, es decir, por medio de actos de fe, de esperanza y de caridad, libremente emitidos bajo el influjo de la gracia preveniente [18].

Lo mismo se suele defender generalmente acerca de la santificación de María SS., la cual no puede encontrarse en condiciones de inferioridad respecto a los Ángeles y a nuestros primeros padres. Habiendo gozado desde aquel primer instante del uso de su libre arbitrio, *pudo* ser santificada al modo de los adultos (es decir, de una manera consciente) y no como los niños (es decir, de una manera inconsciente), ya que esta santificación es mucho más perfecta. Se trata de una especie de desposorio espiritual que requiere de ambas partes (Creador y criatura) un consentimiento personal o al menos legal (como sucede en los que están personalmente impedidos, como los niños). No puede dudarse razonablemente *del hecho* de la cooperación de María SS. a su propia santificación. Es bastante más difícil determinar el *modo* de tal cooperación: si los otros actos (de fe, de esperanza y de caridad) con los cuales nos disponemos a la santificación precedieron, como disposiciones, a la infusión de la gracia santificante y de las virtudes, o fueron sólo concomitantes. Según la sentencia más común y probable, tales actos precedieron a la infusión de la gracia santificante y de las virtudes.

2) *Segunda consecuencia:* EL MÉRITO DE MARÍA AL COOPERAR A LA PROPIA SANTIFICACIÓN.—Otra consecuencia del uso de la razón, en orden a la Virgen SS. considerada en Sí misma, es el mérito que consiguió con los actos de

(18) Esto supuesto, se suele preguntar ulteriormente: estos actos de fe, de esperanza y de caridad, ¿fueron emitidos libremente con la ayuda de las gracias actuales, antes de la infusión de la gracia santificante y de las virtudes teológicas; o fueron producidas por la gracia santificante y las virtudes ya infundidas? Algunos (A. de Hales, S. Buenaventura, etc.) defienden la primera sentencia; otros (Cayetano, Báñez, etc.), la segunda. Para aquéllos, estos actos fueron disposiciones para la infusión de la gracia santificante o de las virtudes teologales; para los segundos fueron, por el contrario, concomitantes. Hay quienes unen las dos sentencias (Vázquez, Gonet, etc.). Esta tercera sentencia parece contradictoria. Es, en efecto, imposible que un acto proceda, en el mismo momento, de la gracia santificante y disponga a ella.

fe, de esperanza y de caridad con que se dispuso a la propia santificación, es decir, a la infusión de la gracia santificante y de las virtudes. En aquel primer instante de su existencia, la Virgen SS. tuvo todas las condiciones que se requieren para el mérito, es decir: fué viadora, tuvo el uso del libre arbitrio e hizo libremente los actos del entendimiento y voluntad bajo el influjo de la gracia. Estuvo, pues, en las mismas condiciones en que se encontraron los Ángeles y nuestros primeros padres apenas fueron creados, y, por consiguiente, si ellos merecieron, debió merecer —en virtud del principio de eminencia— también Ella, la Virgn SS., su Reina. De la misma manera, el principio de analogía o semejanza con Cristo, el cual mereció desde el primer instante de su existencia, nos da un sólido apoyo para nuestra conclusión.

Esto supuesto, se nos puede preguntar ulteriormente: «¿Qué fué lo que, de hecho, mereció la Virgen SS. en aquel primer instante de su Concepción?» Ciertamente no mereció *de condigno* (según algunos, la mereció *de congruo*) [19] la infusión de la gracia habitual que la santificó (la llamada *primera gracia*), ya que lo que es principio del mérito —como la primera gracia— no puede ser objeto de mérito. Mereció, por tanto, *de condigno* el aumento de la gracia primera o la gloria eterna.

3) *Tercera consecuencia:* PERFECTO ESTADO DE UNIÓN CON DIOS.—Pero hay que advertir otra consecuencia singular que nos llena de admiración. La Virgen SS., como enseña explícitamente S. Juan de la Cruz, «fué elevada *desde su origen* al más alto grado de unión con Dios» (*Subida al monte Carmelo*, 1, II, c. 2, n. 5). Para comprender todo el alcance de este privilegio, es necesario aplicar a la Virgen SS., desde el primer instante de su existencia, la doctrina que admirablemente ha expuesto el místico Doctor, al tratar del llamado estado de «unión». En la Virgen SS. no se puede hablar, como en todos los demás Santos, de una «vía unitiva», ya que Ella, a diferencia de todos los Santos, fué exaltada, y del modo más perfecto, a este estado, desde el primer instante de su existencia, y por ello, desde aquel primer instante fué el modelo de las almas que quieren subir y alcanzar la altísima cima de la más íntima unión con Dios [20]. Este estado de altísima unión con Dios, meta final para los demás Santos y punto inicial para María, señala la plenitud de la perfección, es decir, el pleno desarrollo, la plena madurez de la vida sobrenatural de la gracia. «El estado de unión —así lo enseña S. Juan de la Cruz— consiste en la transformación del alma —según la voluntad— en la voluntad de Dios, de manera que en

(19) Así piensan los que sostienen que los actos libres de la Virgen SS. precedieron —como disposiciones— a la infusión de la gracia.

(20) Para el desarrollo de este punto tan interesante, cfr. P. GABRIEL DE STA. MARÍA MAGDALENA, O. C. D., *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS. secondo la dottrina di Giovanni della Croce*, en "Rivista di Vita Spirituale", 5 [1951], p. 52-70.

esta voluntad no haya nada contrario a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo lo que la mueva sea la voluntad de Dios». En el estado de unión, por tanto, en aquel estado de transformación de la voluntad propia en la voluntad de Dios, el alma vive como en manos de la voluntad divina: en esto consiste precisamente la perfección de la caridad, y por tanto, la esencia misma de la perfección cristiana. Es el verdadero reino del amor. Este lado positivo del estado de unión supone, evidentemente, el lado negativo, es decir, el pleno despego de la voluntad humana de todo aquello que es contrario a la voluntad divina. Es lo que se verificó plenamente en María SS. desde su Inmaculada Concepción. «Jamás —enseña el místico Doctor— tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fué por el Espíritu Santo» (*Subida*, 1, III, c. 2, n. 5), que podría decirse alma de su alma.

Este Espíritu divino, sintiéndose dueño desde aquel primer momento del alma de María SS., la movía, en todas sus operaciones, en todo lugar, en todo tiempo, en todo instante de su vida. Este continuo impulso del Espíritu, característico del estado de unión, es, a su vez, raíz de otras dos prerrogativas: la plena paz del alma y una admirable armonía de todas las facultades ocupadas simultáneamente en el ejercicio de amor: «Que ya sólo en amar es mi ejercicio» (*Cántico Espiritual*, estrofa 28). Toda la actividad del alma en este estado está de tal manera divinizada que «parece más que alma». Como en María SS. todo estaba ordenado, todo estaba en paz serena, la cual, según la clásica definición agustiniana, no es otra cosa que la tranquilidad del orden, la vida de María SS. debió de ser una alegría perenne, transcurrida en el «abrazo abismal de la dulzura». «Sin embargo —observa justamente el Místico Doctor—, algunas veces y en ciertas ocasiones, Dios dispensa al alma en esto, para que merezca más y se caliente en el amor, como hizo con la Virgen Madre». Este estado de unión con Dios, del cual gozó la Virgen SS. desde el primer instante de su existencia, creció siempre durante toda su vida terrena, hasta alcanzar el más alto grado que es posible a una pura criatura.

Sección Segunda

SINGULARES PRIVILEGIOS QUE DIOS CONCEDIÓ A LA VIRGEN SS. EN EL CURSO DE SU VIDA

Los principales privilegios que Dios ha concedido a la Virgen SS. en el curso de su vida y que la distinguen de todos los otros Santos, se pueden reducir a tres: 1) perfecta inmunidad de todo pecado actual; 2) ejercicio de todas las virtudes en grado singular; 3) perpetua virginidad de cuerpo y de alma. Vamos a tratar de ellos en tres capítulos distintos.

Capítulo Primero

LA PERFECTA INMUNIDAD DE TODO PECADO ACTUAL

El primer privilegio que distinguió a la Virgen SS. de cualquier otra persona en el curso de su existencia terrena, lo constituye la inmunidad de todo pecado actual. Estuvo siempre a la altura que reclamaban sus deberes de criatura de Dios y de Madre de Dios hecho hombre.

Sentido preciso de nuestra tesis.

¿En qué sentido decimos que la Virgen SS. estuvo totalmente inmune de todo pecado actual? Respondemos: en tres sentidos. Queremos ante todo, excluir cualquier pecado personal, lo mismo mortal que venial. No sólo esto: queremos excluir cualquier *imperfección moral*, por mínima que sea (es decir,

cualquier trangresión libre u omisión de algún buen consejo, de Dios o de los superiores, en algo que toque a las costumbres, que, aunque por sí misma no esté ni prohibida ni mandada, tienda a lo que sea mejor).

Pretendemos afirmar, en segundo lugar, que esta perfecta inmunidad de todo pecado actual o imperfección moral se extiende a toda *la vida* de María SS. y no sólo a algún período de ella, por muy largo que pueda imaginarse.

Queremos afirmar, en tercer lugar, que esta perfecta inmunidad de toda mancha o imperfección moral, que se extendió a toda la vida, fué *un singular privilegio* concedido por Dios a su Madre única y exclusivamente, al menos en cuanto nos consta. Es conocida la amarga afirmación de la S. Escritura: «No hay hombre que no peque» [1]. Y el Apóstol Santiago no dudaba en confesar: «Todos hemos tropezado en muchas cosas» [2]. El Apóstol y Evangelista S. Juan con más energía aún, asegura: «Si dijésemos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos y la verdad no está en nosotros» [3]. Todas estas afirmaciones no pueden, evidentemente, entenderse de pecados graves o mortales, ya que se dan, gracias a Dios, personas santas libres de estas culpas. Se deben, por tanto, entender de pecados veniales. Con razón el Concilio de Trento ha definido: «Si alguno dice que el hombre una vez justificado... puede evitar *en toda su vida todos los pecados, aún los veniales*, a no ser por un *privilegio especial de Dios*, como de la B. Virgen lo cree la Iglesia, sea anatema» [4].

Obsérvese que: 1) el Concilio habla de todos *los justos*; 2) los pecados veniales pueden ser *deliberados o semideliberados:* esto supuesto, es de fe que no se pueden evitar todos los pecados veniales *semideliberados;* no niega, por tanto, que se puedan evitar, al menos durante un largo período de tiempo; los pecados veniales *deliberados;* 3) añade el Concilio: durante *toda la vida:* supone, por consiguiente, que es posible evitarlos durante algún período de tiempo, aunque sea largo; 4) por último, añade: «sin un especial privilegio de Dios», para demostrar que no bastan *las comunes* ayudas de la gracia y ni siquiera los socorros *especiales* que se conceden gratuitamente a todos aquellos que perseveran hasta el fin. Se requiere, por consiguiente, *un privilegio especial*, como el de la Virgen Inmaculada, que fué tan grande que llegó a extinguir en Ella el fomes de la concupiscencia. Por eso, los teólogos sostienen comúnmente que este privilegio se ha concedido a la Virgen y a nadie más. Por

---

(1) "Neque enim est homo qui non peccet." (2 *Paral.*, 6, 36.)
(2) "In multis offendimus omnes." *(Jac.*, 3, 2.)
(3) "Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est." (*I Jn*, 1, 8.)
(4) "Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, ni ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Vir-

lo menos, no consta que se haya concedido a otros. Se puede admitir que algún santo haya sido preservado de todos los pecados veniales en *alguna especie* de pecado (no en todas); por ejemplo, en materia de soberbia (como se cree que lo fué Sto. Tomás) o durante *algún período de tiempo*, especialmente en el último de la vida, como preparación inmediata para la gloria. La razón de esta radical diversidad entre la Virgen SS. y todos los otros Santos está en que la Virgen SS., a diferencia de los otros Santos, tuvo el apetito sensitivo totalmente sujeto a la razón, es decir, que en Ella no existió, como en nosotros, la concupiscencia, verdadera anarquía de las potencias del alma. En efecto, la gracia habitual, concedida por el Bautismo, sana al hombre en cuanto a la sujeción del apetito racional a Dios, pero no en cuanto a la sujeción del apetito sensitivo al racional. De donde se sigue que, aunque se pueda evitar *cada uno* de los movimientos desordenados del apetito sensitivo (ya que en caso contrario, no serían voluntarios e imputables), sin embargo, no se pueden evitar *todos*, ya que mientras se reprime uno se levanta otro, y así continuamente.

He aquí, pues, en qué sentido decimos que la Virgen SS., preservada del fomes de la concupiscencia, que es consecuencia del pecado original, durante toda su vida estuvo inmune de todos los pecados actuales semideliberados. Ella, sólo Ella, entre los mortales, no tuvo necesidad de perdón.

Esto supuesto, veamos los errores que hay acerca de nuestra tesis.

Errores contra nuestra tesis.

Los primeros que negaron la inmunidad de toda mancha de pecado actual en la Virgen SS. (antes de tratarse aún del pecado original) fueron algunos judíos y paganos de la segunda mitad del s. II. Con el propósito de quitar crédito a la adorable persona de Cristo Nuestro Señor, tuvieron el descaro de arrojar el fango de la más negra calumnia sobre la Madre, diciendo (mejor, blasfemando) que Ella había sido una mujer de mala vida (*quaestuaria*), según se desprende de Tertuliano (Cfr. *De Spectaculis*, c. CXX, PL. 1, 662, a., CSEL 20, 29) y de Orígenes [5].

El mismo Tertuliano y Orígenes, combatiendo arduamente esta negra calumnia, no han sentido dificultad en admitir en María SS. algunos defectos morales. Tertuliano, el ardiente retórico africano —cuando ya se inclinaba al montanismo—, interpretando falsamente un pasaje del Evangelio (*Mt.*, 12, 48), afirma que la Virgen SS. fué condenada públicamente por su Hijo por su

(5) Cfr. *Contra Celsum.*, I, 28-37, PG., 11, 713 A-733 A: cfr. I. 69: *ib.* 789 B (GCS 79-89 y 123-124; *Com. S. Ioam.*, XX, 14, PG., 14. 608B-609B (GCS 10,347-348).

incredulidad respecto a Él [6]. Orígenes, sin llegar a este extremo, y aun refutando decididamente una tan extraña exégesis (Cfr. *Homil. VII in Lc.*, PG. 13, 1818 A.; GCS, 35, 49), gusta, sin embargo, de hablar de algunas deficiencias pasajeras de la fe en Aquella de quien, por otra parte —como hemos de ver—, muestra tener la más alta idea. Parte del principio (uno de sus grandes principios, cuya sustancia principal puede haberla encontrado en su predecesor Clemente de Alejandría) de que *sólo uno* —Cristo Mediador— ha estado en este mundo perfectamente inmune de todo pecado. También los que la S. Escritura llama «justos», «santos», han tenido —según él— algún pecado personal, por lo cual aplica al pecado personal lo que S. Pablo dice del original: «todos hemos pecado» (*Rom.*, 3, 23). Así, la pregunta de María SS. al Ángel, en el día de la Anunciación: «¿Cómo podrá ser esto?» cree que fué inspirada por la incredulidad (*In Lc. Homil.* VI; Cfr. VAGAGGINI, o. c., 39, 15 ss.), aunque momentáneamente, ya que afirma que María se dirigió en seguida a Sta. Isabel para comprobar también que cuanto la había dicho el Ángel sobre ella era verdad. María tuvo fe en las palabras del Ángel —según Orígenes— pero no fué perfecta desde el primer instante (*In. Gen., Homil.* I, 14 B, LC. 64). Orígenes, interpretando falsamente las palabras de Simeón a la Virgen: «y una espada atravesará tu alma» (*Lc.*, 2, 34, 35), dice que esa espada era «la espada de la infidelidad», «el puñal de la duda», al asistir a la pasión y a la muerte de Aquel que «había oído que era el Hijo de Dios». Se escandalizaron los Apóstoles, argumenta Orígenes, y, con mayor razón, debía de escandalizarse la Virgen María. Además, si María no hubiese pecado jamás, Jesús no la hubiera redimido, no hubiera muerto por sus pecados [7].

Esta extraña interpretación que da Orígenes a las palabras de Simeón tuvo también seguidores entre algunos Padres posteriores. Así, S. Cirilo de Alejandría sostiene que María SS. cesó de creer en su divino Hijo en la cumbre del Calvario, de tal forma, que Jesús la confió a S. Juan para que éste la ayudase a recuperar la fe que había perdido... [8]. Con alguna mayor reserva siguen esta

(6) "Justamente se molestó, pues mientras los extraños estaban dentro y escuchaban con avidez sus palabras, las personas que le eran más íntimas —su madre y sus hermanos— estaban fuera y trataban de apartarle de su solemne misión. Él, por lo tanto, no ha negado, sino más bien rechazado. Después de haber interrogado: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?", añade: "Los que escuchan mis palabras y las ponen en práctica." Y así transfirió los nombres de la sangre a los otros que juzgaba *más próximos a Él por la fe.*" (*Adv. Marcionem*, l. IV, c. 19, PL., 2, 204 B ss.) Cfr. también *De carne Christi*, c. VIII, ib., 766 ss.)

(7) Cfr. VAGAGGINI, o. c., 57. Orígenes no conocía evidentemente otra redención distinta de la *liberativa* e ignoraba totalmente la redención *preservativa* de la culpa, que es mucho más sublime que la *liberativa.*

(8) *In.* l. XII, PG., 74, 661 B ss. Observa JONASSARD (*Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*, en "Bull. de la Soc. Franç. d'Et. Mar." 1947, p. 19) que muchos teólogos, siguiendo a Newman, "creen que se puede interpretar este texto sin que se

exégesis S. Basilio (*Ep.* 260, n. 6-9), PG., 32, 964, B, s.), Anfiloquio de Iconio (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ed. Sonter, en el *Corpus* de Viena, pp. 130 ss.), y el Ambrosiano (*Homil.*, II, PG. 39, 44 C s.).

San Juan Crisóstomo fué quien principalmente erró de entre los Padres, al tratar de la inmunidad de María de todo pecado. Afirma que María SS. creyó tarde y con gran dificultad el mensaje del Ángel Gabriel, el día de la Anunciación (*In. Gen., Homil.*, 49, n. 2, PG. 59, 446; *In Matth. Homil.* 44, n. 3 s., ib., 57, 463 ss.). Llega hasta creerla capaz de suicidarse (*In Homil.* 4, 4-5, PG. 57, 42 ss.; *In Gen. Homil.*, 49, 2-3, PG. 54, 445-447). En Caná demostró cierta ansia de vanidad y de ser vista, por lo que recibió de su Hijo una lección muy merecida (*In Ioan, Homil.* 21, n. 1-3, PG. 59, 129-234; *Homil.* 22, n. 1-2; ib. 133-134). También Ella, como los otros parientes, cuando interrumpió a Jesús, que predicaba (*Mt.*, 12, 46-49), debió de dar prueba de vanagloria y de poca fe (*In Mt. Homil.* 44, n. 1-2, PG. 57, 463; *Homil.* 27, n. 3; ib. 347). El «Boca de oro» fué aquí, evidentemente, más bien «Boca de hierro».

De la misma manera, S. Hilarión y S. Zenón de Verona, aunque exaltando cual más a la Virgen SS., señalan en Ella algunas manifestaciones poco simpáticas. Al primero le agrada la hipótesis de que Dios debió de encontrar en María SS., en su tránsito, algo reprensible, e insiste en el principio de que Cristo únicamente ha estado libre de todo pecado, en virtud, precisamente de su nacimiento prodigioso (*In Psalm., Ps.* 118, *Gimel.* n. 12, PL. 9, 522 ss.). San Zenón descubre en María SS. algunos defectos, de los cuales debió de quedar libre en el momento de la Encarnación del Verbo, y haciéndose así antítesis de Eva (*Lib. I, tract. XIII*, n. 10, PL., 11, 352 A. ss.).

Las presuntas deficiencias morales que señalaron, bien poco felizmente, algunos Padres antiguos y escritores eclesiásticos en María, las subrayaron brutalmente los protestantes del s. XVI y sus sucesores.

Lutero habló muchas veces de los pecados de María. Según el heresiarca, en el episodio de la pérdida del Niño Jesús a los doce años, María, en su inmenso dolor, se debió creer más culpable que Eva, por el mismo hecho de que Dios había permitido una prueba semejante (*Feste postille*, 1525, 1.° Sonntag nach Epiphanien, Werke, 17, 17 ss.). María SS., por otra parte, debió de dudar de su Hijo y la fe del Centurión fué superior a la suya (l. c., *Dom. 3 post. Epih.*, Werke, 17-76; 21, 81 ss.). El mismo Jesús —según Lutero— la

---

aprenda de él ninguna mancha de orden moral en María". Cfr. H. Du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie* (París, 1944), p. 277-282. Adviértase que no faltan pasajes en los que S. Cirilo llama a la Virgen "Toda Santa" (*Adv. Nest.*, l. I, PG., 76, 17 C), "templo santo de Dios" (*Homil.* 4, *ex div.* PG., 77, 992 B), "paloma inmaculada", "vaso purísimo", "lámpara inextinguible" (*Encom.* PG. 77, 1032). Hay que tener presentes estos apelativos para interpretar el genuino pensamiento del invicto defensor de la Maternidad divina contra el impío Nestorio.

tuvo que rechazar durante las Bodas de Caná (*Winterpostille* 1528, *Ev. Dom. 2 post. Epiph.*, Werke, 21, 65).

Aún más rudo y salvaje se muestra Calvino, al tratar de los pecados de la Toda Santa. Según el apasionado hereje, de la misma Biblia se deduce que María no estuvo exenta de imperfecciones morales ni pecados. Así, María reaccionó ante el mensaje del Ángel con una duda reprobable (*Harmonia Evang.*, Op. 46, Corp. 75, Lc. 1, 34, Col. 29). En el episodio de la pérdida de Jesús a los doce años, el dolor de madre la debió sugerir algunos propósitos poco considerados (*In. Lc.* II, 48; Col. 106). Los Papistas —observa el hereje—, mientras repiten los clamores de la mujercilla del Evangelio, omiten la reprensión que para Ella tuvo Jesucristo (*In. Lc.* XI, 28; col. 248 ss.). Tacha, además, a la Virgen SS. de inoportuna, cuando trató de interrumpir la predicación de Jesús (*Mt.* XII, 48; *In Mat.* XII, 48; col. 350). En las bodas de Caná, Jesús la reprendió enérgicamente por no estar ocupada —según él— en sus obligaciones (*In Ioan.* II, 4, col. 38 ss.). De aquí toma pie para arremeter contra los títulos que dan los Papistas a la Virgen, títulos que —según él— la atribuyen las mismas propiedades de Dios, y que, por tanto, son como violentas y hediondas supersticiones que la revisten con los despojos de su Hijo. De forma que, con una horrible blasfemia, los Papistas sustituyen al Hijo con la Madre, como si, para honrarla, fuese necesario hacerla una diosa.

En este mismo tono hablan los Centuriadores de Magdeburgo (*Cent. I, De Vita Mariae*), Sarcerio (*In I et II*, c. Lc.), Kemnizio (*Exam. Concilii Tridentini*), etc.

Otros muchos protestantes modernos (excepto los anglicanos) opinan de la misma manera. Monseñor Lorenzo Janssens, después de haber citado las siguientes palabras del Corán: «Oh María, Tú eres la más pura entre todos los hombres y mujeres», observa que los Protestantes se muestran, respecto a María, peores que los turcos (*De Deo-Homine*, p. 165).

Referida ya nuestra sentencia y los errores contra la misma, pasemos a los argumentos.

3. Argumentos de la tesis.

1) *La enseñanza del Magisterio de la Iglesia.*—La Iglesia —dice el Concilio de Trento, al que ya hemos citado varias veces— sostiene que la Virgen SS. fué preservada de todo pecado mortal y venial durante su vida por especial privilegio de Dios.

No están de acuerdo los teólogos al determinar el valor dogmático de esta doctrina [9]. Según algunos, es *de fe* (así Tepe, Hermann, De Val, Otten,

(9) Cfr. De Aldama A., S. I., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*, en "Archivo Teológico Granadino", 9 [1946], p. 52-67.)

Lépicier, Tanquerey, Alastruey, Jugie, Keuppens, Plessis, etc.). Según otros, es *próxima a la fe* (así Hurter, Casajoana, Lercher). Por último, según otros, es solamente *doctrina católica* (Muncunill, Merkelbach, Schütz, etc.). No falta quien sostenga que sólo es *teológicamente cierta* (Mendive).

Esta variedad de sentencias depende del diverso modo de interpretar el valor del canon 23 de la Sesión VI del Concilio de Trento. Para precisar su justo valor hay que tener presente *la historia* de la fórmula de este famoso canon. En la primera fórmula, o sea, en el esquema de los Cánones sobre la justificación, contra los Protestantes (presentado al examen de los Padres el 23 de septiembre de 1546), no se nombra a la Virgen SS. [10]. Por esto, Andrés de Vega propuso que se nombrase explícitamente, en el canon, el privilegio de la Virgen, añadiendo las palabras: «por privilegio, como en la B. Virgen» (l. c., 432 y 438). Algunos Obispos (*Genniensis*, *Aquensis* et *Chironensis*) apoyaron la proposición de Vega. Después, Seripando, General de los Agustinos, propuso la fórmula que, con un levísimo retoque, fué la que definitivamente se aprobó: «Sin un especial privilegio divino (en la fórmula definitiva: *de Dios*), como sostiene la Iglesia de la B. Virgen» (l. c., 490). Sin embargo, aquel que había añadido Seripando «como sostiene la Iglesia», no agradó al General de los Dominicos, que sugirió se sustituyese por esta obra: «como piadosamente siente la Iglesia» (*pie sentit Ecclesia*). La razón era ésta: se suele decir que la Iglesia tiene una cosa cuando únicamente la ha definido con un decreto especial [11]. Lo mismo observaba el Obispo de Fano. Esto no obstante, cuando el 6 de enero se propuso a los Prelados y a los teólogos la proposición: *¿Placet* la expresión: cómo *sostiene la Iglesia?*», todos respondieron afirmativamente. Así, en la Congregación General del 11 de enero, el canon quedó plenamente aprobado (l. c., 784, 799), y la inmunidad de María SS. de todo pecado actual quedó explícitamente incluída en el canon 23.

De esta historia de la formulación del canon se derivan dos cosas: 1) que la inmunidad de María SS. de todo pecado actual no es únicamente *una sentencia piadosa* de la Iglesia (como pretendía el General de los Dominicos y el Obispo de Fano), sino una *doctrina sostenida por la Iglesia*, la cual es infalible; 2) que la definición tridentina cae lo mismo sobre la *ley general* del pecado actual que sobre *la excepción* de María SS., por «especial privilegio». Por

(10) El canon decía así: "Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex privilegio Deus aliquem praeservaverit, A. S." (Cfr. Conc. Trid., 5, 427.)

(11) "In canone 22 quod dicitur de B. Virgine *sicut tenet Ecclesia*, non placet, quia quod dicitur teneri ab Ecclesia quod in decreto speciali est definitum; dicatur *sicut pie sentit Ecclesia* (l. c., p. 660).

"Videtur dici Ecclesiam hoc determinasse, quod verum non est, et multi doctores tenent quod aliquo modo B. Virgo venialiter peccavit. Posset dici *ut pie credit Ecclesia*" (l. c., 719 y 720).

para poder creer las palabras del Ángel, sino que sólo pide, prudentemente, una aclaración a la misma, para lograr unir, de una manera total, su voluntad a la real voluntad de Dios. «Ved cómo María —observa S. Ambrosio— no dudó, sino que creyó, y con tal fe, consiguió el fruto». «María —añade el Sto. Doctor— habla ya de lo que el Ángel la ha anunciado, mientras que Zacarías duda aún del anuncio». «No dudó del efecto, sino que preguntó por el modo de realizarse» (*Expos. Ev. sec. Luc.*, l. II, n. 14, PL., 15, 1639). De la misma manera fueron también completamente diversas las dos preguntas en su efecto. Al incrédulo Zacarías, el Ángel, además de reprenderle, le ofrece una señal, pero una señal punitiva (quedará mudo hasta la realización de cuanto le ha sido anunciado). A María, por el contrario, que cree, no le responde con ninguna reprensión (porque no la merece), con ninguna señal punitiva, sino con el ofrecimiento espontáneo de una señal que la debió llenar el corazón de santa alegría: la concepción de Isabel, su estéril y despreciada pariente. En la pregunta de María SS. al Ángel, más que falta de fe, hay que reconocer grandeza de fe. Y fué precisamente por esto, por la gran fe de María SS. en las palabras del Ángel —es evidente oposición a la incredulidad de Zacarías—, por lo que Sta. Isabel, «llena del Espíritu Santo», la proclamó «bienaventurada», diciendo: «Y dichosa la que creyó que tendrán cumplimiento las cosas que le han sido dichas de parte del Señor» (*Lc.*, 1, 45).

El segundo pasaje que oponen es la súplica de María SS. a Jesús, durante el banquete de las Bodas de Caná: «No tienen vino» (*Jn.*, 2, 3). Esta súplica —objetan— estuvo inspirada por la ambición, por el deseo de exhibirse. Por esto —añaden— la respuesta de Cristo fué dura, una especie de reprensión, que supone la culpa.

También aquí la realidad es precisamente la contraria. Esta súplica, si bien se observa, y si bien se tienen presentes todas las circunstancias del hecho, está inspirada por la caridad fraterna, por la misericordia para socorrer a los miserables. Nada autoriza a creerla inspirada por la vanidad o la ambición. Se distingue además por su discreción y modestia: se limita a hacer presente, modestamente, el hecho molesto para los esposos de la falta de vino, que les hubiese llenado de confusión en un día tan feliz de su vida. La respuesta de Cristo está muy lejos de suponer un reproche verdadero o algo parecido. Se limita únicamente a señalar que aún no había llegado la hora de dar comienzo a los milagros si no se hubiese interpuesto la mediación de su SS. Madre, a la cual (como demostró con el hecho) no puede negar nada. Este es el sentido obvio de la petición de María SS. y de la respuesta de Cristo. Tanto la una como la otra, lejos de ofuscar lo más mínimo la inmaculada personalidad de María, la dan una luz aún mayor (Cfr. ROSCHINI, G., *La vita di Maria*, ed. 3, Roma. 1948, pp. 250-257).

El tercer hecho que nos objetan es la pérdida de Jesús a los doce años en el Templo de Jerusalén (*Lc.*, 2, 41-52). En esta ocasión la Virgen SS. —según nuestros adversarios— pecó: 1) de negligencia, al perderlo; 2) y de impaciencia, al lamentarse después de haberle encontrado. Por estas razones —dicen— Cristo la dió una respuesta un poco dura: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que había Yo de estar en casa de mi Padre?»

Pero también esta acusación, si se examina a fondo la narración evangélica, es completamente infundada. S. Lucas da a entender con bastante claridad que no hubo ninguna negligencia por parte de María —ni tampoco por parte de José— en la pérdida del Niño, cuando dice: «Creyendo ellos que Él andaría en la comitiva», es decir, con los compañeros de viaje, ya que en aquellas ocasiones solían ir en grupos. Conocían bien la Virgen SS. la sabiduría y la virtud de su divino Hijo, y por eso podía fiarse plenamente de Él. Queda excluída, por tanto, totalmente cualquier negligencia en el perderlo. La diligencia con que lo estuvo buscando, juntamente con S. José, resplandece con una luz meridiana. La lamentación maternal cuando lo hubo encontrado, lejos de mostrar el menor movimiento de impaciencia, es sólo una clara fotografía del desgarrón que sufrió aquel corazón de Madre en tan dolorosísimo incidente. El mismo Jesús, por lo demás, ¿no se lamentaría ante el Padre, desde lo alto de la Cruz? La respuesta de Cristo no tiene ningún sabor de resentimiento, sino que es una prudente y respetuosa justificación de su conducta ante María y José. Las palabras de Cristo son, además, palabras de instrucción (total despego de los parientes) para todos sus prudentes seguidores, y de consuelo para sus personas queridas cuando se afligen por su misteriosa desaparición.

El cuarto hecho que se suele objetar es el que narra S. Mateo (12, 47). Mientras predicaba Jesús, se acercó uno que le dijo: «He aquí que tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan». Y Jesús, volviendo majestuosamente la mirada sobre aquellos que estaban sentados a su alrededor, respondió: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Y extendiendo su mano a sus discípulos dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos, porque quien hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los Cielos, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre».

No ha faltado quien ha querido ver en este episodio algo de lo que no hay la más mínima huella: *importunidad y ambición*, por parte de María: importunidad por la interrupción, y ambición de demostrar su poder sobre el Hijo. Tal, entre otros, Brenzio, al que responde egregiamente S. Pedro Canisio, diciendo que no fué María, sino él —Brenzio— quien «pecó al escribir una cosa tan vergonzosa y tan nefanda» (*De Deipara*, I, c. 4, c. 9). El Evangelio, en efecto —como señala el Sto. Doctor—, se limita únicamente a referir el anuncio, dado a Cristo, de la llegada de su madre y sus parientes. No dice, por tanto, que

Ella o directamente por Sí misma, o indirectamente por medio de otros, fué quien interrumpió a Jesús, que predicaba, para poderle hablar en aquel momento. El que anunció a Cristo la imprevista llegada de la Madre y de los parientes, lo hizo con toda probabilidad por propia voluntad, o al menos, de los parientes de Jesucristo. No consta que lo hiciese por encargo de su Madre; es más, esto, evidentemente, repugna. La respuesta que dió Cristo al inoportuno que le interrumpió no tiene nada de resentimiento o de reprensión, sino que es una sublime y respetuosa lección del despego que han de tener los predicadores del Evangelio respecto a todo lo que es carne y sangre. Hay que preferir la familia espiritual a la familia según la carne. Precisamente así —según se expresa S. Agustín— hacía a María SS. modelo perfecto en el cumplimiento de la voluntad del Padre celestial [16].

Así, pues, las dificultades tomadas del Evangelio contra la inmunidad de María SS. de toda mancha de culpa actual, se deshacen como la nieve con el sol.

3) *La doctrina de la Tradición.*—Hay que distinguir en esta materia tres estadios que van: del s. I al s. V; del s. V al XIII, y del XIII hasta nuestros días.

a) *Del siglo I al V*

En los tres primeros siglos de la Iglesia la verdad de la inmunidad de la Virgen de toda culpa actual está implícita, lo mismo que su inmunidad de la culpa original, en varias expresiones de los SS. Padres. Así, por ejemplo, en la Liturgia oriental llamada de Santiago (recogida en el canon 32 del Concilio Ecuménico VI), se llama a la Virgen SS. «purísima, inmaculada, irreprensible bajo todos los aspectos». Hacia el final del s. II, S. Irenco, desarrollando el conocido paralelismo Eva-María, bosquejado ya en S. Justino, asigna a María SS. la función de reparadora de la culpa de Eva (Cfr. *Adv. Haeres.*, l. III, c. 22; PL. 7, 958 B, ss.—l. V, c. 19; PL., col. 1175 A, ss.): función que es, evidentemente, incompatible con toda culpa, que necesitaría, ella misma, de reparación. En esta misión o función reparadora está, por consiguiente, implícitamente incluída la inmunidad de todo pecado actual. El mismo Orígenes, que ha señalado algunas imperfecciones pasajeras en María, muestra la más alta estima de Ella: la ve adornada de toda virtud, llena del Espíritu Santo, modelo del sexo femenino (como Cristo lo es del masculino), principio de santificación para todos los que a Ella se acercan. Por consiguiente, a S. Juan —según Orígenes— le fué confiado un tesoro preciosísimo para que lo custodiase (Cfr. *Com., S. Mt.*, X, 17; PG., 13, 876 B-877 A; *Homil. S. Lc.*, VII y VIII, ib.

(16) "In quo numero profecto etiam ipsam S. Mariam benignus [Christus] includit. Faciebat enim et illa voluntatem Patris eius." *(Ep. ad Laetum*, PL., 33, 1058.)

1818-1822; *Com. S. In.*, I, 6, PG., 14, 29 C-32 C). Orígenes, además, es el primero en dar a la Virgen el título de [Παναγία] «Toda Santa» (*In. Lc.*, 6, ed. Rauer, 50): título que excluye por sí mismo cualquier mancha de culpa, y que se había de repetir con tanta frecuencia entre los orientales.

Es verdad que en los tres primeros siglos —como ya hemos señalado— autorizados Padres y escritores eclesiásticos se expresaron de un modo poco favorable respecto a la inmunidad de María SS. de toda mancha de pecado, pero esto se debe a otras causas. En primer lugar, el hecho de que de tal inmunidad no tenemos una revelación explícita, sino únicamente implícita, y, por tanto, algunos no pudieron advertir tan pronto el grave problema: algo normalísimo en casos semejantes. Para evitar el salir fuera del camino se requiere un cierto desarrollo y una cierta madurez. En segundo lugar, se debe también a la estima, bastante baja, que se tenía en la antigüedad del sexo débil. Y así, los Apóstoles —el sexo fuerte— cayeron, con mayor razón debió caer quien pertenecía al sexo débil. En tercer lugar, al modo incidental, oratorio, con que hablan de la santidad de María, sin plantearse antes la grave cuestión teológica de la incompatibilidad de los presuntos defectos con la dignidad, y, sobre todo, con la misión reparadora de María. Todo lo cual prueba que ellos, al hablar de esta manera, no hablan como representantes de la tradición, sino como doctores privados. También hay que admirar aquí las maravillosas disposiciones de la Providencia Divina. La idea de una mujer inmune de toda mancha hubiera chocado de tal manera la mirada de los paganos que acababan de convertirse al cristianismo del culto de los dioses, que podría inducirles a ver en Ella una diosa más y a tributarla —como parece hicieron los Coliridianos— honores divinos. Sólo con el transcurso del tiempo la deslumbrante pureza de María SS. como el sol que surge y llega paulatinamente al cenit— resplandeció en todo su vigor.

Con el s. IV se empieza a hablar explícitamente de la inmunidad de María SS. de todo pecado actual. Así lo hizo S. Efrén Siro. Es conocido su lenguaje claro y decisivo, al excluir de María SS., como de Cristo, toda mancha de culpa. Parece claro en sus *Carmina Nisibena*, cuya genuinidad, lo mismo que las noticias históricas que se contienen en ellos, está comprobada por la antigüedad del códice en que se encuentran (s. VI) (Cfr. *British Mus. Add.*, 14, 1572 y 17, 1). Cristo y María —según S. Efrén— son los *únicos* completamente puros[17]. En Oriente tenemos, por otra parte, un opúsculo copto, incompleto, co-

(17) Ed. Bickell, p. 40. Suele objetarse en contra de S. Efrén el *Diatessaron*, en el que supone algunas imperfecciones culpables en María. En Caná de Galilea, María SS. lo precipitarse ("praeproperans"), y Jesús, para corregirla, la negó realizar el milagro que suplicaba. Pero hay que tener en cuenta que éstas y otras proposiciones un tanto extrañas se encuentran en la versión *armenia* del Comentario al *Diatessaron*, de la cual dudan bastante los críticos (Zahn, Euringer, Peters) que nos dé el texto original del Santo Doctor. En ralidad, no faltan en este Comentario bastantes cosas contrarias a las de otras ciertamente auténticas.

nocido entre la comunidad copta, y debido probablemente a S. Atanasio, en el cual se dibuja un luminoso retrato moral de María SS., siendo aún jovencita. Se la describe y presenta como modelo de las vírgenes de la comunidad cristiana de aquel tiempo, como el ideal que debe realizar en Sí misma toda virgen cristiana [18]. Pero hay quien ha querido ver en este luminoso retrato moral alguna leve sombra [19].

Parece que S. Ambrosio se inspiró en este escrito [20] para su conocidísima y entusiasta exaltación de la virginidad de la Virgen SS. En su *De Virginibus ad Marcellinam* (su hermana), escrito tres años antes de su elevación al Episcopado, presenta a la Virgen SS. como el modelo perfecto, verdadero prototipo de las vírgenes, y hace un retrato moral de Ella verdaderamente sugestivo, encantador, fascinante, incomparable (l. II, c. 2, n. 6-18, PL. 16, 208 B ss.), alcanzando unas alturas jamás conseguidas. Ninguna virgen —según él— podrá llegar a la altura moral a que llegó María SS. Por mucho que haga, quedará siempre mucho más lejos que Ella. La Virgen SS., según el Sto. Doctor de Milán, ha practicado en un grado perfecto todas las virtudes de una virgen de su tiempo. En el luminoso cuadro que pinta de María todo es resplandeciente, y rechaza toda sombra, por muy tenue que sea.

El fervor entusiasta por la SS. Virgen arrastraba especialmente a aquellos que seguían una vida ascética. Este género de vida, difundido por S. Atanasio en Egipto, y después también en los países en los que estuvo desterrado (Treves, Italia del Norte, Roma), lo fomentaron, en Occidente, de una manera especial, S. Hilario, S. Eusebio de Vercelli y particularmente S. Ambrosio. Los contrarios a este ascetismo (Joviniano, Boboso, Elvidio), en su intento de rechazarlo, comenzaron por atacar la virginidad de María SS. en la que se inspiraban aquellos ascetas. Por esto fué por lo que S. Ambrosio nos dejó aquella obra maestra del final de su vida —verdadero canto del cisne— que es el *De institutione virginis* (PL. 16, 305-334), en el que se leen profundos y esplendorosos elogios de la virginidad cristiana y de Aquella en la que se inspira. A diferencia de su contemporáneo S. Juan Crisóstomo (y de otros de quienes ya hemos hablado), al comentar la escena del Calvario, pone bellamente de relieve la fe y la fortaleza de ánimo de María (Cfr. los números 46-50, PL. 16, 317

---

(18) Este opúsculo lo descubrió y lo publicó, junto con la traducción francesa, L. Th. Lefort, en "Le Muséon", 42 [1929], 197-275. con el título *S. Athanase: Sur la virginité*. Cfr. también L. Th. Lefort, *Athanase, Ambroise et Clemente: Sur la virginité*, en "Le Muséon", 48 [1935], p. 55-73. Muchos críticos están de acuerdo enatribuir este opúsculo a S. Atanasio.

(19) Así, Joussard: "A peine certaines touches ça et là donnent-elles à penser que dans le portrait il pourrait s'être glissé quelques ombres." ("Et. Mar.", 5 [1947], 21.) Así lo sostienen también Lefort, Capelle y Halkin. Cfr. *Marie*, t. I (París, 1949), p. 104 s.

(20) Así lo sostiene AL. JANSSENS. Cfr. *De Standard van María* 11 [1931], 9-12.

C-318 B; n. 4-6, ib. 1173 C-1174 B; *Ep. 63*, nn. 109-110, ib. 1217 A-D). Con razón, pues, podrá decir a la hora de su muerte que ha combatido por la Señora. Él muere, pero su espíritu permanece vivo y operante.

Este espíritu de S. Ambrosio lo hereda su discípulo S. Agustín —el gran defensor y propagador de ascetismo cristiano—, particularmente en las obras *De bono coniugali* (PL. 40, 373-396), *De sancta virginitate* (*ib.*, 397-428), donde, al exponer el genuino punto de vista católico sobre el matrimonio y sobre la virginidad, enseña que María SS. ha sido más grande por su santidad que por el oficio de Madre de Dios, y que esta santidad la abrazó libremente, espontáneamente, haciendo voto a Dios de su virginidad y siendo, por tanto, el modelo supremo de las vírgenes, su hermana espiritual, su madre espiritual, su dignidad y su gloria. Es la cumbre de la exaltación de la santidad de María y de su completa inmunidad de toda mancha de pecado. Este aspecto particular tuvo ocasión de ponerlo especialmente de relieve en su lucha contra los Pelagianos. Al probar su tesis sobre la capacidad natural del hombre para evitar todo pecado, Pelagio recurre a los Santos del Antiguo Testamento, y, de una manera particular, a María SS., «de la que es necesario confesar, según la piedad, que no tuvo pecado alguno» [21]. Adviértase el vigor con que Pelagio asegura esta verdad que para él es indiscutible: *necesse est:* «Es necesario». Quien se atreviese a negarla sería un impío: *necesse est pietati.* En esto el hereje que negaba la necesidad de la gracia, enlaza directamente con S. Ambrosio. Más aún, le sobrepasa, ya que S. Ambrosio no habló jamás en términos tan claros, tan fuertes y tan explícitos. La razón que impulsaba a Pelagio a hablar de esta manera era la Maternidad divina. Ante este testimonio tan firme y tan sugestivo de Pelagio, ¿qué responderá S. Agustín? Concede sin más el antecedente: «Hay que admitir que la Madre del Señor, Salvador nuestro, no tuvo pecado alguno», «venció completamente al pecado». Niega, sin embargo, decididamente, la consecuencia que el hereje sacaba de esto, asegurando que si María SS. estuvo siempre sin pecado lo fué —y sólo Ella— no en virtud de la naturaleza, es decir, de la capacidad natural (como sostenía Pelagio—, sino en virtud de la gracia [22]. María, pues, y *sólo* María, por un privilegio excepcional

---

(21) "... Ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem "quam" dicit [Pelagius] de peccato confiteri necesse est pietati." *(De natura et gratia*, c. 36, n. 42, PL., 44, 267; CSEL 60, 263-264.)

(22) "Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo questionem—unde scimus quod plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parero meruit, quem constat nullum habuisse peccatum—hac ergo virgine excepta, omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, cum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus...? una voce clamassent: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est" (L. c.).

(*excepta*), por su divina Maternidad, quedó libre de todo pecado. Es, evidentemente, un gran paso hacia adelante en el trabajoso proceso de evolución y aclaración de un dato teológico tan importante en la vida de María. Puede decirse que es el paso decisivo, el último paso, el que señala la total conquista de la meta. Los Padres y escritores que florecieron después del Santo Obispo de Hipona no harán sino hacerse eco de la enseñanza de éste.

El sol de la santidad negativa de María SS. ha llegado a su cenit.

Antes, sin embargo, de seguir adelante, no desagradará echar una ojeada a la literatura apócrifa de los cinco primeros siglos.

La idea que tenía la primera generación cristiana acerca de la santidad de María puede verse reflejada con toda claridad en algunos rasgos del *Protoevangelio de Santiago*, del s. II. El título mismo —el que sostiene como más probable Tischendorf— une el título de *Santa* al de *Teothocos*: «Natividad de María, *la Santa Teotocos*, la ilustrísima Madre de Jesucristo» (Cfr. AMANN, E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, París, 1910, p. 180). Nárrase allí que Sta. Ana, la afortunada madre de la Virgen SS., «hizo un santuario en su cámara y no dejaba pasar por sus manos nada profano ni impuro. Y llamó a las hijas de los hebreos que estaban sin mancha y la entretenían con sus juegos» (l. c., p. 202).

Más adelante pone el autor en labios de Sta. Ana estas palabras: «Y el Señor me ha dado un fruto de justicia [23], único y múltiple a su mirada» (l. c., p. 203), o sea: tan único en su género cuanto maravillosamente vario en las manifestaciones de su santidad (BONACCORSI, l. c., p. 65); o más bien: «Fruto simple, pero múltiple en sus beneficiosos efectos» (AMANN, l. c., p. 203). Es realmente emocionante el singular cuidado de los padres de María en alejarla de todo lo que pudiera distraer su corazón del Señor. Nárrase que cuando la niña hubo llegado a los tres años, dijo Joaquín: «Llamad a las hijas de los hebreos que estén sin mancilla (nótese la preocupación: *sin mancilla*) y tome cada una una antorcha y enciéndanla, a fin de que la niña no se vuelva atrás *y su corazón no sea arrebatado fuera del Templo del Señor*. Y ellos lo hicieron así hasta que subieron al Templo del Señor...» (BONACCORSI, l. c., p. 76). La compañía de estas jóvenes «sin mancilla» y de aquellas antorchas encendidas debían servir para atraer y cautivar la atención de la niña de manera que nada, fuera del Templo del Señor, al cual iba a consagrarse, arrebatase su corazón, es decir, lo atrajese hacia sí... El gracioso método tramado por los padres de la Virgen tuvo un maravilloso resultado. «Y sus padres —añade el Pseudo-

(23) "Fruto de justicia", o sea "un fruto justo", "un retoño santo", ya que se trata —como ha señalado Bonaccorsi (*I Vangeli Apocrifi*, Florencia, 1948, p. 71, nota 3)— de un genitivo hebraico de cualidad.

Santiago— quedaron admirados y alababan al Señor Dios, *porque la niña no se había vuelto atrás*». Efectivamente, la Virgen, mirando hacia Dios, desde su Inmaculada Concepción, *no se ha vuelto jamás atrás.*

No es menos significativo el episodio narrado en el capítulo X. Se cuenta allí que «hubo un consejo de sacerdotes y dijeron: "'Hagamos una tienda para el templo del Señor". Y dijo el Sumo Sacerdote: "Llamadme a las jóvenes sin mancilla de la tribu de David". Y fueron los ministros y encontraron siete jóvenes. Y recordó el Sumo Sacerdote a la jovencita María, que era de la tribu de David, y estaba sin mancha ante la presencia de Dios. Y fueron los ministros y se la trajeron. E introdujeron a todas en el Templo del Señor y dijo el Sacerdote: "Sacad a suertes quién hilará el oro y el amaranto y el biso y la seda, y el jacinto y la escarlata y la verdadera púrpura". Y cayó en suerte a María la verdadera púrpura y la escarlata, y tomándolos, se fué a su casa"» (l. c., p. 220). Nótese que se afirma explícitamente de María que estaba *sin mancha a los ojos de Dios*. Se trata, por tanto, de una persuasión de pureza que lo es no sólo a los ojos de los hombres (como en las otras jóvenes sin mancilla), *sino también a los ojos de Dios*. Se trata de una pureza, de una santidad incondicional, indiscutible.

Hablando después de la vida que llevó María SS. en el Templo, el Pseudo-Santiago dice que «estaba en el Templo del Señor como paloma domesticada y recibía el alimento de mano de los Ángeles» (l. c., p. 75). Y más adelante, estas palabras en labios de S. José: «Tú, que fuiste criada en el *Sancta Sanctorum* y recibiste el alimento por mano de un Ángel» (l. c., p. 85). Las mismas palabras se repiten un poco más abajo (l. c., p. 89).

En el apócrifo *Tránsito de María* del Pseudo-Melitón, del s. IV, la Virgen, próxima a la muerte, hace una petición en apariencia al menos bastante extraña, pero en realidad una petición inventada por el autor para dar plena luz a la santidad, a la purísima vida de la Madre de Dios desde su primero hasta su último instante. Narra el apócrifo que Jesús, rodeado de una muchedumbre de ángeles que iban cantando, se apareció a su SS. Madre y la invitó a marchar ya a la vida eterna. María, después de expresarle sus sentimientos de amor y de humildad, renueva la petición (que ya había hecho al Ángel que vino a anunciarla el fin inminente de su vida terrena), de evitar, es decir, de no tropezarse en su camino con el Príncipe de las tinieblas y de las potencias infernales. Pero Jesús la recuerda que Él mismo, estando sobre la cruz, había visto aproximarse al Príncipe de las tinieblas, pero que no habiendo encontrado en Él nada que le perteneciese, se había retirado cubierto de confusión. «Yo lo he visto —añade—, y también Tú, según la ley común, lo verás; pero *no te podrá dañar, porque no tiene nada en Ti y Yo estoy contigo para librarte*. Ven, pues, con toda confianza. Las milicias celestiales esperan que Yo te introduzca en la gloria del Paraíso» (Cfr., PG., 5, 1235).

El *Evangelio de la Natividad de María* (ss. IV-V) nos atestigua que la pequeña María, en el Templo, «crecía al mismo tiempo en edad y en virtud... Todos los días la visitaban los Ángeles y todos los días gozaba de la visión divina que la protegía de todo mal y la colmaba de toda suerte de bienes. Así llegó a los catorce años, de tal forma que sólo los malvados hubieran podido imaginar en Ella algo reprobable; pero todos los buenos que la conocían *juzgaban su vida y su conducta dignas de admiración*» (Cfr. AMANN, l. c., p. 355).

En el apócrifo *Tránsito de la B. Virgen María,* del Pseudo-Juan (finales del siglo IV o comienzos del V), al nombre de María se une el título de Santa: «Santa María» es la invocación que ha constituído, después, el comienzo de esa larga y áurea cadena de alabanzas llamada «Letanías lauretanas» (l. c., p. 273). Al título de Madre de Dios une, desde el comienzo, el célebre apelativo de «Toda Santa» (l. c., p. 261). Por último, narra cómo el Señor, «extendiendo sus manos inmaculadas, tomó su *santa y pura* alma»; y añade que «al partir aquella pura alma se llenó el lugar de perfume y de luces indecibles; y he aquí que se oyó una voz del cielo que decía: "¡Bienaventurada Tú entre las mujeres!"» [24].

b) *Del siglo V al XIII*

Comencemos por Oriente. La antigua y repugnante sentencia de Orígenes, que ejerció tan nefasto influjo sobre los escritores que le siguieron, comenzó a disminuir gradualmente en el s. V. De la duda-pecado se pasó a la duda-tentación, que no implica necesariamente consentimiento ni culpa moral, hasta que, finalmente, se logró abandonar también la misma duda-tentación.

Así, TEÓDOTO DE ANCIRA, recordando la espada que había predicho Simeón, señala el tormento de la Virgen producido por «las diversas ideas que entraban y salían de su mente» (*Homil. IV in Deiparam et Simeon,* PG., 77, 1409). Exalta también la santidad de María con estos líricos acentos: «¡Salve, gloria de la Iglesia!... ¡Salve, Purísima Madre de la Santidad!... ¡Purísima fuente del agua de la vida!» (*Ibid.*, 1396). Dice, además, que, como el hierro puesto al fuego se hace brillante y pierde todas las escorias, así «la Purísima Virgen se purificó en el secreto y divino fuego, y quedó libre de todas las cosas materiales y no materiales y esplendorosa en la hermosura de la naturaleza, de tal manera que los hombres carnales no lograrán acercarse a Ella, ni siquiera mirarla. Ella ha sido plenamente ungida con la santidad del Espíritu Santo (*Ibid.*,

(24) L. c., p. 279. El *Transitus Mariae,* VI, pone en labios de Cristo esta invitación: "Veni, pretiosissima margarita, intra receptaculum vitae eternae... Et... exurgens María... gratias agens Deo emisit spiritum. Viderunt autem Apostoli animam eius *tanti candoris esse ut nulla mortalium lingua digna possit effari: vincebat enim omnem candorem nivis et universi metalli et argenti radiantis magna luminis claritate*" (l. c., p. 281).

97). Por esto, la pudo llamar el santo viejo Simeón «blanca e inmaculada paloma, templo de nuestra esperanza, en el que reside toda santidad y magnificencia» (*Ibid.*, 1409). Si se tienen en cuenta estas puntualizaciones, nos parece poder asegurar, con fundamento, que aquellas ideas tormentosas que «entraban y salían de la mente de María SS.» deben entenderse de dudas-tentaciones más bien que de dudas-pecados.

También HESIQUIO, Patriarca de Jerusalén, habla de la espada de la duda, diciendo que María había sido purificada y confirmada en la pasión (*Or. IV Deipara*, PG., 93, 1473). Es bastante probable que quiera hablar con esto de la duda-tentación, ya que presenta a la Virgen SS. como purísima tórtola, paloma inocente, modelo de piedras preciosas, más brillantes que el sol (*Ibi.* 1461), «flor inmarcesible, planta de incorrupción, paraíso de inmortalidad», excelsa entre las mujeres, elegida entre las vírgenes, ornamento venerando de nuestra naturaleza» (*Ibid.* 1465).

El PSEUDO-GREGORIO TAUMATURGO afirma que María SS. es «la única virgen santa en el cuerpo y en el alma», adornada de admirables virtudes (*Homil. in Ann. Virg. Mar.*, PG., 10, 1148-1149) desde sus primeros años, y por ello elegida Madre de Dios (*Homil.* 2, PG., 10, 1157). «Y Tú, ¡oh santa! —exclama— eres la más gloriosa, la más pura y la más santa de toda la humanidad, tu espíritu es más puro que la nieve, y tu cuerpo está más purificado que el oro probadísimo» (*Ibid.* 1160). Más lírico aún es el PSEUDO-EPIFANIO, que, aplicando a la Virgen el Cantar de los Cantares, afirma que María SS. es «Cielo», «Esposa de la Trinidad», «Madre espiritual que contiene la perla preciosa», superior a todos los demás, con la única excepción de sólo Dios», «Oveja sin mancha que dió a luz al Cordero, Cristo», «Lirio Inmaculado», etc. (*Homil.* 5, PG., 43, 488-496). ANTÍPATRO DE BOSTRA, analizando las causas por las que el Espíritu Santo descendió sobre Ella, da esta razón: «Para que seas santa; porque necesitas ser la más santa». Y refiriéndose a la metáfora del hierro y de la lima, repite: «Es necesario que seas la más santa para concebir el Santo» (*Homil. in Deip., Ib.* 1780-81). Según S. LORENZO DE BIZANCIO, la santidad de la Madre de Dios superó la santidad de todos los otros hombres (Cfr. GRUMEL, en «Dict. Théol. Cath.», art. *Léonce de Byzance,* col. 421).

En el s. VI, ANASTASIO I, Patriarca de Antioquía, presenta a la Virgen SS. como «la única llena de gracia, la única bella, pura, santa entre las vírgenes» (*Serm. 2 in Annunt.*, PG. 89, 1388). ABRAHAM DE ÉFESO, sin expresar la acostumbrada duda, se limita a decir que el corazón de la Virgen SS. durante la pasión de su Hijo, estaba dividido por pensamientos contrarios: por una parte, los milagros, la virginidad, etc., y por otra, los sufrimientos, las armas, etc. (*Serm. 2 in Annunt.*, ed. M. JUGIE, *Byz. Zeitschrift*, 22, 1913, 57-58). SAN

ROMÁN EL CANTOR defiende la inmunidad de María de todo pecado. Pone en labios de la Virgen, a los pies de la cruz, estas palabras: «También cuando la cruz te sostiene, eres mi Hijo y mi Dios» (Cfr. CAMMELLI, *Romano in Melode*, Florencia, 1930, p. 337).

En el s. VII, S. SOFRONIO dice que María SS. «ha brillado en su pureza más que toda la creación» (*Or. 2 is Deip.*, 18-19, PG,. 87-3237-40). Ella estuvo libre de toda mancha en el cuerpo y en el alma (*Ibid.* 3248). S. MÁXIMO, confesor (PG., 91, 392 B, 424 BC, 544 BC, 573 A), y ANASTASIO el Sinaíta (*Hodegos*, PG., 89, 100 CD, 217 D), llaman a María la «Toda Santa».

En el s. VIII, S. GERMÁN llama a la Virgen «palacio inmaculado y purísimo de Dios» (*In Prasent., I, PG.* 98, 305), «la más santa de los santos» (*Ibid.* 308). SAN ANDRÉS DE CRETA presenta a María como «purísima en todas las cosas», en el cuerpo y en el alma (*In Nativ. Deip. II*, PG., 97, 832).

En Occidente, después de la vigorosa afirmación de S. Agustín, contra Pelagio, es digno de mención, en el s. IX PASCASIO RADBERTO, que afirma explícitamente que María SS. durante todo el curso de su vida terrena, estuvo completamente inmune de toda culpa (*De partu Virginis*, 1, I; PL., 120, 1371 ss.).

En el s. XII, EADMERO DE CANTERBURY enseña la misma doctrina, asegurando que María fué «protegida por la continua custodia de los Ángeles», ya que era «la habitación que debía ocupar el Creador suyo y de todas las cosas, y de la cual tomaría la naturaleza humana en una unidad de persona, con su inefable obra» (*De excellentia B. Virginis*, c. 3; PL., 159, 560). Lo mismo afirman, en el siglo XII, HILDELBERTO DU MANS (*Serm.* 69; PL. 181, 677) S. BERNARDO (*Epist.* 184, PL., 183, 420), RICARDO DE S. VÍCTOR (*Explicatio in Cant. Cant.*, 26, 29; PL., 116, 482, 516), GUALTERIO DE S. VÍCTOR (*Excepta ex libris contra quattuor labyrinthos Franciae;* PL., 119, 11, 54 ss.). Miente, pues, el modernista G. Herzog cuando escribe que la doctrina tradicional de la Iglesia en los doce primeros siglos admitía pecado en la Virgen SS. (*La Sainte Vierge dans l'histoire*, París, 1908, pp. 52, 72, 84). Del s. V al XIII —como hemos visto— la inmunidad de María SS. de todo pecado actual está admitida comúnmente y de una manera explícita.

c) *Del siglo XIII a nuestros días*

Desde el s. XIII, más que insistir sobre el hecho, ya consolidado, de la inmunidad de María SS. de todo pecado actual, se comenzó a indagar el principio inmediato, es decir, la causa de tal inmunidad y a precisar la naturaleza de la impecabilidad de María SS.

En el s. XIII, S. ALBERTO MAGNO estima que la causa de esta inmunidad es la plenitud de la gracia de que fué adornada la Virgen SS. (*Super «Missus est» 134, Opera*, t. 20, p. 91). Lo mismo enseña ALEJANDRO DE HALÉS (*Summ. Theol.*, P. III, q. 9, m. 3, a. 2. Venecia, 1575, p. 32).

Según Sto. TOMÁS DE AQUINO la Virgen SS., por especial privilegio, no concedido a ningún otro santo, no sólo fué preservada de todo pecado actual, sino que fué también impecable. Esta impecabilidad no fué metafísica (como la que se atribuye a Dios y a la Humanidad sacrosanta de Cristo, unida hipostáticamente al Verbo); ni siquiera fué física (como la de los bienaventurados en el cielo), sino únicamente *moral*, por razón de su divina Maternidad. Descendiendo más en particular, observa que los pecados actuales provienen de una doble fuente: de la rebelión del apetito inferior al superior, es decir, del fomes de la concupiscencia; y del apetito superior, es decir, de la voluntad, la cual puede volverse a sí misma de una manera desordenada. Ahora bien, en la Virgen SS. hubo una especial protección divina, tanto respecto al fomes como respecto a la voluntad. El fomes, en efecto, en su primera santificación, estuvo sujeto de tal manera que jamás, de hecho, la causó ningún movimiento desordenado. La voluntad de la Virgen estaba inclinada al bien y apartada del mal por la plenitud de gracia y por una especial providencia divina que la impedía toda elección de pecado y la inclinaba incesantemente al bien. El privilegio de la impecabilidad (moral) debió de concedérsele a la Virgen —según el Angélico— antes de la Encarnación del Verbo, cuando el fomes quedó totalmente extinguido en Ella, ya que hasta aquel momento había estado únicamente sujeto, a fin de que no llegase a actuar (*S. Th.*, I, q. 100, a. 2. — Cfr. ROSCHINI, G., *La Mariologia di S. Tommaso*, Roma, 1950, pp. 237-246).

Según S. BUENAVENTURA, aunque la Virgen SS. haya estado siempre inmune de todo pecado, únicamente en el momento de la Encarnación recibió el privilegio de la impecabilidad. La causa, pues, de esta impecabilidad cree que fué una determinada ayuda que la confirmaba el poder del alma y destruía cualquier defecto (*In II Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 3; Op. 3, 77 ss.).

En los ss. XIV y XV se sostiene comúnmente la doctrina de Sto. Tomás y S. Buenaventura, con alguna diferencia, más bien verbal que real. Respecto al momento en que se concedió este privilegio a la Virgen SS. se sostiene comúnmente que fué en el de su primera santificación, es decir, de su Concepción [25].

(25) Según S. Bernardino de Sena, la imposibilidad de pecar en María se debe, además de a la ausencia total de la concupiscencia, a una extraordinaria protección de gracias. Estas gracias fueron diez y constituían para María como diez armas aptas para protegerla interna y externamente. Fueron armas para su defensa interior: *el ardor de la caridad, la mortificación de la sensualidad, el sentimiento de la maternidad, el cono-*

Desde el s. XVI hasta nuestros dias, después que el Concilio de Trento dejó fuera de discusión la inmunidad de María SS. de todo pecado actual, la elaboración teológica versó principalmente sobre la solución de las objeciones opuestas por los protestantes. Así hicieron principalmente S. PEDRO CANISIO (*De Sacrosanta Virgine Maria Deipara*, l. I, c. 10, l. 4, c. I, s., 20, 27, Ingolstadt 1583, t. 2, pp. 73, 386 ss., 506 ss., 548 ss.), S. LORENZO DE BRINDIS (Cfr. ROSCHINI, G., *La Mariologia di S. Lorenzo da Brindisi*, Padua, 1951, pp. 140 ss.), etc.

4. RAZONES TEOLÓGICAS.

Las mismas razones teológicas que exigen la inmunidad de María SS. de toda mancha de pecado original, reclaman también, con mayor razón, la inmunidad de todo pecado actual. Ha dicho «con mayor razón», ya que el pecado *actual*, al ser pecado de la *persona*, hiere la dignidad personal de la Virgen mucho más que el pecado original, que es pecado *de la naturaleza*. Por eso, los mismos doctores escolásticos que negaban la inmunidad de María SS. del pecado original, admitían, sin embargo, la inmunidad de cualquier pecado actual.

Esto supuesto, todos los principios mariológicos exigen, de la misma manera que la inmunidad del pecado original, la inmunidad de cualquier pecado actual. Nos limitaremos, para evitar inútiles repeticiones, a las tres razones teológicas que aduce Sto. Tomás y que se refieren las tres a la Maternidad divina.

Cuando Dios —observa Sto. Tomás— elige a alguien para un oficio, le concede todas las gracias que le hacen idóneo, *digno* de tal oficio. Así hizo con la Virgen SS., elegida para el oficio de Madre de Dios; debió concederle todas las gracias que la hacían digna de un oficio tan elevado. Y no hubiese sido digna de Él si hubiese cometido, aunque hubiese sido por una sola vez, el más mínimo pecado; y esto por tres razones: 1) porque la ignominia de la Madre hubiese tenido un *necesario reflejo sobre el Hijo*; 2) por la *singular afinidad* o unión que Ella tuvo con Cristo, santidad por esencia, que es carne de su carne y no tiene nada de común con Belial, padre del pecado (*2 Cor.*, 15); 3) por la predestinación para ser *habitación digna de la Eterna Sabiduría*, de la cual está escrito que no entrará en un alma astuta y no habitará en un cuerpo sujeto el pecado (*Sap.*, 1. 4; *S. Th.*, III. q. 27, a. 4 c).

---

cimiento de la divinidad y la consideración de la propia nada. Armas para su defensa exterior fueron: *la protección de los ángeles, el alejamiento de los demonios, la práctica de la virtud, el odio al pecado y el desprecio de las cosas del mundo.* (Cfr. FOLGARIT, G., *La Virgine bella in S. Bernardino da Siena*, Milán, 1933, p. 187-190.)

Capítulo II

El ejercicio de todas las virtudes en grado singular

Preliminares

La constatación del hecho.

El segundo privilegio que distingue a la Virgen SS. de todos los otros santos es el ejercicio de todas las virtudes en un grado singular, excelentísimo. En efecto, mientras los otros santos —aun los más grandes— se han distinguido, unos en una virtud y otros en otra, María SS., la augusta Reina de los santos, se distinguió en todas y cada una de las virtudes, lo mismo teologales que morales. Es como un místico jardín en el cual florecen todas las virtudes. Así, los santos son modelos, unos para unos y otros para otros; pero la vida de María es, ella sola —como hace notar S. Ambrosio—, modelo para todas las vidas. Aún es más explícito el Doctor Angélico Sto. Tomás [1]: «Ella [María]—escribe— ejercitó las obras de todas las virtudes mientras que los otros santos ejercitaron únicamente algunas de ellas: el uno fué humilde, el otro casto, el otro misericordioso; y por esto se les propone como ejemplo de especiales virtudes» [2]. Una amplificación, por ejemplo, de esta sintética enunciación del Aquinate, la encontramos en su gran maestro S. Alberto Magno. Afirma éste que María SS. tuvo todas y cada una de las virtudes en grado superlativo, distinguiéndose en esto de los otros santos, que únicamente tuvieron alguna en grado eminente. Así, Noé tuvo como prerrogativa especial el ser justo, Abraham ser fiel, José ser casto, Moisés manso, Job paciente, David humilde, Salomón sabio, Elías celoso de la ley, y así sucesivamente. Por esto, la Iglesia canta de todos los confesores: *no se encontró ninguno a él semejante*. Porque cada uno superó a sus contemporáneos en la práctica de alguna

(1) "Talis fuit Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina" *(De Virgin.*, l. 2, c. 2, n. 6, PL., 15, 214).

(2) "Ipsa omnium virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quaedam: ut alius fuit humilis, alius castus, alius misericors: et ideo datur in exemplum specialium virtutum: ...sed B. Virgo in exemplum omnium virtutum" (Op. 6, in *Salut. Ang.* Op., t. 16, p. 133).

virtud especial. Pero la Virgen superó a todos los santos del Antiguo y del Nuevo Testamento en la práctica, no sólo de un determinado número de virtudes, sino de todas» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. 8, p. 277).

También S. Buenaventura, con vigorosa síntesis, afirma que «la Virgen gloriosa tuvo todas las virtudes de una manera perfectísima» [3]. «La Virgen María fué tal que iluminó a toda la Iglesia y a todo el mundo... Ilumina todas las cosas con su ejemplo; es como una luz puesta sobre el candelero del mundo» [4]. Aún más sintéticamente, pero no con menor vigor, dice Ricardo de San Lorenzo: «Todo lo hermoso que parcialmente se encuentra en los otros santos, se halla integralmente en María. No hay ningún santo semejante a Ella» [5]. En el célebre himno Acatisto se canta: «Vemos a la Santa Virgen — como faro resplandeciente — que ilumina a quien está en tinieblas» (Cfr. DEL GRANDE, C., *L'Inno Acatisto*, Florencia, 1948, p. 87). Y más abajo: «Dios te salve, la más Santa de todos los Santos» (p. 95).

Pero Pallavicino supera a todos en el lirismo con que expresa esta singularidad de la Virgen: «Multiplicando en Sí misma todas las virtudes — y a Sí misma en todas — Ella es completamente singular. — Diríase que María es una virtud compuesta de todas las virtudes; más aún, que transformándose sus virtudes en milagros, los milagros vuelven a ser virtudes» [6]. Una imagen poética, plástica, de María SS., modelo perfectísimo de todas y cada una de las virtudes, la encontramos en el Purgatorio del Dante. En cada uno de los siete círculos del Purgatorio, en los cuales se expían los siete pecados capitales, entre ejemplos de virtud contraria a los vicios que allí se expían, pone siempre, en primer lugar, alguno tomado de la vida de María SS. (Cfr. LÉPICIER, A. E., O., S. M., *La Vierge Marie dans le Poéme de Dante*, Roma, 1934, pp. 33, 40).

2. La razón de este hecho.

Este es el hecho. La razón de un hecho tan singular se funda en que las singulares virtudes de la Virgen SS. tenían que ser, evidentemente, proporcionadas a tres cosas: a la singular alteza de su dignidad, a la singular excelencia

(3) "Virgo gloriosa perfectissime habuit omnes virtutes (*Serm. I de Purif.* Op. 9, 638 a).

(4) "Talis fuit Virgo Maria, quae illustrat totam Ecclesiam et machinam mundanam... illustrat enim suis exemplis omnia tanquam lucerna super candelabrum mundi posita" (*Serm. II, de Not. B. M. V.*, Op. 9, 710).

(5) "Quidquid pulchritudinis habent alii Sancti in parte, habet Maria in toto. Nemo enim Sactorum inventus est similis illi..." (*De laudibus B. M. V.*, entre las obras de S. Alberto M., ed. Vivès, t. 36, p. 182).

(6) "Omnes in se virtutes, — se in omnibus virtutibus multiplicans — singularem effecit. — Mariam dixisses ,— unam virtutum omnium fuisse virtutem; — Imo migrantibus virtutibus in miracula, — miracula in virtutes remigrarunt" (*Elog.* 9).

su gracia santificante y al singular amor que Dios la profesaba, última raíz de todo lo que hubo en Ella de hermoso, de bueno y de grande.

Tenían que ser proporcionadas, en primer lugar, a la singular alteza de su dignidad. Ahora bien, esa dignidad fué, en cierta manera (moralmente), infinita. También, pues, sus singulares virtudes debieron ser en algún modo (moralmente) infinitas, dignas en todo de la inmensa altura a la que había sido elevada por la dignidad de la Maternidad divina.

Tenían que ser proporcionadas, en segundo lugar, a la singular excelencia de su gracia santificante, de la cual son las virtudes una espontánea floración. Ahora bien, la gracia de que estaba llena, desde el primer instante de su existencia, superó la gracia de todos los santos juntos, tomada al terminar su vida. Luego también sus virtudes tuvieron que superar a las de todos los santos juntos, desde el momento que recibió tal y tanta abundancia de gracia.

Tuvieron que ser, en tercer lugar, proporcionadas al singular amor que siempre la tuvo Dios, pues Dios no ama sino aquello que es amable en un alma, o sea las virtudes que la hacen grata a sus ojos. Las virtudes son como el más brillante resplandor del rostro de Dios: nada de extraño, pues, que Él ame con singular afecto a aquellos en quienes ve más vivamente reflejado su propio rostro. Esto supuesto, Dios amó a la Virgen SS. desde el primero hasta el último instante de su vida, en un grado incomparablemente superior a aquel con que amó a todas las otras criaturas juntas, pues amó a María como a Madre, mientras que a todas las otras criaturas las amó como a esclavas. Luego tuvo que ver en Ella sola más virtudes y perfección que en todas las otras puras criaturas, tomadas colectivamente.

División del Tratado.

Antes de comenzar a tratar en particular de las varias y singularísimas virtudes que, como flores del cielo, adornaron el escogidísimo jardín del alma de María durante todo el curso de su terrena existencia, creo que será oportuno consignar que no todas las virtudes que se encuentran en los santos pueden hallarse en María. Únicamente encontraremos en Ella las virtudes que pueden conciliarse con su singular condición. Es evidente que no todas las virtudes pueden ni deben ser practicadas por todos, ya que la virtud, aunque en sí no diga otra cosa sino perfección, no siempre encuentra un sujeto apto en quien radicar. Así, *la continencia* supone las malas concupiscencias a las que hay que resistir: cosa que está totalmente ausente en María; *la penitencia* supone algún pecado: cosa que, de la misma manera, estaba muy lejos de María. En Ella, pues, no puede hallarse ni la continencia ni la penitencia, por la sencilla razón de que hubieran supuesto en Ella una imperfección inadmisible. En este sentido

tampoco Jesucristo, que es el modelo más completo de todas las virtudes, pudo practicarlas todas. Exceptuando, por tanto, estas virtudes, todas las demás se encuentran en la Virgen SS. en un grado perfectísimo. Las pocas noticias que encontramos en los Evangelios son como el brillar de un relámpago que revela en la oscuridad de la noche, pasajes sin fronteras, de una belleza encantadora, incomparable.

Aclarado esto, pasemos ahora a tratar en particular de las virtudes teologales y de las morales [7].

ART. 1.—MARÍA SANTÍSIMA Y LAS VIRTUDES TEOLOGALES

1. LA FE DE MARÍA.

Se presentó un día a Jesús una pobre cananea diciéndole: «Señor, ten piedad de mí. Mi hija está enferma». Y Jesús, para probar su fe, le respondió un poco secamente: «No he venido sino para salvar a las ovejas de Israel. No está bien echar el pan de los hijos a los perros». Pero la mujer no se desanimó, y con una salida realmente genial, indicio manifiesto de su gran fe, respondió: «Es verdad Señor. Pero al menos no se les niegan a los perrillos las migajas...» Jesús, admirado de tanta fe, respondió: «Oh, mujer, ¡grande es tu fe! Ve, y hágase lo que deseas». ¿Quién sabe las veces que Jesús, si no con los labios, al menos con el corazón, habrá esclamado ante los ejemplos de viva e incomparable fe de su amadísima Madre: «¡Oh, mujer, grande es tu fe!»?

En verdad, fué grande la fe de María, como aparece evidentemente en el episodio de la Anunciación, que narra S. Lucas: grande por la grandeza de las cosas que creyó; grande por la plenitud con que creyó; grande por su constancia en creer.

Fué grande, ante todo, la fe de María *por la grandeza de las cosas que creyó.* ¿Cuáles? Todas las cosas que el Ángel, enviado por Dios, la anunció. Creyó que Ella, humilde criatura, concebiría y daría a luz al Creador, al Redentor del mundo, al rey del Universo. Creyó que esto sucedería de una manera portentosa, por obra del Espíritu Santo, permaneciendo intacta su integridad virginal. Grandes, pues, fueron las cosas que creyó María. Lo confirmó Ella misma cuando dijo: «Ha obrado en mí grandes cosas Aquel que es poderoso».

(7) S. Bernardino de Sena describe con mucha gracia y viveza las virtudes de María, pintándolas como "doce doncellas" que siguen por todas partes a la Virgen de Nazaret. Es un discurso incomparable. Una auténtica hipotiposis (Cfr. *Prediche Volgari*, ed. Pacetti II, 430-460).

grande, por consiguiente, debió de ser su fe. Aquél fué, indudablemente, el mayor acto de fe que jamás se haya hecho. Grande fué la fe de Abraham, tan justamente alabado por la S. Escritura precisamente por esta virtud; *credidit Abraham Deo;* era, en efecto, viejo, y, por lo mismo incapaz naturalmente de tener descendencia; lo mismo sucedería a su mujer; sin embargo, no dudó en creer a la voz del Señor, que le prometía una numerosa posteridad: «Abraham creyó a Dios, lo cual se le reputó como justicia» (*Gen.*, 15, 6). Esto no obstante, si se hace una comparación, la fe de Abraham palidece ante la fe de María. Efectivamente: creyó que una virgen, permaneciendo virgen, podría llegar a ser madre. Abraham tenía otros ejemplos que hacían creíble la inminente maternidad de su anciana esposa, ya que, por ejemplo, Noé engendró a Sem, Cam y Jafet a la edad de quinientos años; María no tuvo ningún ejemplo antes de ella, de maternidad virginal, según lo canta la Iglesia: *Nec primam similem visa est nec habere sequentem.* A Abraham se le prometió una descendencia que tendría por origen a un hombre y a una mujer, su esposa: a María se le prometió una descendencia que nacería sólo de una mujer, de Ella sola, sin obra de varón. A Abraham se le prometió un puro hombre; a María se le prometió un Hombre-Dios. Abraham, oída la promesa, no dudó que Dios resucitaría un muerto, según las palabras del Apóstol: *Obtulit Abraham Isaac... arbitrans, quia et mortuos suscitare potens est Deus (Hbr.*, 11, 19); María, oída la promesa, no dudó que Dios pudiese nacer y morir. Por tanto, si fué grande la fe de Abraham, incomparablemente más grande fué la de María. Si a Abraham se le llama «Padre de todos los creyentes», con mayor razón podremos llamar a María «Madre de todos los creyentes».

Lutero, para disminuir la grandeza de la fe de María llegó a decir que la superó la fe del Centurión, pues Jesús dijo (*Mt.*, 8, 10): «No he encontrado tanta fe en Israel» (Cfr. CANISIUS, o. c., l. IV, c. 2). Pero no creo que sea difícil responder que Cristo comparó la fe del Centurión, no con todos aquellos que habían creído en Él, sino únicamente con aquellos a quienes había predicado y ante quienes había obrado milagros, entre los cuales sobresalía el centurión absoluta y proporcionalmente (es decir, como gentil e ignorante de la S. Escritura) (Cfr. SUÁREZ, *In III*, disp. 19, sect. 1).

También los SS. Padres y los Doctores de la Iglesia tienen palabras de gran elogio para la fe de María en la Anunciación, contraponiéndola a la fe que prestó Eva a la serpiente infernal. S. Justino nos dice que María, al prestar su fe al Ángel de la luz, nos salvó, así como Eva al prestar fe al ángel de las tinieblas, nos llevó a la ruina (*Dial. cum. Tryphone*, n. 100, PG., 6, 709-712). San Ireneo escribe que «lo que ató la virgen Eva con su incredulidad, lo desató la Virgen María con su fe» [8]. Y Tertuliano: «Eva creyó a la serpiente: María

(8) "Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem" (*Contra Haeres.*, l. III, 22, PG., 7, 959-960).

creyó a Gabriel; el delito que cometió Eva creyendo, lo borró creyendo María» [9]. Por esto, S. Buenaventura dirige a todos los cristianos esta enérgica exhortación: «Seguid a la Virgen, que creyó al Arcángel Gabriel, no a la mujer que creyó a la serpiente» [10].

La fe de María, por otra parte, fué grande por su *prontitud* en creer las palabras del Ángel. Nótese a este propósito la diversa actitud de María y de Zacarías ante las palabras del mensajero celestial. Al Ángel Gabriel, que prometía a Zacarías un hijo «grande ante el Señor» de su estéril mujer Isabel, él —Zacarías— responde con un tono escéptico: «¿En qué [o sea, con qué señal] conoceré yo esto? Porque yo soy viejo, y mi mujer avanzada en edad». La falta de fe es evidente. La actitud de María es totalmente diversa. Al mismo Ángel Gabriel, que ponía ante sus ojos un orden nuevo, la Virgen se limita prudentemente a pedir alguna aclaración acerca del modo de verificarse aquello que la anunciaba: «¿Cómo será eso...?». El que pide una aclaración sobre el modo, ha admitido ya evidentemente el hecho. «María —observa atinadamente S. Ambrosio— trata ya de la cosa anunciada, mientras que Zacarías duda aun del anuncio» [11].

Diversas en su tono, las preguntas de Zacarías y de María fueron también muy diversas en sus consecuencias. Mientras que el Ángel reprende justamente a Zacarías por su incredulidad y le da una señal punitiva (enmudecer hasta que se cumpla la predicción), no hay un solo acento de reprensión para María —ya que no lo mereció, pues creyó al instante— y le ofrece espontáneamente, en premio de su fe pronta, dos pruebas, una de hecho y la otra de razón; una prueba de hecho que la llenaría de alegría: la portentosa maternidad de la anciana y estéril Isabel, su prima; una prueba de razón: la omnipotencia divina: *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Obtenida la aclaración que había pedido, la Virgen no dudó en pronunciar su *fiat:* «He aquí la esclava del Señor; hágase en Mí según tu palabra» (*Lc.*, 1, 34-38).

A esta diversa actitud de Zacarías y de María ante las palabras del Ángel parece que quiso aludir Isabel —cuando, como señala el Evangelista—, llena del Espíritu Santo, apenas vió a la Virgen SS. exclamó: «Bienaventurada Tú, que has creído, porque se cumplirá en Ti todo lo que de parte del Señor se te ha dicho» (*Lc.*, 1, 45). Como si quisiese decir: «Si el bueno de mi marido hubiese creído al instante, como has hecho Tú, en las palabras del Ángel no hubiese sido castigado».

---

(9) "Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit" *(De carne Christi*, 17, PL., 2, 782).

(10) "Sequimini Virginem, quae credidit Gabrieli Archangelo, non mulierem, quae credidit serpenti" *(Coll. 6 de donis Spir. S.*, Op. 5, 486 a., n. 13).

(11) *Expos. Ev. sec. Lc.* II, n. 14, PL., 15, 16, 39.

Fué grande, en tercer lugar, la fe de María por *su constancia*, pues creyó, pesar de las grandes dificultades que había en contra. La fe presenta siempre fe de luz y parte de sombras. Luces resplandecientes y sombras densísimas. uces resplandecientes que hacen razonable el obsequio de nuestra mente a las rdades de la fe; y sombras densísimas —las impenetrables sombras del mis-io— que pueden ofrecer un pretexto a las mentes soberbias para negar el ntimiento. Estas luces resplandecientes y estas sombras densísimas, las en-tramos también en María. ¡Cuántas veces debió someter su mente ante los impenetrables misterios! Tenía que creer que su Hijo era inmenso, al mis-tiempo que le sentía pequeñísimo, encerrado en su seno. Tenía que creer e era omnipotente, y al mismo tiempo le veía débil, impotente... Tenía que er que era eterno, y lo veía nacer en el tiempo. Tenía que creer que era el ior del Universo, y lo veía pobrísimo, desnudo, tiritando de frío. Tenía e creer que era el Rey de Reyes, y lo veía huir ante la persecución de un nificante y despreciable rey de la tierra. Tenía que creer que era infinita-nte rico, y al mismo tiempo lo vió dedicado, durante treinta años, al humil-trabajo de un obrero. Tenía que creer que era la alegría de paraíso, y lo veía ir, crucificado entre dos malhechores. La fe de María no pudo encontrar uebas más grandes. Sin embargo, jamás brotó en su espíritu la más mínima da.

Hay, en verdad, quien ha querido admitir en María, apoyándose en futi-mas razones sin fuerza alguna, ciertas dudas durante la pasión del Hijo. Orígenes se atrevió a decir que la Virgen SS. perdió la fe, o al menos tuvo das, durante la pasión de su Hijo, por la ridícula razón de que, si Ella no biese pecado jamás, Jesús no hubiese muerto por Ella (*Homil.*, 17 in Lu-). La respuesta es fácil: si la pasión y la muerte de Jesús pudieron librarla pecado ya contraído, ¿por qué no podrían preservarla antes de contraerlo? upoco el protestante Brenzio se avergonzó de afirmar que la Virgen, du-nte la Pasión de Cristo, decayó en su fe, porque el Señor había dicho (*Mt.*, , 31): «Todos vosotros os escandalizaréis por mi causa en esta noche» (*In* 19). Pero fácilmente se comprende que estas palabras de Jesús se dirigían os Apóstoles, y no a María, su Madre, la cual estuvo intrépida sobre el lvario durante la agonía y la muerte de su divino Hijo. Hay, por el contra-, quien ha creído que en aquellas trágicas horas sólo María conservó la fe. S. Antonino. Otros (Melchor Cano, S. Roberto Belarmino, Báñez) creen fe no fué la única. Lo que sí es cierto es que la perfección de la fe en aquel mpo quedó únicamente en María. En los otros pudo quedar la fe cuanto a sustancia.

En una palabra, la Virgen SS. —como el justo— vivió de la fe. Tuvo una vicción tan viva y tan profunda de las verdades de la fe respecto a Dios. hombre y al mundo, que se sentía impulsada a obrar constantemente en

perfecta conformidad con esa fe, de forma que todos sus pensamientos, sus afectos, sus palabras, sus acciones, llevaban —por así decirlo— la impronta de la fe: eran como un eco, como un reflejo práctico de la fe. La fe de María era una fe vivida. Veía y juzgaba todas las cosas a la luz de la fe. Verdaderamente: «¡Oh, mujer, grande es tu fe!»

2. Esperanza de María.

Si fué grande, como hemos demostrado, la fe de María, no menos grande debió de ser su esperanza. En efecto, la esperanza brota de la fe. Donde hay fe, hay esperanza. Cuanto más grande es la fe, tanto más grande es la esperanza. Quien cree con firmeza en las promesas de un Dios infinitamente bueno, poderoso y fiel, espera también con firme esperanza el objeto de sus promesas. Ahora bien, el objeto de las promesas divinas es el cielo (la visión beatífica de Dios) y los medios necesarios para alcanzarlo.

También María esperó que obtendría el cielo. Se espera, en efecto, una cosa que todavía no se posee. Y María, mientras estuvo sobre la tierra, no poseía todavía el cielo, es decir, no tenía la visión beatífica, al menos de una manera permanente. Debía, pues, esperarlo. Y tuvo razones especialísimas, incomparablemente superiores a las de cualquiera, para esperar el cielo. Durante toda su vida poseyó a Dios de una manera singularísima. A diferencia de todos los otros descendientes de Adán, poseyó a Dios, y su gracia desde el primer instante de su existencia, al ser concebida Inmaculada, y, por ello, enriquecida con una singular plenitud de gracia. María, además, en cuanto Madre de Dios, lo poseyó de una manera completamente singular sobre la tierra. Lo poseyó como algo suyo. ¿Se podría imaginar que no habría de poseer de esa manera singular, perennemente, también en el cielo...? Estos motivos la hacían estar certísima de ir al cielo, hacia donde tendía continuamente. Esa certidumbre, sin embargo, no anulaba en Ella la esperanza. También las almas santas del Purgatorio, por ejemplo, están certísimas del cielo, y esto no obstante, esperan alcanzarlo, ya que aún no lo poseen.

Esperó, pues, la Virgen SS. el cielo con motivos del todo particulares. Fué, indudablemente, la que estuvo más segura, absolutamente segura de ir al cielo. Esperando el cielo, esperó también, consiguientemente, recibir de Dios todos aquellos medios que son necesarios para llegar a Él. Tanto más que la Virgen SS. no tenía ninguno de aquellos obstáculos que se oponen a esta virtud: en Ella no hubo ni el más mínimo apego a la tierra, ya que estaba continuamente con el corazón en el cielo, total y perennemente abandonada en los brazos paternales de Dios. Esta precisamente fué su actitud ante la proposición del Ángel el día de la Anunciación: se le proponía el vuelo hacia una cumbre ele-

dísima; y Ella, sin ningún género de dudas, esperó de Dios, con plena confianza, que le había de dar las alas para un vuelo semejante. En su respuesta al Angel, *fiat*, fundó todo su ser en la voluntad de Dios. Esta fué también su actitud ante las angustias de su esposo S. José, que no acertaba a explicarse el inefable misterio de su maternidad. Esta fué su actitud ante la improvisada huida de huir a Egipto para salvar la vida del Niño Jesús de las amenazas de Herodes. Esta fué su actitud en las Bodas de Caná, cuando pidió a Jesús el milagro de la conversión del agua en vino. Siempre y en todo, el abandono confiado en Dios, la seguridad de su ayuda en el momento oportuno. Lo mismo que Abraham, esperó siempre, «esperó contra toda esperanza» (*Rom.*, 4, 18), especialmente allá, en la cumbre del Calvario. Y jamás quedó burlada. Aunque Dios me mate —podría repetir con Job—, en Él esperaré: *Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo* (13, 15 ss.).

Su esperanza, sin embargo, su abandono en Dios, no fué una esperanza ni un abandono inoperante. Todo lo contrario. Practicó, del modo más perfecto, durante toda su vida, aquel aviso de S. Ignacio: «Haz por tu parte todo lo que puedas, como si nada esperases de Dios; y espéralo todo de Dios, como si Tú lo hubieses hecho por tu parte». Así, en el viaje de Nazaret a Belén, la Virgen SS. esperó que el Señor la habría procurado un lugar para el nacimiento de su divino Hijo, pero no descuidó el buscar Ella misma ese lugar. Cuando perdió a Jesús, de doce años, en el templo, esperó firmemente que Dios haría que lo encontrase; no omitió, de su parte, el buscarlo asidua y diligentemente hasta que lo encontró. En una palabra, siguió también aquella palabra: «Ayúdate, que Dios te ayudará». Dios exige nuestra cooperación.

El amor de María SS. hacia Dios.

La caridad —al decir de S. Agustín— tiene dos brazos: con uno se une a Dios y con el otro al prójimo. La caridad de María hacia Dios y hacia el prójimo es sencillamente indescriptible. Dice S. Juan: «Dios es amor» (*I Jn.*, 4). Lo mismo con las debidas proporciones se puede decir de María: «María es amor». Es amor porque es Madre de Dios y de los hombres. Y la madre es toda amor. Fué toda amor hacia Dios y toda amor hacia los hombres. Toda su vida todas sus acciones tuvieron el perfume del amor, fueron —puede decirse— varios aspectos del amor, porque todos florecieron del tronco del amor.

Fué toda amor a Dios. El amor a Dios —según dice S. Bernardo— hirió y traspasó de tal manera el corazón de María, que no dejó sana parte alguna de él (*Serm.*, 29 in Cant., 8, PL., 183, 932 ss.). La zarza ardiente de Moisés, que ardía sin consumirse, fué —según Sto. Tomás de Villanueva (*In festo Annun-*

tiationis B. M. V., n. 3, col. 201, Mediolani, 1760, II)— símbolo del corazón de María. Ella sola, entre los hombres, cumplió perfectamente el precepto de Cristo: «Amarás al Señor Dios tuyo con toda tu mente, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas» (*Mt.*, 22, 37). Es un precepto éste —como observa Sto. Tomás [12]— que ningún hombre podrá cumplir total y perfectamente sobre la tierra: únicamente en el cielo nos será posible. Pero sería impropio de Dios —observa S. Alberto Magno— (*Quaestiones super "Missus est"*, q. 135, *Opera*, Lugduni, 1651, XX, p. 91, col. 1, 2; *Mariale*, c. 176), dar a los hombres un precepto que ninguno de ellos pudiera observar perfectamente. No fué así —dice él—, ya que al menos María lo observó total y perfectamente. Ella amó a Dios con toda su mente, pues siempre tenía su pensamiento en Él. Le amó con todo el corazón, es decir, con todo el ardor de que era capaz, con una ternura exquisitamente filial. La amó con todas sus fuerzas, dirigiendo a Él todas sus acciones, consumiéndose, continua y únicamente, por Él y por su mayor gloria. Este amor fué verdadero, constante, generoso.

Fué *verdadero*. «Quien tiene mis mandamientos y los guarda —dice Jesús—, ése es el que me ama». Ahora bien, toda la vida de María fué —podemos decir— un eco fiel y continuo de aquellas sus palabras del día de la Anunciación: *Ecce ancilla Domini...*, *fiat*! En estas pocas palabras se refleja y se sintetiza la vida entera de María.

Cuando dijo a los criados en Caná: «Haced todo lo que Jesús os diga» (*Jn.*, 2, 5), levanta, quizá inconscientemente, el velo del horizonte de su alma, descubriéndonos el programa de su vida. La voluntad divina quería que Ella fuese Madre del Redentor, la Dolorosa, y Ella no titubeó en repetir su *fiat*. La voluntad divina, por sus arcanos designios, quería que Ella llegase a ser la esposa de José, y Ella no dudó en repetir: *fiat!* La voluntad divina, transmitida por el emperador Augusto —un pagano—, quería que caminase a Belén para el empadronamiento, y Ella, a pesar de la dificultad del viaje, agravada por su delicada situación, no dudó en repetir: *fiat!* La voluntad divina quería que huyese de noche a Egipto para salvar al Niño Jesús de la persecución de Herodes, y Ella no dudó un instante en repetir: *fiat!* La voluntad divina quería que llegase hasta la cumbre del Gólgota, para unir su sacrificio al de su Hijo para la redención del mundo, y Ella no dudó un instante en repetir con todo su corazón su invariable: *fiat!*... ¿Puede imaginarse una voluntad más conforme a la de Dios, y por consiguiente, un amor más verdadero?...

El amor de María para con Dios fué *constante*, porque se extendió desde el primero hasta el último instante de su vida, sin interrumpir ni enfriarse jamás. Ningún santo ha amado a Dios desde el primer instante de su existencia, ya

(12) "Plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte" (*S. Th.* II-II, q. 44, 6 c.).

ue al ser concebido y al nacer con la culpa original fué objeto de ira por rte de Dios. Sólo María, la Inmaculada, amó a Dios desde aquel primer ins- nte. Ningún santo le amó ininterrumpidamente, sin la más mínima interrup- n, sin el más mínimo enfriamiento o imperfección en el amor. Sólo María ó a Dios siempre, en un *crescendo* continuo.

El amor de María a Dios fué, por último, *generoso*, ya que afrontó cualquier rificio, o, más bien, estuvo continuamente alimentado por el sacrificio.

Motivos fortísimos alimentaban y acrecentaban de continuo en su purísimo razón el amor para con Dios. Lo alimentaba y acrecentaba la consideración la infinita amabilidad de Dios. Con la mente llena de luz divina, conocía jor que nadie la infinita belleza, la infinita bondad y, por eso mismo, la in- ta amabilidad de Dios. Este mismo conocimiento suscitaba continuamente su corazón vivísmas y vastísimas llamas de amor. Lo alimentaba y acrecen- la munificencia que había desplegado Dios para con Ella. «Quien más ha bido, más ama.» Ahora bien, ¿quién, entre todas las criaturas, ha recibido jor abundancia de gracias y de dones que la Virgen SS...? Alimentaba y centaba de una manera muy particular ese amor el hecho de que el mismo era su Hijo. Mientras todos los demás le amamos como a Padre, como a berano, María lo amaba como a Hijo... ¿Podemos imaginar un incendio de jor más vasto que éste? Ninguna maravilla, por consiguiente, si el amor de ría hacia Dios superó incomparablemente el amor que todos los santos tos han tenido o tendrán hacia Él.

El amor es siempre proporcionado a la gracia, ya que la gracia divina nos e amigos de Dios. Por consiguiente, cuanto es más grande la gracia, tanto más grande el amor. Ahora bien, la gracia de María, desde el primer ins- nte de su vida, superó a la gracia de todos los Ángeles y santos juntos al tér- nio de la suya. Luego también el amor de María, desde el primer instante de existencia, superó el amor de todos los ángeles y santos juntos. Plenitud gracia, plenitud de amor. Océano insondable de gracia, océano insondable amor.

La Virgen SS., antes y mejor que los demás, comprendió que «la única dida de amar a Dios era amarlo sin medida» [13].

El amor de María al prójimo.

El inefable amor de María hacia Dios puede darnos la medida para com- ender su amor hacia el prójimo. Hay que amar al prójimo por amor de Dios. de donde se sigue que cuanto más grande es, en un corazón, el amor hacia

(13) "Modus diligendi Deum est sine modo diligere" (S. Bernardo, *Tract. de diligendo Deo*, c. 1, n. 1, PL., 182, 74).

Dios, tanto más grande es su amor hacia el prójimo. Si el amor de María a Dios no tuvo fronteras, tampoco las debía tener su amor hacia el prójimo. Fué toda corazón para con Dios, su Hijo, y toda corazón para con los hombres, sus hijos. Ella los amó con un corazón maternal. Además, nuestros prójimos constituyen la Iglesia, o sea, el Cuerpo Místico de Cristo, ese Cuerpo del cual Jesús es la Cabeza y los fieles somos los miembros. ¿Es posible amar la cabeza sin amar también los miembros?

No faltan en el Evangelio varios rayos de luz que nos descubren la inmensa amplitud del amor de María hacia el prójimo. El primero, el consentimiento que dió al Ángel para la Encarnación del Verbo, que venía a redimir al mundo. Aquel consentimiento la ligaba para siempre, indisolublemente, como Corredentora, a la suerte dolorosa del Redentor. Desde aquel momento se sacrificó a Sí misma por nosotros y abrazó el dolor para darnos la alegría. No sólo eso: sacrificó por nosotros aquello que amaba infinitamente más que a Sí misma, su divino Hijo, ofreciéndolo a la muerte para que nosotros consiguiésemos la vida. Es difícil medir la magnitud de este amor. «Mayor amor que éste nadie lo tiene —decía Jesús—: que dar uno la vida por sus amigos» (*Jn.*, 15, 13). María SS. no sólo sacrificó por el prójimo la propia vida, sino también aquello que la era incomparablemente más querido que su propia vida: su Hijo. Con razón, pues, se puede aplicar a María, Madre temporal del Verbo, lo que la S. Escritura dice del Eterno Padre: «De tal manera amó al mundo que le dió a su Hijo unigénito» para salvarle.

Este amor hacia el prójimo se nos muestra también en su visita a su prima Santa Isabel, inmediatamente después de la Anunciación. Fué la caridad quien la impulsó a dejar la querida soledad de su humilde casita de Nazaret, precisamente cuando sentía con más fuerza la invitación a quedarse en dulce contemplación y adoración, y apresurarse a prestar sus afectuosos y caritativos servicios a su prima Isabel en las montañas de Judea [14].

Se revela éste su amor al prójimo en el rito de la Purificación. No estaba obligada, pues había sido Madre sin dejar de ser Virgen. En Ella, más blanca que la nieve, nada había que purificar. Sin embargo, llevada de la caridad, para evitar el escándalo y la admiración de las gentes, que ignoraban el inefable misterio que se había cumplido en Ella, se sometió, apareciendo como una madre común.

También en las bodas de Caná se revela este amor al prójimo cuando, para evitar la confusión que amenazaba a los esposos en el día más feliz de su vida, pidió a Jesús el milagro —el primero— de la conversión del agua en vino. Fué todo ojos y todo corazón: todo ojos para descubrir la necesidad de sus hijos, y todo corazón para socorrerles. Como entonces, así ahora y siempre.

(14) Cantó el Dante: "Maria corse con fretta alla montagna" (*Purg.*, 18, 100). No dice: *anduvo*, sino *corrió* (corse).

Las sublimes y continuas lecciones de amor al prójimo que daba su divino Hijo y que Ella conservaba celosamente en su corazón, reflexionando continuamente sobre ellas (*Lc.*, 2, 19), debieron de estimularla, de un modo singular, a caminar por aquel sendero.

«¡Así amó Dios!»: *Sic Deus dilexit!*, exclama S. Juan (3, 16). Ahora bien, como la Madre —según observa S. Buenaventura [15]— se conformó en todo al Padre, podemos exclamar de una manera semejante: «¡Así amó María!...», *Sic Maria dilexit!*

Art. 2.—LAS VIRTUDES CARDINALES DE MARÍA

Prudencia de María.

Además de las tres virtudes teologales, la Virgen SS. ejercitó de una manera singularísima las virtudes morales, las cuales se reducen a las cuatro cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

La primera entre estas virtudes fundamentales en la vida cristiana es, indiscutiblemente, la prudencia. Es —según Sto. Tomás— la reina de todas las virtudes morales; ya que todas las virtudes morales, si han de ser tales, deben regirse con prudencia para alcanzar el justo medio y evitar los dos extremos: el exceso y el defecto.

La Iglesia saluda a la Virgen como «Virgen prudentísima»: Prudente en grado superlativo adornada de una prudencia eximia eminente superior a la de cualquier otra pura criatura.

La prudencia, en efecto, es aquella virtud que inclina el entendimiento a escoger, en cualquier circunstancia, los medios mejores para alcanzar los varios fines, subordinándolos al fin último, a Dios. Ahora bien, María SS., en todas las acciones de su vida, no perdió jamás de vista a Dios, Sumo Bien, fin último de nuestra existencia. Ordenó todos sus pensamientos, todos sus afectos, todas sus intenciones, todas sus acciones hacia este último fin.

La prudencia de María SS. no fué, pues, la llamada *prudencia de la carne*, enemiga de Dios y enemiga del hombre, aquélla que hace a los hombres ingeniosos para encontrar los medios de alcanzar un fin malo, o sea, la satisfacción de las propias pasiones. Ni tampoco la llamada prudencia *puramente humana*, que hace a los hombre ingeniosos para encontrar los medios mejores de al-

(15) "Ut Mater per omnia conformis esset Patri" (*In I Sent.*, dist. 48, dub. 4, Op. I, [1882], p. 861, col. 2).

canzar algún fin puramente humano, natural, sin subordinarlo al último fin, a Dios, cual es la prudencia del comerciante, del artista. Esta prudencia puramente humana fué condenada por Dios cuando dijo: «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (*Mt.*, 16, 26). La prudencia de María fué una prudencia eminentemente cristiana, una prudencia que jamás pierde de vista a Dios, fin supremo de nuestra vida, tomando siempre su luz y su inspiración en las grandes máximas del Evangelio, diametralmente opuestas a las máximas del mundo, y usando ampliamente, no sólo de los medios honestos, sino también de los sobrenaturales, particularmente de la oración. La vida de María fué un Evangelio vivido, fué una oración continua, una elevación ininterrumpida de la mente y del corazón de Dios.

Esta eximia prudencia cristiana de la Virgen se verá aún con más claridad si se tiene presente el principal *elemento constitutivo* de la prudencia: el maduro examen de las cosas.

Para obrar con prudencia es necesario, sobre todo, *examinar antes con madurez;* o sea, es indispensable un maduro examen de los medios entre los que hay que elegir aquéllos que parecen más adecuados para la consecución del fin que uno se propone. Para acertar, hay dos caminos: *la reflexión* propia y el *consejo de los sabios.*

Es necesario, ante todo, reflexionar uno mismo sobre el pasado, sobre el presente y sobre el porvenir. Estas tres cosas (la memoria del pasado, la inteligencia o penetración del presente, y la previsión del futuro) constituyen, según Cicerón y Sto. Tomás, las tres partes integrantes de la prudencia. Por eso los romanos solían representar a la prudencia con tres rostros. Y el divino Poeta nos la representa con tres ojos en la cabeza (*Paraíso,* 29, 132); el primero, para mirar al pasado; el segundo, para mirar o penetrar en el presente, y el tercero para mirar al futuro.

La Virgen SS., como se ve por el Evangelio, tuvo un carácter sumamente reflexivo. Reflexionó siempre sobre el pasado, sobre el presente y sobre el futuro.

Tuvo, ante todo, *la memoria del pasado:* cosa utilísima, ya que el fondo de la naturaleza humana, a través de los tiempos, permanece siempre el mismo, y, por tanto, la experiencia del pasado puede enseñar muchas cosas. Pero, más aún que las experiencias de los demás, fueron utilísimas a la Virgen SS. *las experiencias propias,* es decir, el recuerdo de las cosas que había visto y oído. Esto nos lo atestigua explícitamente el Evangelio en dos ocasiones. San Lucas dice que después de la adoración de los pastores, «conservaba todas estas cosas» (que había visto y oído referentes a Jesús) en su corazón, y allí reflexionaba sobre ellas: *conservabat omnia verba haec conferens in corde suo* (2, 19). Y lo vuelve a repetir el mismo evangelista, después del doloroso episodio de la pérdida y del hallazgo de Jesús a los doce años en el Templo de Jerusalén:

conservabat omnia verba haec corde suo (2, 51). Todo lo que oía la Virgen prudentísima lo conservaba celosamente en su memoria. Esta continua memoria del pasado era para Ella una fuente siempre viva de experiencia.

A la memoria del pasado unía también la Virgen la *inteligencia*, o sea, *la penetración del presente*. Nos lo atestigua su conducta ante el Ángel. Se la propone nada menos que la Maternidad del Mesías. ¿Podríamos imaginar una proposición más lisonjera? Sin embargo, la Virgen, prudentísima, muy lejos de dejarse halagada con tal proposición y de precipitar una respuesta afirmativa, con madura deliberación, no se decide a pronunciarse hasta que no ha visto bien su situación, hasta que no ha penetrado el presente. Sólo después de esa madura reflexión se decide a pronunciar su *fiat*.

No es aún suficiente. La Virgen SS. tuvo también, de una manera singular, previsión del futuro, es decir, se apresuró siempre, antes de decidir cosa alguna, a interrogar el porvenir, previendo, en cuanto le era posible, las consecuencias de sus actos para Ella y para los demás. Un ejemplo de esta previsión del futuro la podemos encontrar en el episodio de las bodas de Caná. Se dió cuenta de que Jesús, aunque fuese anticipando la hora de sus milagros, le concedería su petición y realizaría el prodigio de la transformación del agua en vino. Por esto, con plena seguridad dijo a los criados: «Haced todo lo que Él os diga». Y así fué. ¿Podía demostrar María SS. de una manera más clara su eximia prudencia?

Una *señal* evidente de la prudencia de una persona es el uso de su lengua. Nos dice el Espíritu Santo: «Quien domina su lengua es prudentísimo» (*Prov.*, 10, 19). Y en otra parte: «Las palabras de los prudentes se pesarán en la balanza» (*Eccli.*, 21, 28). Ahora bien, ¿quién dominó más y mejor su lengua que la Virgen prudentísima? En el Evangelio, en efecto, aparece extraordinariamente silenciosa. Ante el Ángel, que la anuncia grandes cosas, Ella responde con su turbación y con su reflexión antes que con su lengua: *Turbata est in sermone eius et cogitabat...* Dos veces debió dirigirla el Ángel la palabra antes de obtener una respuesta. Realmente, la Virgen era «lenta para hablar», *tarda ad loquendum*. Únicamente habló cuando lo exigía la recta razón, la voluntad y el honor de Dios y el bien del prójimo. El Evangelio únicamente nos dice que habló en cuatro ocasiones. Pero son palabras llenas de prudencia y seguidas de cosas maravillosas. *Quot verba protulit* —escribe Miechow— *tot miracula...* Habló con el Ángel enviado por Dios; y apenas hubo dado su respuesta, he aquí el grande, el inefable milagro de la Encarnación. Habló con Isabel, y apenas hubo hablado, he aquí que la Madre fué llena del Espíritu Santo y el Precursor, su hijo, quedó santificado. Habló con el Hijo de doce años, cuando le encontró en el Templo, y he aquí que, a sus palabras, se siguió el hecho maravilloso de la sujeción del Creador a dos humildes criaturas: *et erat subditus illis*. Habló con el Hijo en Caná de Galilea, y he aquí que a sus palabras siguió

el milagro de la transformación del agua en vino. ¡Oh admirable prudencia de la Virgen en éste su tan parco hablar!... S. Alberto Magno, considerando la admirable prudencia de la Virgen, que se advierte en el capítulo I de S. Lucas, dice que, para darse plenamente cuenta, hay que considerar a quien habló, qué habló, cuántas veces, cuánto, cuándo y cómo habló.

¿A quién habló la Virgen? Únicamente a cuatro personas: al Ángel, a su Hijo, a su prima Isabel y a los sirvientes de las bodas de Caná. *¿Qué* habló? Con el Ángel habló del negocio de nuestra salvación, con los criados mostró su ilimitada confianza en Jesús. ¿Se pueden imaginar cosas más santas?... *¿Dónde* habló María?... No en público, ni en las calles, ni en las plazas, sino en su cuartito de Nazaret, con el Ángel; en la casa del sacerdote Zacarías, con Isabel; en el Templo, con su Hijo; y en las honestas bodas con los criados. *¿Cuántas* veces habló María?... Siete veces únicamente (las que nos refiere el Evangelio): dos veces con el Ángel; dos con su Hijo; dos con Isabel y una con los criados. *¿Cuánto* habló María?... Muy poco, con una admirable parquedad de palabra; exceptuando cuando se trató de exaltar a Dios, con su *Magníficat,* como para enseñarnos que no debemos cesar jamás de alabar a Dios. *¿Cuándo* habló María? No habló jamás sin ser antes invitada a ello. *¿De qué manera* habló María? De una manera modesta, delicada y sabia.

La S. Escritura, hablando de Abigaíl, nos dice que «era una mujer prudentísima», porque supo comportarse tan maravillosamente que aplacó el enojo de David contra Nabal. Abigaíl es figura de María, la cual supo obrar con tanta prudencia, que aplacó la ira de Dios. Si tan prudente fué la figura, ¡cuánto más lo sería la figurada!

2. Justicia de María.

Después de la prudencia, la justicia. Modelo de incomparable prudencia, María SS. lo fué también de justicia, es decir, de aquella virtud que inclina la voluntad a dar a cada uno lo que le corresponde: *Unicuique suum.* Recuérdese la respuesta que dió Jesús a los que le preguntaron si era lícito pagar el tributo al César: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt.,* 22, 15-21). Que es como decir: Dad a Dios lo que es de Dios, y a los representantes de Dios lo que les pertenece. Ahora bien, nadie como la Virgen SS. ha cumplido durante toda su vida, el precepto que dió su divino Hijo. Dió constantemente a Dios lo que era de Dios y a sus representantes lo que les era debido en cuanto tales. Dió, ante todo a Dios, constantemente, lo que era de Dios, es decir, el culto que le es debido interna y externamente, culto que constituye la virtud de la religión.

Le tributó el culto interno, que se compone de cuatro actos: adoración, ión de gracias, reparación y petición...

La Virgen tributó a Dios de una manera verdaderamente incomparable *doración*, o sea, el acto que nos induce a reconocer la plenitud del ser divi- y nuestra absoluta y continua dependencia de Él en todo, en el existir y en brar. Él es el todo; nosotros, nada. María SS. comprendió esto harto mejor cualquier otra criatura, como se desprende, de una manera evidente, de su ime cántico, el *Magnificat*. A Isabel, que la proclamaba «bendita entre las eres», responde refiriendo estas alabanzas al Omnipotente y reconociendo nulidad: «Mi alma engrandece al Señor». Era como si dijese: «Tú, Isabel, engrandeces, es decir, me exaltas; pero yo engrandezco, es decir, exalto al or, ya que todo lo que hay en mí de grande se deriva únicamente de Él». iendo después los ojos en su nada, exclama: «Él ha puesto su mirada en ajeza de su sierva; por esto me llamarán bienaventurada todas las genera- nes». Intimamente penetrada de estos sentimientos de adoración, la vida la Virgen SS., desde el primero al último instante de su existencia terrena, un continuo, ininterrumpido acto de adoración a Dios, su todo. Fué una inua e ininterrumpida postración de la nada ante el todo.

No fué menos ferviente el acto de *agradecimiento* de María, el segundo acto culto interno. También esto aparece claramente en el *Magnificat*. Plena- de consciente de las grandes cosas que el Señor había obrado en Ella, ex- a en un ímpetu de sentida gratitud: «Ha obrado en Mí grandes cosas el que es poderoso, y cuyo nombre es santo». «Grandes cosas». A estas ndes cosas hace eco su gran gratitud.

También fué continuo y singular en María el tercer acto del culto interno: *reparación* a Dios por las ofensas inferidas. Ella no tenía nada propio que rar, porque estuvo inmune, durante toda su vida, de toda sombra de pe- lo mismo original que actual. Pero ¡cuánto tenía que reparar por los más, por todos los hombres, de los cuales había aceptado libremente el oficio Madre y de Corredentora! Con sus inefables dolores de Corredentora, dos a los no menos inefables de su divino Hijo, Ella reparó todos los pe- os del mundo, ofreciéndose como víctima, juntamente con Cristo, a la jus- a divina.

La petición o plegaria —cuarto acto del culto interno— fué, puede decirse, vida de la vida de María. Ella fué la Orante por antonomasia. «No ha ha- o jamás ningún alma sobre la tierra —escribe S. Alfonso— que haya seguí- con tanta perfección como la Virgen SS. aquel gran consejo de nuestro Sal- dor: *oportet semper orare orare et non deficere* (*Lc.*, 18, 1). Rogó siempre r Sí, y especialmente por los demás.

Al culto interno, con sus diversos actos, la Virgen SS. unió también el culto erno, cuyo acto principal es el sacrificio. Fácilmente podemos imaginarnos

la disposición, de fe y de devoción, con que asistiría a las diversas ceremonias del culto hebraico, y de una manera particular a los varios sacrificios que se hacían en honor de Dios y que simbolizaban el gran sacrificio del Nuevo Testamento: el ofrecimiento de su divino Hijo sobre el altar de la Cruz, perpetuado después en la Misa. ¿Quién podrá expresar los sentimientos con que la Virgen asistió, después de la resurrección de su Hijo, a este grande y tremendo sacrificio en el que tanta parte había tomado?... Brevemente: no hay ninguno que pueda compararse con la Virgen SS. en dar a Dios lo que es de Dios, o sea, en practicar la Religión. Pero no basta. Como no hay ninguno que pueda compararse con Ella en dar a Dios lo que es de Dios, así no hay nadie que pueda compararse a la Virgen SS. en el dar al César, o sea, a los representantes de Dios sobre la tierra, lo que les pertenece. Estos representantes de Dios en la tierra son, principalmente, estos cuatro: los padres, el esposo, la autoridad civil y la autoridad religiosa. Ahora bien, a todos éstos dió constantemente la Virgen SS. aquello que les era debido.

Para sus padres, Joaquín y Ana, tuvo siempre amor, respeto y obediencia: amor exquisitamente filial, respeto profundo y obediencia perfectísima en todo.

Para su esposo, San José, cabeza de la Sagrada Familia, y a quien Dios la había dado como consuelo y ayuda, tuvo afecto, respeto y sumisión. Aparece claro de las palabras de dolor y de amor que dirigió a Jesucristo después de encontrarle en el Templo: «He aquí que tu padre y Yo te buscábamos apesadumbrados». Nótense las palabras: «Tu padre y Yo»: nombra primero a José y después se nombra a Sí misma: indicio elocuente del afectuoso respeto y sumisión espontánea que sentía hacia él.

A la autoridad civil, es decir, a César Augusto, que en aquel tiempo gobernaba Palestina, la Virgen SS. mostró respeto y obediencia. Prueba de ello fué el largo y difícil viaje que hizo desde Nazaret a Belén, obedeciendo al censo que había ordenado el emperador. En el mandato de éste, Ella vió el mandato de Dios, y lo siguió sin titubeos.

A las autoridades religiosas, o sea, a los Apóstoles, y de una manera muy particular a S. Pedro, cabeza visible de la Iglesia, prestó su veneración, consuelo y ayuda. Por esto quizá S. Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, nos la describe en el Cenáculo, en medio de ellos, y rogando sin interrupción juntamente con ellos.

Con razón, pues, la Iglesia, en las Letanías Lauretanas, exalta a la Virgen como «espejo de justicia». En este nitidísimo espejo es donde deben mirarse continuamente todas las almas para aprender a dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César.

A la virtud de la justicia se reduce también, entre otras virtudes (la religión, la liberalidad, la gratitud), la obediencia. También esta virtud se encontró en María en un grado extraordinario.

Cuando la Virgen dijo a los criados de las bodas de Caná: «Haced lo que os diga»: *quodcumque dixerit vobis facite*, levantaba, sin advertirlo, el velo que cubría su alma y nos descubría lo que fué la norma constante de su vida: hacer la voluntad de Dios. Su vida fué un continuo someter su voluntad a la voluntad de Dios, nuestro Supremo Padre y Señor, y a sus legítimos representantes sobre la tierra. Fué un continuo *fiat*, un continuo ofrecimiento del «maná» que Dios, por su generosidad, ha creado. También para Ella, como para su divino Hijo, que fué «obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (*Filip.*, 2, 8), el único alimento fué hacer la voluntad de Dios. Para convencerse de esto basta con echar una rápida ojeada a su vida.

El señor la hizo comprender desde la alborada de la vida el deber de estar sujeta a sus santos padres, Joaquín y Ana, de la misma manera que Él habría de estar sujeto a Ella y a San José: *et erat subditus illis*; y Ella se sujetó por completo, en todo, viendo en ellos a los representantes de Dios: «El que a ellos oye, a Mí me oye» (*Lc.*, 10, 16).

A la tierna edad de tres años, el Señor la hace comprender que debe abandonar a las personas queridas y retirarse *al recinto del Templo* para educarse allí para prepararse a su futura misión; y Ella obedece con prontitud, abandona todas las cosas y se retira a los tres años —según una antigua y constante tradición— a los atrios del Templo, ofreciéndose totalmente a Dios, con plena sumisión a todos sus superiores.

Llegada a la edad conveniente, el Señor, por una ilustración interna, la hace comprender que *debe desposarse con José;* y Ella obedece, sin discutir, abandonándose plenamente a la santa voluntad de Dios y sujetándose en todo a su plan virginal. Después del matrimonio con S. José, el Señor la manifiesta, por medio de un Ángel; su plan de redención, invitándole a cooperar con su libre consentimiento. Y Ella, aun sabiendo que se entregaba a una vida de dolor, pronuncia generosamente su *fiat*.

Próxima a dar a luz al Mesías, el emperador romano César Augusto, *ordena un empadronamiento;* y Ella, con José, tiene que trasladarse de Nazaret a Belén. Las dificultades y las delicadas circunstancias en que se encontraba hubieran sido más que suficientes para dispensarla de aquel viaje de cerca de tres días, impuesto por un emperador pagano e inspirado en bajas miras de interés y de vanidad. Esto no obstante, no discute y cumple al momento la orden recibida, demostrando con sus hechos, que se debe obedecer a todos los legítimos representantes de Dios, prescindiendo de sus cualidades buenas o malas.

Después del nacimiento de Jesús, el Señor la hizo comprender que era conveniente que se sometiese a *la ley mosaica de la Presentación* del primogénito en el Templo y de la Purificación. Hubiera podido pensar que aquella ley no la obligaba; que aun era mejor no observarla, para evitar el que los demás creyesen que Ella había sido una madre como todas las demás madres y que Jesús

había nacido como todos los niños. Pero tampoco quiso discutir aquí, y apenas conoció la voluntad divina, se sometió a ella inmediatamente.

Después de la adoración de los Magos el Señor la hizo conocer, por medio de S. José, que debía *huir, inmediatamente, de noche, a Egipto,* para salvar a su divino Hijo de la cruel persecución que Herodes había desencadenado. También entonces hubiera podido ponerse a razonar algo sobre esta orden que acababa de recibir. Hubiera podido preguntarse: ¿Por qué huir tan de repente, de noche y por una orden que ha recibido José en un sueño? ¿No será una ilusión? ¿No será mejor asegurarse? ¿Por qué huir a Egipto, entre gente desconocida? ¿No será mejor huir a Persia, junto a los Magos? Hubiera podido hacerse éstas y otras muchas preguntas. No las hizo. Se dió inmediatamente a la fuga, emprendiendo un viaje largo y penoso, sin provisiones, sin nada.

Tras una breve estancia en Egipto, apenas muerto el rey Herodes, el Señor la hace conocer de nuevo, por medio de S. José, que debe *volver a la patria;* y Ella, con aquella misma prontitud con que la había abandonado, emprende inmediatamente el viaje de vuelta.

Hacia el final de la vida de Jesús, el Señor la hizo comprender que, como Corredentora, debería estar *presente en el Gólgota,* al sacrificio cruento de su Hijo, para ofrecerle por la salvación del mundo. Y Ella, no obstante el océano de dolor que la esperaba, no dudó un instante en dirigirse al Calvario, a estar con el cuerpo al pie de la Cruz y con el alma crucificada en la misma Cruz.

Después de la Ascensión de su divino Hijo, el Señor la hizo comprender que para el bien de la Iglesia naciente el Cuerpo Místico de Cristo, tan necesitado entonces de sus cuidados maternales, Ella debía permanecer durante algún tiempo aquí sobre la tierra, lejos de la patria celestial, lejos de su tesoro. Y no dudo un sólo instante en conformarse, también en esto, al divino beneplácito.

La obediencia de la Virgen SS. fué, pues, continua, pronta, total: continua, sin interrupción; pronta, sin titubeos; total, sin restricciones. En una plena conformidad no sólo de voluntad, sino también de juicio, a la voluntad y al juicio de Dios.

El alma de María —escribe Ricardo de S. Lorenzo— era como un metal hecho líquido, siempre pronto a tomar la forma que Dios quisiese [16]. Por esto los SS. Padres y los escritores han exaltado tanto su obediencia. Ella, según aquel dicho del Espíritu Santo, cantó siempre victoria: *Vir obediens loquetur victorias* (*Prov.*, 21, 28). Cantó victoria sobre la serpiente infernal, pisándola

---

(16) "De obedientia Mariae dicit ipsa [*Cant.*, 5, 6): *Anima mea liquefacta est* per incendium caritatis, parata videlicet, instar metalli liquefacti decurrere in omnes modulos divinae voluntatis" (*De laud. B. M. V.*, l. 4, c. 28, entre las obras de S. Alberto Magno, Lugd., XX, 145, col. 1).

beza. «Feliz obediencia —exclama S. Juan Damasceno— que reparó los de la desobediencia de Eva!»
omo Eva, desobedienciendo, fué causa de muerte para sí y para la humaasí María, obedeciendo, fué causa de salvación para Sí y para todos hombres.

ortaleza de María SS.

fortaleza hace que no nos apartemos del camino del bien ni por las difiés ni por las persecuciones. El fuerte en medio de los asaltos de los perseque quieren alejarlo del bien, «está como torre firme que se estremece ima desafiando a los vientos» (*Purgatorio V*, 14). Así hace María SS. —dice S. Alfonso M.ª de Ligorio— nos dió a la Virgen como ejemtodas las virtudes, pero especialmente como ejemplo de paciencia... la vida de María fué un ejercicio continuo de paciencia» (*La glorias de* p. II, párrafo 9, «Obras Ascéticas», vol. VII, pp. 309 ss.). «Como la reveló un ángel a Sta. Brígida— suele crecer entre las espinas, así esta ible Virgen creció en este mundo entre las tribulaciones» [17]. Esto no obsElla se mostró siempre *la mujer fuerte* por antonomasia.
s son —según enseña el Angélico— los actos de la fortaleza cristiana: *der y soportar* cosas arduas y difíciles [18]. Y dos son sus más grandes gos: el temor y la audacia.
hora bien, estos dos actos de la fortaleza cristiana los vemos brillar de manera singularísima en la Virgen SS. Su intenso amor a la gloria de Dios la salvación del hombre la impulsaron a emprender las cosas más arduas íciles que se pueden imaginar sobre la tierra: una vida completamente ejida de amarguras y de dolores inefables. La visión de la Cruz, el claro ntimiento de una vida de dolor no la detuvieron, en el día de la Anunón, para pronunciar generosamente su *fiat*, es decir, para dar su generosíconsentimiento a la Encarnación Redentora del Verbo de Dios en su seno. que la gloria de Dios comprometida por el pecado, fuese reparada, para el hombre, arruinado por el pecado, fuese salvado, Ella no dudó ni por un ante en ser la Mujer de dolores, *la Dolorosa* por antonomasia.
Más difícil aún que *emprender* cosas arduas y difíciles, es el *soportarlas* [19]. en soporta la fuerza de las dificultades —dice el Angélico— está ya en a con ellas y bajo sus golpes; mientras que quien emprende, quien aco-

(17) "Sicut rosa crescere solet inter spinas, ita haec venerabilis Virgo in hoc mundo inter tribulationes" (*Revelationes, Sermo Angelicus de excellentia B. M. V.*, c. 16).
(18) "Ardua aggredi et sustinere" (*S. Th.*, II-II, q. 123 a).
(19) "Sustinere difficilius est quam aggredi" (*S. Th.*, ib.).

mete no hace sino preverlas. El mal que ya atormenta es indudablemente superior al mal que se prevé. Quien acomete hace un esfuerzo momentáneo; mientras que quien soporta está obligado a un esfuerzo continuo. También en el sufrir cosas arduas y difíciles, fué la Virgen SS., durante todo el curso de su existencia terrena, un modelo incomparable. Su vida —como la de su divino Hijo— «transcurrió en el dolor y sus años en los gemidos» [20]. Su dolor es semejante al mar: profundo, amplio, amargo como el mar, según se expresa la Iglesia en su Liturgia [21]. Así como el mar es, entre todas las cosas creadas, lo más extenso, y lo más profundo y lo más amargo, así el dolor de la Virgen fué el más amplio (porque abrazó toda su vida), el más profundo (porque procedía del más profundo de todos los amores: el amor hacia su Hijo, hacia su Dios), y el más amargo, ya que fué tal que amargó todas las inefables alegrías que hubiera podido tener su Corazón. Su mismo proceder junto a la Cruz del Hijo nos muestra la singular fortaleza de su alma (*Jn.*, 19, 25). «Estaba ante la Cruz —comenta S. Ambrosio—, y mientras los hombres huían, Ella permanecía allí intrépidamente» [22]. ¡Estaba «de pie»! Estaba de pie, no sólo con el cuerpo, sino también con el alma. Estaba de pie, no sólo físicamente, sino también espiritualmente. Un prodigio vivo de fortaleza. Ella aparece aquí realmente —como nota S. Bernardo— *la mujer fuerte* que buscaba Salomón. ¿A quién sino a María buscaba Salomón cuando dijo: «¿Quién encontrará mujer fuerte?», y, en realidad, ¿quién más fuerte que la B. Virgen cual nos la presenta S. Juan, de pie, junto a la cruz del Hijo que padece?» [23]. Con razón la Iglesia invoca a la Virgen SS. con el glorioso título de «Reina de los Mártires», es decir, reina de los fuertes, la fortaleza personificada.

4. Templanza de María SS.

Templanza es lo mismo que moderación. Es, pues, aquella virtud que modera las inclinaciones al placer sensible, especialmente a los deleites del gusto y del tacto. Los primeros —los deleites del gusto anejos a la nutrición— sirven para conservar la vida del individuo; los segundos —los del tacto, anejos al acto de la propagación de la especie— sirven para conservar la especie. Esta fuerte inclinación a los placeres sensibles del gusto o del tacto, se encuentra

(20) "Defecit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus" (*Ps.*, 30, 12).
(21) "Magna est velut mare contritio tua" (*Lam.*, 2, 13).
(22) "Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris, stabat intrepida" (*De instit. Virg.*, c. 7, PL., 16, 233).
(23) "Quam vero aliam requirebat Salomon, cum dicebat: "Mulierem fortem quis inveniet?" Et vere quis B. Virgine fortior, quae (Jn., c. 19), stetisse dicitur iuxta crucem filii patientis?" (*Serm. 2 super Missus est*, PL., 183, 63).

mbién en las bestias, ya que satisfacen la parte animal del hombre. Si esta isfacción se lleva más allá de los límites impuestos por la naturaleza y por la el hombre se degrada, se abaja hasta el nivel, o, más bien, por debajo del el de los animales. Mientras la templanza ennoblece al hombre, la destem-za lo degrada. Ejemplo ilustre de templanza —el más ilustre—, lo mismo l gusto que en el tacto, nos lo ofrece la Virgen SS.

María SS. fué un ejemplo admirable de templanza en los placeres del gusto os a la nutrición. En Ella, en efecto, no hubo jamás ni la más mínima som-de glotonería, o sea, del amor desordenado de los placeres de la mesa, del r y del beber. Jamás buscó el deleite del alimento por sí mismo, como un lo buscó sólo como un medio para conservar la vida y poder consumirla en la gloria de Dios y en la salvación del prójimo. Al usar los alimentos o medios, la Virgen SS. fué sumamente parca: los usó tanto cuanto era ario, en la calidad y en cantidad. «¿Qué diremos —exclama a este propó-S. Ambrosio— de su moderación en la comida? Difícilmente concedía a turaleza lo necesario... Multiplicaba sus ayunos. Cuando se alimentaba, omidas eran ordinarias, apenas suficientes para tener alejada a la muerte; para calmar el apetito» (*De virginibus*, lib. II, 8, 8, PL., 16, 220 ss.). podría describir mejor la moderación de María.

fué extremada su templanza en los placeres del gusto, no lo fué menos placeres del tacto. Fué siempre Virgen purísima, en el cuerpo y en el No sólo esto: estuvo siempre inmune del fomes de la concupiscencia; la la llama *Mater Castissima, Inviolata, Intemerata*, Virgen de las vírgenes, de las vírgenes. Títulos todos estos que sirven para expresar el alto cepto que siempre ha tenido de la templanza de Aquella, en la cual no sólo ubo ningún desenfreno, pero ni siquiera nada que tuviese la más mínima ldad de freno.

on la virtud de la templanza están unidas *la castidad, la humildad* y *el ego* de los miserables bienes de la tierra, mediante el espíritu de la pobreza ngélica.

La Iglesia, en las Letanías Lauretanas, invoca a la Virgen SS. con el título *Mater Castissima*. Título justo, ya que en María resplandece en el grado alto la forma más perfecta de castidad: la castidad virginal.

Se puede distinguir, en efecto, una triple castidad, de mayor o menor fección: la castidad conyugal, propia de los cónyuges; la castidad de los dos, propia de éstos, y la castidad virginal propia de las vírgenes. Escribe Beda el Venerable: «Buena es la castidad conyugal; mejor la continencia dual; pero la mejor de todas es la perfecta virginidad». Por esto S. Jerónimo dudó en declarar: «Yo atribuyo el ciento por uno a las vírgenes, el sesenta uno a las viudas y el treinta por uno al casto matrimonio». La castidad vir-al —de la cual fué María SS. la que primero dió ejemplo al mundo— es

una castidad heroica, ilimitada, por la cual la persona se niega aun las satisfacciones que son lícitas en el estado matrimonial, con el fin de conservar su propio corazón todo para Dios, sin división alguna.

He dicho que la Virgen SS. fué *la primera* que dió al mundo el ejemplo de esta perfecta castidad. En efecto, en tiempo de María SS., más aún, en todo el tiempo que la precedió, las mujeres hebreas no sólo no estimaban la virginidad, sino que huían de ella con cierto horror. Morir sin marido y sin hijos se consideraba como un verdadero oprobio, una verdadera maldición de Dios. Toda mujer hebrea alimentaba en su corazón la viva esperanza de entrar en la serie de los progenitores del Mesías. No sólo no se estimaba la castidad virginal, sino que se la despreciaba positivamente. María, sobrenaturalmente iluminada sobre el precio de la misma, fué la primera que la apreció y la abrazó. Y la ofreció al Señor con voto, en un impulso de santo entusiasmo. Sus palabras al Ángel, en el día de la Anunciación: «¿Cómo será eso?...», suponen en Ella —como nota S. Agustín, y con él, muchos otros— una verdadera impotencia moral para ser madre, impotencia moral que sólo un voto anterior de virginidad podía causar. Al inspirarla este voto, Dios la preparaba, sin que Ella lo advirtiese, a la altísima dignidad de Madre suya. La pureza de María fué una pureza única, más que una pureza rara, una pureza digna de Dios, que es pureza infinita. Y con esto está dicho todo. Ella no tuvo un pensamiento menos bueno ni un afecto desordenado, ningún movimiento, ni del alma ni del cuerpo, que tuviese la más mínima impureza. Fué una Virgen singular, como lo canta la Iglesia: *Virgo singularis*. Fué una Virgen que arrastró en pos de su ejemplo un ejército purísimo de vírgenes, atraídas, embriagadas con su perfume de lirio: *adducentur regi virgines post eam*.

Por esta singular pureza, la Virgen SS. mereció, más y mejor que todas las otras vírgenes, aquella bienaventuranza promulgada por su divino Hijo: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios» (*Mt.*, 5, 8). Lo verán no sólo en el cielo, sino también en la tierra, pues no tienen su mirada ofuscada con el humo de los placeres sensuales. Decía, con razón, el Card. Maffii «Aquí [en la pureza] está toda la óptica necesaria para ver a Dios».

Con la virtud de la templanza suele venir generalmente unida la humildad, porque *modera* el sentimiento que tenemos de la propia excelencia. En efecto, la humildad nos inclina a estimarnos en lo que realmente somos (nada y miseria) y a buscar el ocultamiento y el desprecio. Así hizo de un modo singularmente ejemplar María.

Una señal elocuente, inconfundible, es la abundancia de la gracia que Dios derramó, torrencialmente, sobre Ella. Sabemos, en efecto, que Dios, que resiste a los soberbios, da su gracia a los humildes: *humilibus autem dat gratiam* (*I Petr.*, 5, 5). La abundancia, pues, de la gracia está en proporción directa

con la humildad. Cuanto más abunda en un alma la gracia, tanto más abunda en ella la humildad. La razón es evidente: el humilde atribuye a Dios, y no a sí mismo, todo aquello que recibe de Dios. El soberbio, por el contrario, se lo atribuye a sí mismo. Se comprende, pues, que Dios dé la gracia a los humildes y que se la niegue a los soberbios. Esto supuesto, Dios derramó la gracia sobre su Madre, María, con una abundancia verdaderamente excepcional; de donde se sigue también que debió de ser excepcional la humildad de María.

Otra señal evidente de su humildad la podemos deducir de su singular exaltación sobre todas las otras criaturas. Dice Jesús: «El que se humilla será ensalzado, y el que se ensalza será humillado» (*Lc.*, 14, 11). La exaltación está, pues, en proporción a la humillación. Ahora bien, nadie, después de Jesús, ha sido tan exaltado como María. Consiguientemente, ninguno se humilló tanto como María. No faltan, sin embargo, pruebas positivas.

Decíamos que la humildad es la virtud que nos lleva a estimarnos en aquello que realmente somos: nada, miseria, es decir, a tener bajo concepto de nosotros mismos. Ahora bien, María SS. tuvo el más bajo concepto de Sí misma que podamos imaginar. Lo sabemos por sus sentimientos, por sus palabras, por todo su modo de obrar. Ante todo, por sus sentimientos. En el día de la Anunciación el Ángel Gabriel la saludó «llena de gracia», «unida al Señor», «bendita entre las mujeres». A este triple saludo, tan lleno de elogios, María SS. —nota el Evangelio— se turbó. No responde con una sonrisa de complacencia; ni siquiera rehusa aquel elogio con una mueca artificiosa e hipócrita que revelase complacencia interna del alma. Responde con la turbación: *turbata est in sermone eius.* ¿Por qué se turbó? Lo dice clara y agudamente el Angélico: «Era un alma humilde, nada causa mayor maravilla que el oír que la alaben» (*S. Th.*, III, q. 30, a. 4). Era tal y tan bajo el concepto que tenía de Sí misma, que le parecían completamente inverosímiles las palabras de elogio que el Ángel la dirigía. Consiguientemente, en vez de alegrarse de ellas, se turbó.

También por sus palabras podemos conocer el bajo concepto que la Virgen tenía de Sí. El día de la Anunciación, en su respuesta al Ángel, en el momento mismo en que acababa de ser exaltada a la sublime e incomparable dignidad de Madre de Dios, Reina de cielo y tierra, se profesa esclava humilde del Señor: «He aquí la esclava del Señor: hágase en Mí según tu palabra». Observa San Ambrosio: «Ved qué humildad: se llama sierva cuando es exaltada a la dignidad de Madre de Dios. Ni por un momento se enorgullece de éste su repentino encumbramiento». Este mismo bajísimo sentimiento que tiene de Sí lo expresa también con palabras llenas de energía en el *Magnificat.* Dice que Dios ha mirado la humildad de su esclava: *quia respexit humilitatem ancillae suae.* Otro tanto se desprende de las palabras dirigidas a Jesús, de doce años, al encontrarlo en el templo: «He aquí que tu padre y Yo te buscábamos con dolor»

(*Lc.*, 2, 48). Olvidaba de Sí, se pospone a José, no obstante que Ella era la verdadera Madre de Cristo, y José únicamente padre putativo.

Pero más aún que con los sentimientos y las palabras, la Virgen SS. demostró con las obras, con todo su modo de proceder, el bajo concepto que tenía de Sí misma. En efecto, hubiera podido revelar en seguida a los otros, especialmente a sus padres, a S. José, la altísima dignidad de Madre de Dios a la que había sido elevada; y, sin embargo, no se lo dijo a nadie. Hubiera podido darse alguna importancia por aquellos singularísimos dones de sabiduría y de gracia con que Dios la había enriquecido, y, sin embargo, los tuvo siempre celosamente escondidos, hasta llegar a parecer una mujer cualquiera. Hubiera podido esperar —dada su incomparable dignidad— a que su prima Santa Isabel hubiese venido a Ella para felicitarla y servirla; y, sin embargo, fué Ella misma quien acudió al lado de Isabel y la prestó humildemente sus devotos servicios durante tres meses, hasta el nacimiento del Precursor. Hubiera podido dispensarse de la humillante ley de la Purificación, y, sin embargo, quiso someterse humildemente, apareciendo ante todos como una mujer igual a las demás. Hubiera podido seguir a Jesús cuando era aclamado por la muchedumbre, en medio del esplendor de los prodigios, de manera que los rayos de la gloria del Hijo se reflejasen sobre Ella, su Madre; sin embargo, pasó su vida en la oscuridad, y únicamente se mostró en público sobre el Calvario, cuando había llegado la suma humillación, apareciendo ante todos como la Madre de un crucificado. Allí se unió a la Magdalena, que había sido una pública pecadora. No es cosa grande ser humilde en la pequeñez, pero sí serlo en la grandeza, hasta llegar a ser considerada como una mujer cualquiera, de manera que los judíos llegasen a exclamar: «¿No es éste [Jesús] el hijo del obrero? ¿Y su Madre no se llama María?» (*Mt.*, 13, 55); «¿No es acaso éste el obrero, hijo de María?». (*Mc.*, 6, 3).

No es, pues, difícil ver en María una suma exaltación y una suma humillación. Ninguna criatura fué tan ensalzada y ninguna se humilló tanto como María. Ella fué, realmente, como cantó el Dante, «humilde y alta más que toda criatura». También Ella puede repetir a todos con su divino Hijo: «Aprended de Mí, que soy mansa y humilde de corazón». Nadie, después de Jesús, fué más manso y más humilde que María, y por eso fué tan exaltada, pues, según sus mismas palabras, Dios «miró la bajeza de su esclava». Todos los elogios que pueden hacerse de la humildad de María están admirablemente sintetizados en este elogio que la tributó S. Bernardino de Sena: «La Señora Humildad [una de las doce siervas que estaban al servicio de María]... hizo que Dios se enamorase de María» (*Pred. Volg.* II, ed. cit., p. 261). Con esto está dicho todo.

Lo que alimenta la intemperancia, la lujuria y la soberbia son precisamente las riquezas y la afición a los varios bienes de la tierra. De ellos estuvo com-

tamente desprendida la Virgen SS. mediante un espíritu de pobreza emitemente evangélico.

Aún antes de que nuestro Señor Jesucristo, en el célebre Sermón de la ntaña, proclamase: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos el reino de los cielos» (*Mt.*, 5, 3), María SS., su Madre, iluminada por el ritu Santo, conoció muy bien el privilegio de la pobreza voluntaria, del prendimiento del corazón de todos los bienes miserables y pasajeros de la a y la abrazó con un gozo inefable. La Virgen SS., siendo con toda probalidad hija única, heredera universal, hubiera podido tener para vivir cómodante; pero, por el poco apego de su corazón a los vanos bienes terrenos, se vió de ellos para provecho de los pobres, quedándose con lo necesario para da. Al privarse de las riquezas de la tierra, se encontró llena de las riquedel cielo, según Ella misma cantó en su *Magnificat: Esurientes implevit nis et divites dimisit inanes* (*Lc.*, 1, 53). Hay quien añade que, conociendo la S. Escritura que el esperado Mesías viviría «pobre y en fatigas desde su ventud» (*pauper sum ego et in laboribus a inventute mea*, Ps., 87, 16), se ligó con voto a la pobreza para mejor imitarle. Lo cierto es que Ella, dunte toda la vida, demostró siempre un grandísimo amor a la pobreza.

Demostró su amor a la pobreza *al elegir un esposo pobrísimo* de bienes enales, pero riquísimo de gracias celestiales: S. José. Dada su posición modada, hubiera podido pensar en un esposo más noble, más rico. Se tentó, sin embargo, con un humilde obrero de Nazaret, que únicamente aía sus dos manos para ganarse la vida.

Demostró su amor a la pobreza *con ocasión del nacimiento de Cristo.* A usa de su pobreza, no encontró albergue en la posada: *non erat eis locus in versorio* (*Lc.*, 2, 7). Si hubiese parecido más rica, ciertamente que hubiese ncontrado albergue, ya que ante el dinero se abren todas las puertas. Tuvo, es, que refugiarse en una gruta y colocar al Rey de los cielos sobre un hulde pesebre. Hermosamente cantó el Dante: «Fuiste tan pobre, cuanto se ede ver por el albergue donde pusiste al Hijo santo» (*Purg.*, 20, 22-24).

Demostró su amor a la pobreza *en el rito de la Purificación*, cuarenta días spués del nacimiento de Jesús. Su oferta fué la de los pobres (dos tórtolas o os palominos), pues no le fué posible hacer la oferta de los ricos, un cordero.

Demostró su amor a la pobreza *durante la vida pública de su divino Hijo.* os dice el Evangelio que durante su predicación unas piadosas mujeres eran as que mantenían a Jesús: *et aliae multae* [mulieres] *quiae ministrabant ei de acultatibus suis* (*Lc.*, 8, 1, 2 3). ¿Por qué le mantenían aquellas piadosas mueres y no su propia Madre? La razón es evidente. Su Madre no podía, dada u gran pobreza.

Demostró su amor a la pobreza *después de la Ascensión* de Cristo, en los coienzos de la Iglesia. Por los Hechos de los Apóstoles, sabemos que los fieles

de la Iglesia primitiva ponían todos sus bienes a los pies de los Apóstoles, renunciando así al derecho de propiedad en beneficio de la comunidad. «Ninguno decía ser *suya* propia cosa alguna de las que poseían, sino que para ellos todo era común... Tampoco había entre ellos menesteroso alguno, pues todos cuantos poseían campos o casas lo vendían y traían el producto de lo vendido y lo ponían a los pies de los Apóstoles y se repartía a cada uno según su necesidad» (*Act.*, 4, 32-35). Todo esto casi hace suponer que aquellos primeros fieles hicieron una especie de voto de pobreza. Y es obvio suponer que otro tanto había hecho María. Y aun no es improbable que esto se hiciese siguiendo su ejemplo.

Este amor tan ardiente de María a la pobreza, causa del despego total de todos los bienes terrenos, es algo muy explicable. Ella tuvo continuamente ante sus ojos el ejemplo luminoso de Cristo, su Hijo, el cual, aunque «siendo rico, se empobreció; para que nosotros, con su pobreza, nos enriqueciésemos» (*2 Cor.*, 8, 9). Quiso nacer en un establo, en vez de en un palacio; quiso ser colocado en un pesebre, antes que en una cuna; quiso, durante su vida oculta, ganarse el pan con el sudor de su frente, trabajando en el oficio humilde de un obrero, siendo como era dueño de la tierra y del cielo; quiso vivir, durante su vida pública, de la limosna que la ofrecían espontáneamente sus seguidores, siendo Él el supremo Dador de todo bien; quiso morir desnudo sobre el leño de la Cruz, de tal manera que no dudó en cantar el Dante, en alabanza de la pobreza: «Y así, mientras María se queda abajo — ella [la pobreza] sube con Cristo a la Cruz» (*Par.*, 11, 71 ss.). Podemos señalar, con Papini (en su *Historia de Cristo*), que Jesús, que no se desdeñó el tocar con sus manos la tierra para curar al pobre ciego de Jericó, de tocar la carne podrida de los leprosos para curarles, de tocar a los muertos para resucitarlos, de tocar a Judas, más fétido que cualquier inmundicia, para abrazarlo, no tocó jamás con sus santas manos una sola moneda, esa moneda que a tantos hace andar de cabeza. Estas sublimes lecciones de pobreza que impresionaron a los demás, tuvieron que producir una impresión muy especial en María. Ella fué quien, con más prontitud y con más fidelidad, las comprendió, las sintió, las puso en práctica. Con razón, por consiguiente, puede repetirse a todos sus hijos: «Si queréis ser ricos de verdad, amad las verdaderas riquezas» [24].

(24) Una revista inglesa ofreció, hace ya algún tiempo, un premio a quien enviase la mejor definición del dinero. Entre las 6.000 presentadas, se premió la siguiente: "El dinero es un artículo que puede usarse como pasaporte universal para ir a cualquier parte menos al cielo, y como generador y causa de todas las cosas menos de la felicidad" Efectivamente. ¿para qué sirve un pasaporte con el que se puede ir a todos los países extranjeros menos a la propia patria? ¿Para qué sirve tener todo, menos la felicidad, aspiración suprema del hombre?

Capítulo III

LA PERPETUA VIRGINIDAD DE MARÍA SS.

El tercer privilegio que distinguió a María SS. de cualquier otro santo durante el curso de su vida terrena, fué la perpetua virginidad de alma y de cuerpo. «Entre las vírgenes fué Madre, entre las madres fué Virgen» (Teódoto de Ancira, *Homil. in S. Mariam Dei Genitricem*, PG., 77, 1428).

La maternidad virginal de la Madre de Dios es, indiscutiblemente, uno de los más grandes milagros que ha obrado la diestra del Omnipotente; quizá el más grande después del de la Resurrección de Cristo. Tal vez por esto lo hallamos en el *Credo* o Símbolo Apostólico. Es un milagro único en su género, inconcebible naturalmente. Esto explica cómo ha sido siempre el blanco de los enemigos de la fe. Pero por encima de sus ataques diabólicos y de sus lodos de fango, se eleva soberana y luminosa la cándida figura de María. Ella es la *Virgen* por antonomasia, la Reina de las vírgenes. Virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Una purísima corona de lirios adorna constantemente su cabeza, haciéndola el símbolo de la virginidad, la misma virginidad en persona.

Art. 1.—VIRGINIDAD DE MARÍA SS. ANTES DEL PARTO

Veamos brevemente: 1) los errores; 2) los argumentos; 3) las objeciones.

Los errores.

Negaron la virginidad de María antes del parto, o sea, la concepción virginal, algunos judíos, algunos paganos y algunos pseudo-cristianos.

1) La negaron, en primer lugar, algunos judíos o judaizantes de mediados del s. II, que, llenos de rencor y odio hacia Jesús y hacia su SS. Madre, llamaban a Jesús (perdónese la blasfemia) *Hannido* (o sea, ilegítimo) y a la Virgen SS. (perdónese la blasfemia) *Sane* (o sea, mujer perdida). El padre de Cris-

to, según ellos, debió de ser un cierto Pantera, soldado romano [1]. La enormidad de esta insensatez es evidente. Si Cristo hubiese sido hijo ilegítimo, los judíos, que convivieron con Él, y que eran sus más encarnizados enemigos, ¿no se lo hubieran echado en cara, sobre todo proclamándose, como Cristo se proclamaba, Hijo de Dios...? Si no lo hicieron —como se deduce del Evangelio— es señal evidente que no tuvieron la más mínima duda acerca de su origen. Para explicar *el origen* en la concepción virginal de Cristo, sus enemigos han recurrido, ora al influjo judaico ora al pagano, y a las elucubraciones de los étnico-cristianos referentes al título de *Hijo de Dios.*

Los ebionistas [2] —según el testimonio de Eusebio (*Hist. Eccl.*, 30, 8, 10; 6, 17, 1; PG., 20, 452 A-560 A)— los gnósticos Cerinto y Carpócrates [3], y un cierto Justino (HIPPOLITUS, *Elenchus*, 26, 29; PG., 41, 429B), sostienen que Jesús fué hijo natural de María y de José.

Estas abominables ideas encontraron una buena acogida entre los paganos, en particular en Celso y en Juliano el Apóstata. El primero sostenía que el padre de Cristo fué Pantera (Cfr. NEWMAN, C. I., *Iuliani imp. librorum contra Christianos que supersunt.* Lipsiae, 1880, p. 212). El segundo preguntaba a los cristianos: «¿De qué manera, según vosotros, ha nacido Cristo, no de José, sino del Espíritu Santo?» (Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I; PG., 11, 722 ss.).

---

(1) Así nos lo atestigua Celso (Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 32, PG., 11, 722 ss.) Cristo, por Pantera se hubiera llamado *ben Panthera* (Cfr. STRAK, Kommentar z. N. T. und Midrasch, I [1922], 36 ss.). Esta repugnante fábula —como lo reconoce el mismo Klausener, judío, biógrafo moderno de Cristo *(Jesus of Nazareth*, translated from the original Hebrew by H. Dauby, 1925), no tiene ningún fundamento histórico. Klausner (después de Nietsch y Bleck) explica así esta fábula: Pantera es una corrupción de la palabra παρθένος. Los judíos, al oír a los cristianos llamar a Jesús *hijo de la Virgen* (υἱὸς της παρθένος), comenzaron a llamar a Jesús, por burla, *ben-ha Pantera*, esto es, *hijo de Pantera*; en seguida, poco a poco, olvidada la corrupción del nombre de παρθένος en *Pantera*, creyeron que *Pantera* había sido el padre de Cristo. Y como *Pantera* no es nombre hebraico, creyeron que este tal *Pantera* sería un soldado romano (l. c., p. 23-24, 231-233).

(2) "No se sabe bien —escribe Tixeront— de dónde viene este nombre, y no están de acuerdo los escritores antiguos en la manera de explicarlo. Lo mejor y más natural es la que lo deriva de la pobreza efectiva *(ebin* significa en hebreo *pobre)* de la comunidad cristiana emigrada al otro lado del Jordán" *(La Théologie antenicenne* p. 179).

(3) De ellos escribe S. Epifanio: "Chistus ex semine Ioseph et Mariae esse iuxta ipsorum Evangelium asserunt *(Haer.*, 30, 14, 2, PG., 41, 429 B).

De Carpócrates escribe S. Filastrio, Obispo de Brescia: "Christum autem dicit non de Maria Virgine et divino Spritu natum, sed semine Ioseph hominem natum arbitratur, deque eo natum carnaliter sicut omnes homines suspicantur. Qui post passionem, inquit, melior inter Judeos, vita integra et conversatione inventus est; cuius animam in coelum suceptam praedicant, carnem vero in terram demissan aestimant, animique salutem solius, carnis autem non fieri salutem opinantur" *(Divers. Haeres.*, l. XXXV, ed. de Marx, Viena, p. 19). De Cerinto escribe S. Ireneo: "Iesum autem subiecit non ex virgine natum (impossibile hoc ei visum est; fuisse autem Ioseph et Mariae filium similiter ut reliqui homines et plus iustitia et prudentia et sapientia" *(Contr. Haeres.*, l. I, XXVI, PG. [vers. lat.], 5, 604).

También los falsos cristianos tomaron prestadas de los judíos y de los pa- varias acusaciones contra la concepción virginal. Se distinguieron, en el po de la llamada Reforma, los *anabaptistas* [4], y, entre ellos, un tal Lucas berger, el cual llegó a decir que Jesús nació de la unión natural de María José, y que fué el primero de muchos hermanos, hijos de este matrimonio CANISUS, *Op. cit.*, l, II, c. 17). Los *Centuriadores* de Magdeburgo, Martín ro y Pedro Mártir, dijeron que Jesús había sido concebido por una vir- que era virgen en el cuerpo, pero no en el alma [5]. Los *racionalistas*, desde Strauss, en sus Comentarios al Evangelio, y en otras muchas monografías ZANCH, L., *Moderne Gegner Mariae*, en «Zeits. f. Kath. Theologie», 25, 01], 548-577), niegan, no sólo el hecho de la concepción virginal, sino tam- la posibilidad, ya que rechazan *a priori* cualquier milagro [6]. A ellos se les , en Italia, hacia el 1850, el sacerdote apóstata Bianchi-Giovani, en su libro *Critica degli Evangeli*, refutado por el canónigo José Galfano de Marsala. libro de Biancho-Giovini podría llevar —según la «Civiltá Cattolica», que ablaba de él en 1853— el título de *Blasfemia*.

ARGUMENTOS.

os tomamos del Magisterio de la Iglesia, de la S. Escritura, de la Tradición la razón.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA profesa explícitamente en veintiocho nnes documentos (Cfr. *Mariologia*, III, pp. 315-318), la concepción virgi- de Cristo, comenzando por el Símbolo Apostólico, el cual dice claramen- «que fué concebido por obra del Espíritu Santo y nació de Sta. María Vir- (*Denzinger*, 6). Se trata, por tanto, de una verdad de fe definida.

---

(4) Los antiguos protestantes, como Lutero, Calvino, etc., reconocieron la perpe- rginidad de María como verdad revelada por Dios.

(5) No faltan entre los protestantes modernos quienes defiendan la concepción rginal de Cristo. En Alemania tenemos la escuela de Otto Zockler y de Teodoro en Inglaterra, A. Wrigt, H. B. Swete, G. Gore, W. Ramsey, W. Sanday; en rica, B. Warfield y G. Gresham Machen, etc.

(6) Según VENTURINI (Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth, 2, 1806) y también según PABLO DE REGLA (*Jesús de Nazareth*, París, s. d., c. 3, p. 52), ía debió ser seducida por un hermoso joven que se la presentó como el Angel briel prometiéndola grandes cosas. Harnack cree encontrar un fundamento para impía sentencia en el hecho del nacimiento prematuro de Cristo, pues José hubiera sumado el matrimonio (aunque no ilícitamente, según el derecho hebreo) antes cohabitar con Ella. Pero es fácil deshacer esta impía fantasía observando que si se biese tenido cualquier sospecha de María, los judíos, sin género de dudas, se lo hu- an echado en cara a Jesucristo.

2) En la S. ESCRITURA, lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento, encontramos testimonios claros, inequívocos, de la concepción virginal del Mesías. En el Antiguo Testamento se prenuncia esta milagrosa concepción. En el Nuevo Testamento se afirma categóricamente.

Comencemos por el Antiguo Testamento. El primero que anunció la concepción virginal del Mesías fué su antepasado David (ss. XI-X a. de Cristo), en el salmo 22 (en la *Vulgata*, el 21). Es un salmo eminentemente mesiánico en sentido literal propio, como admiten comúnmente los intérpretes modernos, en plena armonía con la tradición. Jesús, desde lo alto de la cruz, en el momento más solemne de la historia del mundo, pronunció su primer versículo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». En los versículos 10 y 11 de este salmo hay expresiones que aluden claramente a la concepción virginal del Mesías. Éste se dirige al Eterno Padre y le dice:

Sí: Tú me guiaste desde el seno materno.
Me hacías estar seguro a los pechos de mi madre.
A Ti fuí entregado al nacer.
Desde el seno de mi madre Tú eres mi Dios.

Estos dos últimos versículos son una alusión evidente a la antigua costumbre hebraica o griega, de poner al recién nacido sobre las rodillas de su padre (*Gen.*, 30, 3; *Job*, 3, 2). Era, por así decir, el acto oficial con el que el padre reconocía al niño como suyo, y se comprometía a alimentarlo y a defenderlo. Ahora bien, el Mesías —como aparece en los dos versículos citados— fué colocado sobre las rodillas (en lenguaje antropomórfico) del Eterno Padre. Se reconoce, pues, que su origen humano se deriva inmediatamente de Dios Padre y no de un padre terreno. En otras palabras: se expresa su concepción virginal en María, por milagro de Dios.

A David hace eco, dos o tres siglos después, el príncipe de los profetas, Isaías, con el vaticinio dirigido al rey Acaz: «Escuchad, pues, oh casa de David: ¿Os parece a vosotros poco cansar a los hombres, para que hayáis también de cansar a mi Dios? Pues bien, el Señor mismo os dará una señal: he aquí una Virgen grávida, que da a luz un hijo y le llama Emmanuel» (*Is.*, 7, 14).

Ya hemos demostrado, en otra parte, cómo el *Emmanuel* de que habla Isaías es el *Mesías*, y la *virgen María SS.* Ahora bien, la Madre del Mesías —María— se dice que será virgen al concebirlo y al darlo a luz. Se afirma, pues, su virginidad lo mismo en la concepción que en el parto. Se trata de una señal extraordinaria: «El Señor mismo os dará un signo portentoso», y ciertamente que no sería una señal extraordinaria el hecho de que una mujer permanezca virgen hasta la concepción y el parto. S. Mateo, por otra parte (1, 22 ss.), afirma ex-

amente que esta profecía se cumplió en María: «Todo esto sucedió para *e cumpliese* cuanto había dicho el Señor por medio del Profeta».

En el Nuevo Testamento también expresan la concepción virginal del Me- los dos Evangelistas que tratan del origen humano de Cristo (S. Mateo Lucas), ya de una manera negativa —excluyendo toda intervención de —, ya de una manera positiva —afirmando la intervención del Espíritu . De una manera negativa, S. Mateo, aunque admite el matrimonio de con S. José, establece, sin embargo, que la concepción de Cristo se realizó *quam convenirent;* y nos asegura que S. José sabiendo que él no era el del hijo que había concebido María, pensaba disolver el matrimonio me- el divorcio. También S. Lucas excluye la intervención de varón, como ita de las palabras que María dirigió al Ángel: «¿Cómo será eso, pues no zco varón?» El Ángel no disipa la dificultad, respondiendo: «Si no cono- arón, lo conocerás»; sino afirmando que, la concepción no se obrará de manera natural, sino de un modo extraordinario; ya que «nada hay impo- para Dios». De donde se siguen estas tres cosas: 1) Cuando el Ángel se tó a María, Ella era virgen. 2) La dificultad de María nace únicamente virginidad). 3) Se deshace la dificultad por el hecho de que la concepción milagrosa, y, por tanto, quedaría a salvo su virginidad.

ro, además de expresar de una *manera negativa* la concepción virginal de los dos evangelistas nos la afirman positivamente, señalando como pio de la concepción al mismo Dios, y, por apropiación, al Espíritu San- efecto, S. Mateo (1, 16-25), refiere cómo María, antes de habitar en casa osé, «se halló que había concebido por obra del Espíritu Santo»; y cómo el avisó a José de esta milagrosa concepción. S. Lucas pone en labios del estas palabras: «El Espíritu Santo vendra sobre ti...» etc.

cierto que antes de la revelación que nos narra S. Mateo (28, 19) no se aún un concepto claro del Espíritu Santo, pero es también verdad que este no nadie podrá jamás entenderlo de un principio activo masculino o de emejante. Tanto más que el término hebraico *ruah* es femenino.

ontra el argumento que tomamos de las palabras de S. Mateo (3, 18-35), trauss (en su *Leben Jesu*, Tübingen, 1835, pp. 166-190) objetaba que «la alogía [por él expuesta] no tiene sentido si no indica un verdadero origen [de Jesús respecto a José]». La misma objeción la repite el modernista Herzog (o sea, J. Turmel en *La conception virginale du Christ*, en la «Rev. t. et de litt. rélig.» 12 [1907], 118-133).

No es difícil responder a esta objeción, observando que S. Mateo, des- de señalar explícitamente la concepción virginal de Cristo por obra del iritu Santo, no podía, en manera alguna, insinuar que S. José fuese su re natural. S. Mateo nos ha dado la genealogía de José con un fin jurídico.

A Cristo no se le hubiera podido considerar Hijo de David si no hubiese recibido tal dignidad de un hombre, legítimo descendiente del gran rey. Por el hecho mismo de que la Madre de Cristo estuviese legítimamente unida en matrimonio a un descendiente de David —como lo era José—, esta dignidad, en virtud del mismo matrimonio, venía a caer también en su prole virginal.

3) La Tradición cristiana. Según los adversarios, el cristianismo primitivo ignoró completamente la virginidad de María antes del parto, o sea, su concepción virginal. Esta idea se filtró en el cristianismo bajo la influencia de la mitología pagana.

Estas afirmaciones gratuitas se estrellan y se deshacen contra el testimonio unánime de los Padres y de los escritores eclesiásticos.

Comencemos en el s. II. San Ignacio, discípulo inmediato de los Apóstoles, en la Epístola a los Efesios (19, 2), enseña explícitamente que María fué Virgen *antes del parto* y *en el parto*. Después de afirmar que «nuestro Dios, Jesucristo, estuvo en el seno de María», continúa con estas palabras llenas de sentido: «Al príncipe de este mundo (el demonio) quedó oculta la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor: tres grandes misterios que se realizaron en el silencio de Dios» (Cfr. Funk, *Patres Apostolici*, I, ed. 2, 1901, pp. 228 ss.— Cfr. P. R. Botz, *Die Iungfrauschaft Mariees im N. T. und in der nachapostolischen Zeit*. Eine dogmatisch-biblische Studie, Bottrop in Westfalia, 19-35). Considera esta virginidad como verdad de fe.

El filósofo cristiano Arístides, en su Apología *ad Adrianum* (a. 125 c.), decía que Jesucristo «descendió del Cielo para salvar a los hombres y tomó carne, engendrado por la Santa Virgen, sin obra de varón y sin corrupción» (PG. 96, 1121).

San Justino, en su primera Apología dirigida al Emperador Antonino (a. 138-161), enseña explícitamente la concepción y el parto virginal de María. Y no sólo esto. Él fué el primero que llamó a la Madre de Dios, no con el nombre de María, sino, sencillamente, con el de Virgen (*la Virgen*), apelativo que después se usó comúnmente. En su Apología (I, 33) escribe: «Oíd cómo Isaías, con términos explícitos, predice que Cristo nacerá de una Virgen... Aquellas palabras: *He aquí que una virgen concebirá*, significan que concibiría sin comercio carnal. En efecto, si éste hubiese existido, ya no sería Virgen. Pero la virtud de Dios vino sobre la Virgen, y la cubrió, e hizo que permaneciendo Virgen llegase a ser Madre» (PG. 6, 380 C ss.).

San Ireneo, en la obra *Adversus haereses* (l. 1, c. 10, n. 1; PG. 7, 549A-553A), enseña que la Iglesia cree «en la generación que procede de la Virgen» (PG., 7, 549). Y añade: «El hombre [Acaz] no esperó que una Virgen pudiese

ser madre permaneciendo Virgen, y dar a luz un hijo (l. 3, c. 21, n. 3-4; PG., 7, 949-947, 951B). Lo mismo repite en otros lugares.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (c. 150-215) afirma que: «El Hijo de Dios, que hizo todas las cosas, tomó carne y fué *concebido en el seno de la Virgen*» (*Stromata*, l. 6, c. 15, PG., 9, 352).

Creemos inútil insistir, dado que el mismo Harnack, impugnador acérrimo de este dogma, no ha dudado en reconocer que «en el s. II los cristianos confesaban unánimemente» la concepción virginal de María. Esta fe del s. II ha sido íntegramente transmitida al III y a los siglos siguientes. Bastan algunas citas.

En el s. III tenemos a S. HIPÓLITO ROMANO (c. 160-235). Enseña explícitamente la concepción virginal de la Madre de Dios. Dice que «el Verbo de Dios, estando privado de carne, se revistió de la santa carne de la Virgen Santa» (*De Antichristo*, 4; PG,. 10, 732). Frecuentemente, lo mismo al refutar a los herejes que en sus exposiciones exegéticas, el Santo, para designar a María SS., usa el término «la Virgen» (por antonomasia).

TERTULIANO (c. † 222-223) sostiene, contra los ebionistas, que la Madre del Verbo fué Virgen al concebir: *Concepit igitur Virgo et peperit Emmanuelem* (*De Carne Christi*, 17, PL., 2, 781 ss.). «Debía nacer —dice— de una manera nueva Aquél que debía inaugurar un nuevo nacimiento», «Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator» (*Ibid.*).

ORÍGENES (c. 185-254) (*De principiis*, l. 1, pref. n. 4) reconoce, entre las cosas manifiestamente transmitidas por los Apóstoles, las siguientes: «Asumió un cuerpo, semejante al nuestro, diferente únicamente en que Él nació de una Virgen y del Espíritu Santo» (PG., 11, 117). Declara, además, que «si uno no cree que Jesús nació sólo de María, sino de José y de María, le falta algo sumamente necesario para tener toda la fe» (*Coment., in Ioan.*, 32, n. 9, PG., 14, 956 ss.).

En el s. IV SAN PEDRO ALEJANDRINO († 311) exalta la concepción virginal de María (PG., 18, 512 A).

LACTANCIO († después del 317) trae como argumento de la divinidad del Salvador la concepción virginal, anunciada por los Profetas (*Divin. Instit.* IV, XIII, PL., 6, 478 B).

SAN EFRÉN SIRO (306-373), en sus admirables himnos a la Virgen, canta así la concepción virginal: «Cantaré [oh Señora] por tus gracias — himnos elegidos — a la Virgen que llegó a ser — Madre de una manera prodigiosa, — Virgen, y sin embargo, Madre» (Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine*, p. 14). «Concebido sin unión — y engendrado sin corrupción; — en el cielo sin madre, — en la tierra sin padre» (l. c., p. 54). «Ella es el campo que nunca — tuvo

quien lo sembrase — y, sin embargo, de Ella germinó — el manojo de bendición — y dió sin semilla — el fruto al mundo» (l. c., pp. 14-15).

Creemos que es superfluo presentar otros testimonios.

4) LA RAZÓN halla más que probable la concepción virginal del Verbo Encarnado en María. Hay razones de conveniencia por parte de Cristo y por parte de María.

Por parte de Cristo, la concepción virginal convenía por estas cinco razones:

a) Le convenía *en cuanto Hijo natural de Dios.* En efecto, no era conveniente que Aquél que —como Hijo natural de Dios— tenía un Padre en los Cielos, tuviese también un padre terreno y temporal, de manera que la dignidad de padre se transfiere a otro.

b) Le convenía *como a Verbo de Dios.* En efecto, como el Verbo, en cuanto tal, es concebido sin que la mente o el corazón se corrompa, así convenía que el Verbo, en su Encarnación, fuese concebido sin que su Madre sufriese la más mínima corrupción. Como la concepción del Verbo en la mente perfecciona la mente que lo concibe, así la concepción del Verbo en María, perfeccionó a María SS.

c) Le convenía como a *Redentor del género humano.* En efecto, Cristo, como Redentor del género humano, no debía ser concebido de la manera como se transmite a los hombres el pecado original, es decir, de la manera ordinaria con que son concebidos los demás hombres, como quiera que había venido a la tierra precisamente para librarnos de este pecado.

d) Era conveniente *por razón del fin de la Encarnación, que fué precisamente la regeneración espiritual de los hombres.* Convenía que naciendo de la Virgen, según la carne, diese a entender que sus miembros místicos tenían que nacer, no por voluntad de la carne o por voluntad de varón, sino de la Virgen Iglesia, según el Espíritu.

e) Era conveniente, por último, por razón de la *semejanza con Adán.* Cristo es, en efecto, el nuevo Adán. Esto supuesto, como Adán nació de una tierra virgen, así el nuevo Adán debía nacer de una virgen. El uno y el otro nacieron sin padre; el uno y el otro nacieron de una madre virgen.

Convenientísima por parte de Cristo la concepción virginal, era también convenientísima por parte de María, en cuanto era Madre de Dios. La concepción virginal demuestra la dignidad de Aquél que es concebido. Si María, *en cuanto Madre*, demuestra la verdad de la humanidad del Hijo, en cuanto

Virgen-Madre, demuestra su divinidad. Es evidente: si una virgen debía concebir, no podía concebir sino a un Dios. Si un Dios debía ser concebido, no podía ser concebido sino de una virgen.

3. Objeciones.

1) Contra la concepción virginal de Cristo se opone, en primer lugar, un texto de la versión Siro-Sinaítica, descubierta en el año 1892, en el Monasterio del Monte Sinaí, por Inés Smith Lewis. En esta versión, en el versículo 16 del capítulo primero de S. Mateo, se lee: «Jacob engendró a José; *José*, con quien estaba desposada la Virgen *María, engendró a Jesús*» [7].

A esta objeción se puede responder:

a) La mayor parte de los códices griegos tienen la lección: «Jacob engendró a José, esposo de María, de la cual nació Jesús». Lo mismo se lee en la Vulgata Latina. Pocos códices griegos, y la vieja versión latina, tienen: *Iacob genuit Ioseph, cui desponsata virgo Maria genuit Iesum*. La versión siro-curetoniana tiene: Jacob engendró a José, con el cual estaba desposada la Virgen María, la cual engendró a Jesús». Ahora bien, en todas estas versiones no se dice que José haya engendrado a Jesús; por consiguiente, *una única lectura* (siro-sinaítica) contra tantas otras lecturas tiene por sí misma poco o ningún valor. Tanto más que aquel códice —y en esto convienen todos los autores— está corrompido en otros muchos lugares y ha sufrido diversos influjos.

b) La concepción virginal de Cristo no está totalmente excluída en la lectura siro-sinaítica. No sólo la perícopa siguiente (l. 1825), en que expresamente se habla de esta concepción virginal, es totalmente semejante a los otros textos, sino también aquí se llama a María SS. expresamente Virgen. Por lo cual, la frase *Ioseph genuit Iesum* no se puede entender sino de la generación *legal*.

c) El origen de la lectura *Ioseph genuit Iesum* se puede explicar de tres maneras: o por simple *asimilación mecánica* con el esquema precedente (N... genuit N...), repetido cuarenta veces, o porque el nombre de José se ha transmitido dos veces; o —quizá de una manera más probable— por la *dependencia*

(7) Cfr. R. Beulsy, R. Harris, F. Burkitt, *The four Gospels in Syriac transmitted from the Sinaitic Palimpset*, Cambridge 1894, p. 5. En el año 1913, von Soden aceptó esta lectura en su edición del texto del N. Testamento, no como cierta, sino como preferible. Pero muchos autores, aun acatólicos (como Vogels, Bousset, Knobb), le pusieron en contra. También la aceptaron como genuina dos autores católicos (M. Heer y Schloegl), dándola, sin embargo, un sentido jurídico. Fueron, no obstante, combatidos por todos (Cfr. Holzmeister, *De Sancto Ioseph Quaestiones biblicae*, Roma, 1945, p. 39).

literaria de la tercera lectura de este mismo verso, que es como intermedia entre ésta y la canónica, es decir: «Jacob engendró a José, con el cual estaba desposada la Virgen María, la cual engendró a Jesús», como se lee en la versión siro-curetoniana y en otros códices.

2) Se objeta también: Si Jesús fué concebido virginalmente, su Madre sin duda lo hubiera sabido. Sin embargo, lo ignoró; pues si lo hubiese sabido, hubiera tenido a Jesús por Mesías y por Hijo de Dios, cosa que Ella no hizo, como se desprende de S. Marcos, donde se dice que «los suyos» (3, 20 ss.), o sea, «su Madre y sus hermanos» (3, 31) «querían apoderarse de Él, porque estaba fuera de Sí».

A esta objeción, por cierto bastante débil, se puede responder:

a) No se puede probar que el versículo 31 (en el cual se encuentran las palabras «su madre y sus hermanos») corresponda al versículo 20 (en el que se encuentra «los suyos»); y, por tanto, entre «los suyos» no se incluye necesariamente a su Madre.

b) Suponiendo —no concediendo— que el versículo 31 correspondiese al 20 y que, por tanto, la Madre estuviese incluida entre «los suyos», no se sigue que Ella personalmente tuviese la misma idea que tenían de Jesucristo sus parientes, bastante prevenidos contra Él. Tanto más que tenemos otros testimonios, clarísimos, que excluyen totalmente de su Madre este modo de pensar, y hacen del todo inverosímil la interpretación de los adversarios.

3) Se objeta, por otra parte: la doctrina de la concepción virginal de Cristo no pertenece a la tradición primitiva. En efecto, S. Pablo, S. Marcos y S. Juan no narran la concepción virginal de Cristo.

Respondemos que aunque se admita el silencio de S. Pablo, S. Marcos y S. Juan, no se sigue propiamente nada contra la concepción virginal de Cristo. Además, los tres hagiógrafos citados hacen al menos algunas alusiones a la misma. S. Pablo escribe: «Envió Dios a su Hijo, *hecho de mujer* (*Gal.*, 4, 4). S. Marcos refiere de esta manera la opinión de los nazaretanos: «¿No es éste el obrero, *Hijo de María?*» (4, 22). S. Juan, que conocía muy bien los evangelios de S. Mateo y de S. Lucas, si no hubiese admitido la concepción virginal de Cristo, evidentemente la hubiera negado, y, sin embargo, no lo hace.

4) Por último, se nos objeta: La concepción virginal fué introducida en la historia de la infancia por los helenistas o etno-cristianos, para demostrar *la divinidad* de Cristo.

Respondemos afirmando la total falta de fundamento de esta objeción. San Pablo (como también S. Juan), maestro de S. Lucas, predicaba continuamente

la divinidad de Cristo, no por el hecho de haber sido concebido de una Virgen por obra del Espíritu Santo (cosa que nunca menciona *directamente*), sino por el hecho de que había nacido del Padre antes de todos los siglos. Consta por la Historia que los gnósticos, helenistas (y, por tanto, etno-cristianos en general) negaban el nacimiento humano de Cristo y defendían su preexistencia: esto excluye evidentemente, que el dogma de la concepción virginal tuviese su origen en los etno-cristianos, como quieren los adversarios.

ART. 2.—VIRGINIDAD DE MARÍA EN EL PARTO

También aquí veremos: 1) los errores; 2) los argumentos; 3) las objeciones.

1. ERRORES.

Negaron la virginidad de María en el parto Tertuliano, Joviniano y algunos protestantes.

TERTULIANO (s. III), en el libro *De Carne Christi* (c. 23), al hablar del parto virginal de María, afirma que Ésta «más que Virgen hay que llamarla no Virgen» (*magis non virgo dicenda est quam virgo*). No ha faltado, sin embargo, quien haya sugerido alguna reserva sobre el significado genuino de estas expresiones de Tertuliano.

A Tertuliano hizo eco (en el s. IV) JOVINIANO, a quien Harnack define como un «protestante antes del protestantismo» [8]. Fué primero monje rigurosísimo, y, después, hombre desenfrenado hasta tal punto que mereció el título de «Epicuro cristiano», y murió —según S. Jerónimo— después de una espantosa indigestión de faisanes y de carne de cerdo (*Contra Vigilantium*, PL., 23, 340). Vivió en Roma durante el pontificado del Papa Siricio (385-390) y consiguió algunos secuaces, entre los que podemos citar —como se deduce de las Actas de su condenación— a Ausencio, Genial, Germinator, Félix, Plotino, Marciano, Jenaro e Ingenioso (Cfr. MANSI, *Coll. Concil.*, t. III, p. 663). Joviniano, según se desprende de S. Ambrosio (*Ep.*, 8, PL., 16, 1123), enseñó que María,

(8) Su doctrina, que conocemos únicamente a través de los escritos de aquellos que la refutaron, se puede resumir en los cuatro puntos siguientes: 1) la virginidad y el matrimonio tienen, para Dios, el mismo valor moral; 2) el ayuno no honra a Dios más que la comida, cuando ésta se hace con acción de gracias; 3) los que han recibido con fe el Bautismo, ya no pueden pecar; 4) los que perseveraren en la gracia bautismal tendrán el mismo premio en el cielo, por muy diversas que hayan sido sus obras.

aunque había concebido por obra del Espíritu Santo, sin embargo, dejó de ser Virgen cuando dió a luz a Jesús; de lo contrario —así razona el hereje— tendríamos necesariamente que negar, como los docetas, la realidad corpórea de Cristo. Joviniano es el negador por antonomasia de la virginidad de María *en el parto.*

Siguieron su herejía los dos monjes milaneses: Sermaciano y Barbaciano. Las ideas de Joviniano debían de estar aún bastante vivas en el siglo octavo, ya que S. Ildefonso de Toledo se vió obligado a refutarlas con un Tratado, el *Tractatus de Virginitate S. Mariae contra tres infieles* (Joviniano, Elvidio y un Judío).

En el SIGLO XIV renovaron la herejía de Joviniano algunos herejes llamados *Lotardos,* según los cuales, si María hubiese quedado Virgen en el parto, hubiera dado a luz un ángel y no un hombre. Lo mismo enseñaron, en el s. XVI, los anabatistas y los protestantes Pedro Mártir, Bullinger, Bucero, Beza, etc. A los que han seguido *los racionalistas,* que afirman que Cristo tuvo que nacer como nacen los demás hombres.

Todos ellos, evidentemente, prescinden del *milagro* del nacimiento de Cristo, y se atienden al modo común de nacer que, evidentemente, excluye la virginidad.

2. ARGUMENTOS.

Son, como antes: 1) el Magisterio de la Iglesia; 2) la S. Escritura; 3) la Tradición; 4) la razón.

1) El MAGISTERIO DE LA IGLESIA nos ha enseñado *explícitamente* el parto virginal de María en varios documentos: *a*) en la Carta Dogmática *Lectis dilectionis tuae,* de S. León Magno, en la cual se dice que la Virgen SS. «dió a luz a Cristo sin menoscabo de su virginidad, como sin menoscabo de su virginidad lo había concebido»: *illum ita salva virginitate edit, quemadmodum salva virginitate concepit* (Cfr. DENZ, 144); *b*) Lo mismo se dice en el canon III del Concilio de Letrán del año 649, bajo el pontificado de Martín I (Cfr. *Denz.,* 256); *c*) en la *Fides Nicephori* de León III, en el año 811, se dice que la Virgen SS. «dió a luz a Cristo sobrenatural e inefablemente»: *supernaturaliter et ineffabiliter pepererat* (Cfr. *Denz.,* 3029); *d*) en la Constitución *Cum quorumdam* de Paulo IV, de 1555, se condena a aquellos que niegan la virginidad de María *ante partum, in partu et perpetuo post partum* (*Denz.,* 993). Se trata, pues, de una verdad de fe definida [9].

(9) Es original la inscripción que hay en la tumba de Adriano IV, ante la Virgen Santísima: *Partus et integritas discordes tempore longo —Virginis in gremio foedera pacis habent:* "El parto y la integridad, que durante largo tiempo estuvieron en guerra, hicieron un pacto en el seno de la Virgen".

También la Liturgia celebra varias veces la purísima virginidad de María en el parto.

2) En la S. ESCRITURA se afirma de un modo suficientemente claro la virginidad de María SS. en el parto. Del célebre vaticinio de Isaías se deduce que la madre de Emmanuel debía ser Virgen no sólo al concebir, sino también al dar a luz al Emmanuel, como se deduce, tanto del texto como del contexto. El profeta, en efecto, considerándola en el acto mismo de concebir y de dar a luz, la llama, no con el nombre de «mujer» (*iscia*), sino con el nombre de «virgen» (*almah'*). La Virgen conservó, pues, su virginidad no sólo en la concepción del Emmanuel, sino también en su parto. Por eso, Isaías, iluminado sobrenaturalmente, anuncia con solemnidad, no sólo la concepción, sino también el parto virginal de la Madre del Emmanuel.

En el Nuevo Testamento el parto virginal de María se afirma de una manera evidente, aunque discreta, con las palabras de S. Lucas: «Y dió a luz a su hijo primogénito, y lo envolvió en pañales y lo puso en el pesebre». «Ella misma —sentenciaba S. Jerónimo— fué madre y matrona» (PL., 23, 192). Si Jesús hubiese nacido como los demás hombres, la Virgen SS. no hubiera podido prestarle todos aquellos cuidados que le prestó.

3) LA TRADICIÓN CRISTIANA es harto elocuente en este punto. Anotemos aquí algunos testimonios más antiguos y más importantes.

SAN IGNACIO, en su obra *Demostratio praedicationis evangelicae*, afirma que Isaías «anunció su sorprendente parto [de Cristo] por medio de una Virgen» (c. 54, PG., 7, 953).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en su obra *Stromata*, fué el primero que reivindicó, de una manera enérgica, la virginidad de María en el parto (l. 7, c. 16, PG., 9, 530).

ORÍGENES enseñó con claridad la virginidad de María en el parto, en su Comentario a S. Mateo (c. 10, n. 17) y al Levítico (*Homil.*, 8, n. 2).

SAN EFRÉN canta repetidamente, en sus himnos, el parto virginal de María. «En María sucedió el prodigio: — que dió a luz virginalmente» (Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine*, p. 19). «Salió del vientre — sin romper los sellos de la virginidad de Ella — de la misma manera que salió del sepulcro sin romper sus sellos» (*Ibid.*, p. 50). «Dentro del vientre carnal — un tálamo estaba preparado: — en él yacía — el esposo celestial, — y unos sellos virginales custodiaban — las puertas con diligencia. — Cuando quiso salir el que es grande, — dejó los sellos virginales sumergidos en el sueño, — de tal forma que no se advirtió su salida: — pero los centinelas y los Ángeles —cantaban alabanzas»

(*Ibid.*, p. 55). Arremete contra los *scrutatores* y escribe: «Que la Virgen dé a luz — lo oye y no lo cree — el escriba y el investigador, — porque vé que naturalmente — es del todo imposible — que las vírgenes den a luz. — En María la naturaleza fué superada y vencida; — Ella concibió siendo Virgen — y dió a luz siendo Virgen. — Así, no es posible — que obre la naturaleza. — El Niño apareció y nació por el camino de los demás niños, — y su Madre fué Virgen, — y quedó cubierta por el prodigio como por un manto; — Ella dió a luz el fruto y su vientre quedó sellado. — Así, pues, procedió por un nuevo camino — conociendo el milagro, permitiendo — el parto de la Virgen: que no permite — la naturaleza a la mujer (*Ibid.*, 22).

Lo mismo hacen, entre los padres Orientales, S. Basilio, S. Gregorio Nazianceno, S. Epifanio, S. Juan Damasceno, etc.

Entre los Padres Occidentales afirman la virginidad en el parto S. Hilario, S. Zenón de Verona, y de una manera muy particular, S. Jerónimo. Éste demuestra que nadie puede poner objeción alguna contra la posibilidad del nacimiento virginal de Cristo, desde el momento que Él demostró que sabía pasar, con su cuerpo real, a través de las puertas cerradas [10].

También S. Ambrosio ilustró admirablemente todos los aspectos de la perpetua virginidad de María, *ante partum in partu y post partum*. Se muestra un devoto apasionado de la misma. Más de doscientas ochenta veces, en sus escritos auténticos, aparece el apelativo de *Virgen* junto al nombre de María. Fué él quien propuso la condenación de Joviniano en el Sínodo que él mismo reunió en Milán, el año 390. En la carta al Papa Siricio, en nombre de este Sínodo de Milán, escribía: «Jesús nació de una Virgen purísima. Sin embargo, los que van por caminos perversos se han levantado para decir: "María concibió siendo Virgen, pero cesó de serlo cuando dió a luz. De manera que pudo concebir en la virginidad, pero no pudo dar a luz en la virginidad por más que la concepción preceda y el parto venga después". Pero si no se quiere creer a la doctrina de los Obispos, créase, al menos, a los oráculos de Jesucristo, créase a la admonición del Ángel que dijo: *Nada es imposible para Dios;*

(10) "Christus virgo —dice él—. Mater virginis nostri virgo perpetua, mater et virgo. Iesus enim clausis ingressus est ostiis... Hortus conclusus, fons signatus, de quo fonte ille fluvius, iuxta Job, qui irrigat torrentem vel funium vel spinarum: funium peccatorum, quibus ante alligabamur, spinarum quae suffocabant sementem patrisfamilias. Haec est porta orientalis, ut ait Ezechiel, semper clausa et lucida, et operiens in se vel ex se proferens sancta sanctorum, per quam sol institiae et pontifex noster secundum ordinem Melchisedech ingreditur et egreditur. Respondeant mihi quomodo Iesus ingressus est clausis ostiis, cum palpandas manus et latus considerandum et ossa carnemque mostravit, ne veritas corporis phantasma putaretur, et ego respondebo, quomodo sancta Maria sit et virgo: virgo post partum, mater antequam nupta" (*Ep. 48; ad Pammach.*, PL., 22, 510).

créase al Símbolo de los Apóstoles, que la Iglesia Romana ha custodiado y conservado siempre sin alteración... María es la Virgen que concibió en su seno; es la Virgen que dió a luz un hijo, según la palabra del Profeta: *Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium;* con las cuales palabras predijo, no sólo que concebiría siendo Virgen, sino también que daría a luz quedando Virgen. Y ¿cuál es aquella puerta del Santuario, puerta exterior que mira al Oriente, que permanece cerrada, y por la cual nadie pasa excepto el Dios de Israel? Esta puerta es María, que concibió y dió a luz permaneciendo Virgen, *qui virgo concepit et genuit.* Y ¿qué hay de increíble, en el hecho de que, contra la ley natural, María diese a luz permaneciendo Virgen, si, igualmente contra la naturaleza, el mar viró y huyó, y las aguas del Jordán, mudando su curso, volvieron hacia el manantial? No es superior a la fe el que una virgen haya dado a luz, cuando leemos que la roca dió agua en abundancia, y que las olas del mar formaron como dos sólidas murallas. No es superior a la fe que un hombre nazca de una virgen, cuando de la piedra brotó un copioso manantial, cuando un hierro flotó sobre las aguas y cuando S. Pedro pudo caminar también sobre las aguas. Si las aguas pudieron soportar a un hombre, ¿no podrá una virgen dar a luz a un hombre?» (PL., 16, 1125).

También S. Agustín, de la misma manera que S. Ambrosio, explanó muchas veces las tres clásicas fases de la virginidad de María. FRIEDRICH, en su *Mariología de S. Agustín,* llena cerca de ochenta páginas para ilustrar la riqueza del pensamiento del Santo Doctor sobre esta materia. «Hizo que el diamante de la virginidad de María tuviese un nuevo resplandor, al poner de relieve las relaciones que esta prerrogativa tiene con los dogmas fundamentales del cristianismo (p. 55). En su Carta 143 explana así la virginidad en el parto: «Respecto a lo que he escrito sobre la virginidad de María, no se podría negar su posibilidad sin negar todos los milagros que se han realizado en el terreno de la naturaleza corporal. Si no se quiere creer, por el hecho de que esta maravilla haya acaecido una sola vez, preguntad a los que dudan por esta dificultad si no han encontrado nada, en los escritos profanos, que haya sucedido precisamente una sola vez. Sin embargo lo creen, no sólo como fábulas, sino con aquella que se llama fe histórica. Si dicen que nada semejante se lee en la historia profana, hay que refrescarles la memoria; y si lo admiten, está resuelta la dificultad» (Ed. de Viena, vol. 43, p. 2462). Y en la Carta 412 a Volusiano: «La grandeza del poder divino, que no es nunca pobre en recursos, se fecundó ella sola un seno virginal, tomó un alma racional y un cuerpo humano, para el mayor bien de la humanidad, y, sin perder nada de su dignidad, se dignó asumir la humanidad para hacerla ampliamente partícipe de la divinidad. Hizo nacer a un Niño de una Madre, quedando Virgen, no obstante la maternidad, de la misma forma como más tarde entró a través de las puertas cerradas. Si quisiésemos conocer la razón de esto, dejaría entonces de ser maravillosa, y no sería

única si encontrásemos otros ejemplos. Hay, pues, que conceder que Dios es capaz de cosas que trascienden nuestra comprensión. Y toda la razón de tal prodigio está en el poder de quien lo hace» (Ed. de Viena, vol. 43, pág. 107).

Lo mismo enseñaron, entre los Occidentales, S. Pedro Crisólogo, S. Gregorio, S. León Magno, S. Máximo de Turín, S. Fulgencio, S. Gregorio Magno, etc.

4) La razón ilustra de varias maneras la conveniencia del parto virginal por parte de Cristo y por parte de María.

a) Fué conveniente, en primer lugar, *por parte de Cristo.* Lo exigía su calidad de Verbo de Dios: el verbo, en efecto no sólo es concebido, sino que también nace, es decir, sale afuera sin corrupción del que lo concibe o lo da a luz. Era, pues, conveniente que Aquél que es el Verbo del Padre, no sólo fuese concebido, sino que también naciese sin corrupción de la Madre. Lo exigía, además, su calidad de *Redentor del género humano;* convenía que el que había venido a quitar la corrupción no corrompiese a la Madre en su integridad virginal.

b) Igualmente convino *respecto a María.* Lo exigía su calidad de *Madre de Dios.* Si Cristo hubiese nacido como todos los demás hombres, no hubiera habido nada en su nacimiento que le hubiese distinguido como Dios.

3. Objeciones.

1) Se objeta que si el parto de María SS. fué virginal, ¿por qué se considera Ella misma sujeta —según lo narra S. Lucas— a la ley de la Purificación, que obligaba a todas las otras madres, como si fuese una de ellas?

Respondemos que la Virgen SS., aunque no estuviese sujeta a la ley de la Purificación, sin embargo, para evitar al escándalo, quiso someterse a ella. Los «días de la Purificación», que indica el Evangelista, suelen significar únicamente *el término* en el cual el niño primogénito, según la ley mosaica, debía ser presentado al Señor. Allí, en efecto, se habla más de la presentación del primogénito al Templo que de la purificación de la madre.

2) En segundo lugar, se nos objeta la dificultad de encontrar y de entender *la manera* concreta de un parto virginal.

Respondemos que los Teólogos enseñan que Cristo nació por vía natural [11].

(11) Se prescinde, pues, por completo de la ingenuidad de algunos que pensaron según refiere S. Juan Damasceno, que la Virgen debió de dar a luz a través de los ojos, o el costado, o las rodillas; o —como sostuvieron algunos germanos del s. IX— por un camino *incierto.* Son fábulas y delirios. S. Lucas dice claramente: *Et impleti sunt dies eius ut pareret, et peperit filium suum primogenitum* (2, 5-6).

por medio de una milagrosa penetración, sin la más mínima lesión o cambio de los órganos maternos. «Como la estrella —es una comparación de S. Bernardo— emite el rayo de su luz sin perder nada de su esplendor, así la Virgen dió a luz al Hijo sin perder nada de su integridad». (*Homil. 2 super Missus esta*, PL., 183, 70). Otra comparación podemos encontrarla en el rayo de sol que atraviesa el cristal. Como el rayo de sol atraviesa el cristal, sin herirlo ni lo más mínimo, sino, al contrario, llenándolo de su luz, así Jesús pasó a través de la Virgen, su Madre, sin herirla en lo más mínimo, sino más bien llenándola del esplendor de su divinidad.

Esta manera milagrosa de nacer *no era, en manera alguna, imposible*. Efectivamente, no repugna la milagrosa compenetración o la coexistencia de dos cuerpos en el mismo lugar, ya que —como nos enseñan los filósofos— es doble el efecto de la cuantidad: extender las partes del cuerpo en cuanto a sí mismas (*quoad se*), de manera que la una esté fuera de la otra, y extender las partes respecto al espacio (*quod locum*), haciéndolas impenetrables, de manera que rechacen cualquier otro cuerpo del lugar que ocupan. Ahora bien, el primero de estos dos efectos (la extensión de las partes *quoad se*) es el efecto primario e intrínseco de la cuantidad; el segundo (la extensión de las partes *quoad locum*) es el efecto secundario y extrínseco de la cuantidad, y, por tanto, por virtud divina, puede impedirse, como hizo Cristo resucitado, cuando entró en el Cenáculo con las puertas cerradas. Los mismos podemos decir del parto virginal de María.

ART. 3.—VIRGINIDAD DE MARÍA SS. DESPUÉS DEL PARTO

También aquí: errores, argumentos, objeciones.

1. ERRORES.

Desde los PRIMEROS SIGLOS del cristianismo, lo mismo en Oriente que en Occidente, no faltaron herejes que enseñaban que María SS., después del parto virginal, consumó su matrimonio con José.

En ORIENTE, parece que el primero en enseñar este error fué un tal EUNOMIO, uno de los principales arrianos, reprendido severamente por el autor del *Opus imperfectum* [12] y por Filostorgio [13].

A Eunomio siguieron APOLINAR († 390) y sus discípulos, los cuales —como

(12) "Insanus —se lee en esta obra— nullum intelligit sanum" (*Hom.* 1, PG., 56, 635)
(13) Para Filostorgio, Eunomio es "un impío" y sus discípulos "detestables" (*Hist. Eccl.*, 6, 2, PG., 65, 533 B).

atestigua S. Epifanio— (*Haer.*, 78, PG., 42, 699 ss.), dijeron que los «hermanos del Señor» fueron hijos de María y José, nacidos después del nacimiento de Jesucristo. Por esto, se les llamó *antidicomarianitas*. Lo mismo enseñaron los paulicianos, los cuales negaron, además, que María hubiese engendrado a Cristo [14].

En OCCIDENTE negó la virginidad de María después del parto —como también en el parto— TERTULIANO (c. 202), cuando ya era hereje [15], como nota el mismo S. Jerónimo contra los que se apoyaban en la autoridad de aquél [16].

Después, Elvidio, el clásico negador de la virginidad de María después del parto. Éste, en el año 380, viviendo en Roma, no sólo negó esta verdad, sino que llegó a equiparar el matrimonio a la virginidad. Le refutó maravillosamente S. Jerónimo (en el año 383), con su Opúsculo *De perpetua virginitate Mariae, adv. Helvidium* (PL. 23, 183-206). Diez años después, Joviniano (que había negado también la virginidad en el parto) seguía a Elvidio. Le refutó S. Jerónimo (*Adv. Iiovinianum*, PL., 23, 211-338) y S. Ambrosio (*De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua*, PL., 16, 305-334).

A Joviniano y a Elvidio se une Bonoso, Obispo de Naissi en la Dacia, condenado en el Sínodo de Capua, el año 391, y por el Papa Siricio (*Epist. 9 ad Anysium 3*, PL., 13, 1177).

En los siglos siguientes esta herejía tuvo poca o casi ninguna aceptación entre los católicos, lo mismo que entre los acatólicos, si exceptuamos algunos españoles del s. VII, contra los cuales combatió S. Ildefonso de Toledo.

En el SIGLO XVI renovaron este error los protestantes y los anabaptistas, como Pedro Mártir, Reisner, Bucero, Sternberg, etc. [17].

En nuestros días no conocemos ningún acatólico que admita la virginidad después del parto (aunque algunos admiten la virginidad en el parto). Se han distinguido en negarlo los acatólicos Mayor, Zahn, Paulus, Straus, Renan y el modernista Herzog (o sea, Turmel) [18]. Lo mismo se defiende en la «Real-encyklopaedie für protest. Theologie und Kirche» [19] y en el «Protestant Dictionary», de Wright, en la palabra *Mary the Virgin*.

---

(14) Cfr. GLYCAS, M., *Annales*, 3, PG., 158, y PEDRO SICULO, *Hist. Manichaeorum*, 10; MAI, *Patrum nova Bibl.*, VI, p. 13.

(15) "Christum quidem Virgo enixa est semel nuptura post partum" (*De monogamia*, 8, PL., 2, 989 A). "Virum passa est" (*De velandis virginibus*, 6, PL., 2, 946 B).

(16) "De Tertulliano nihil amplius dico quam ecclesiasticum hominem non fuisse" (*Adv. Helv.*, PL. 23, 201 B).

(17) Calvino (In Mt., 1, 25, Opera, 45, 70), Teodoro Beza (In Mt., 1, 25), Bullinger admitieron la perpetua virginidad de María (Cfr. *Zeits. f. kath. Theol.*, 25 [1901], 663). A ellos se asociaron, en el s. XIX, F. A. Lehner y K. Endemann (Cfr. HOLTZMEISTER, o. c., p. 42, nota).

(18) En el artículo "La verginité de Marie après l'enfantement", in *Rev. d'Hist. et de litt. Religieuse*, 12 [1907], 320-340.

(19) Cfr. los artículos *Helvidius*, de Grützmacher; *Iacobus*, en N. T. de Sieffert, y *Maria*, de Zoeckler.

2. Argumentos.

Escuchemos al Magisterio de la Iglesia, la S. Escritura, la Tradición y la razón.

1) El Magisterio de la Iglesia ha enseñado en muchos documentos, ya implícita, ya explícitamente, la virginidad de María después del parto. La ha enseñado *implícitamente*, afirmando que María SS. ha sido *siempre Virgen:* lo cual resultaría falso si, después del parto de Cristo, hubiese consumado el matrimonio con S. José y hubiese tenido otros hijos. Los documentos principales en que se proclama a María SS. «siempre Virgen» son: el Símbolo de Epifanio (*Denz.*, 13), la Epístola *Olim quidem*, de Juan II (*Denz.*, 201 ss.); los cánones 2, 6 y 14 del Concilio de Letrán del año 649 (*Denz.*, 255, 257); el Símbolo de la fe de León IX (*Denz.*, 344); el Concilio IV de Letrán, cap. I (*Denz.*, 429); la Profesión de fe de Miguel Paleólogo, del Concilio de Lyon (*Denz.*, 462); la Constitución *Grave nimis*, de Sixto IV (*Denz.*, 735).

La ha enseñado *explícitamente* en los siguientes documentos: en la Epístola *Accepi litteras vestras*, de Siricio (*Denz.*, 91); en el canon III del Concilio de Letrán, bajo Martín I (*Denz.*, 256); en la Profesión de fe de Nicéforo, impuesta por León III (*Denz.*, 314); en la Constitución *Cum praecelsa*, de Sixto IV (*Denz.*, 734), y en la Constitución *Cum quoarumdam*, de Paulo IV (*Denz.*, 99).

La virginidad de María después del parto es, por tanto, dogma de fe definida. También en la Liturgia se encuentra esta verdad repetida con bastante frecuencia.

2) En la S. Escritura podemos hallar tres argumentos en favor de la virginidad de María después del parto.

a) El primer argumento se puede tomar de la pregunta de María al Ángel, en el día de la Anunciación: «¿Cómo será eso, pues yo no conozco varón?» (*Lc.*, 1, 34). Con estas palabras la Virgen expresaba con bastante claridad no sólo el hecho, sino también el firme propósito de no conocer varón. Esto supuesto, no llegamos a comprender cómo la que había encontrado dificultad para la maternidad *divina*, en el propósito de conservar la virginidad después de la concepción y del parto virginal de Cristo, no hubiera encontrado dificultad alguna en aquel propósito, para otra maternidad, y además puramente *humana*. Piénselo y créalo quien pueda. Nosotros confesamos que no podemos creerlo y ni siquiera pensarlo [20].

(20) El mismo Loisy ha sentido toda la fuerza de estas palabras de María, cuando escribe: "L'assertion de Marie est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes catholiques, qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifiée d'arbitraire" (*Les Evangiles Synoptiques*, I, p. 290). Causa, pues,

b) Un segundo argumento en favor de la virginidad perpetua de María podemos encontrarlo en S. Juan (19, 26): «Mujer, he aquí a tu hijo... He aquí a tu Madre». Movido por estas palabras, S. Juan, el discípulo amado, «tomó a María consigo en su casa». «Si María—argumenta S. Hilario de Poitiers—hubiese tenido otros hijos, seguramente no la hubiese confiado Jesús, como madre, a S. Juan durante su Pasión» (*In Mt.*, 1. 18, PL., 9, 922 B).

c) Podemos encontrar un tercer argumento en el hecho de que a la S. Familia—según el Evangelio—se la representa siempre compuesta de tres únicas personas: Jesús, María y José. Así, por ejemplo, S. José lleva a Belén únicamente a María; huyó a Egipto con el «Niño y su Madre», y únicamente con ellos dos volvió de Egipto a la tierra de Israel (*Mt.*, 2, 13 ss., 20 ss.). Únicamente con María y con Jesús iba a Jerusalén por la Pascua (*Lc.*, 2, 41-45). El protestante K. Endemann señala también que a ninguno de los llamados hermanos de Cristo se le presentâ como obrero. Si hubiesen sido miembros de la misma familia, fácilmente pudiera concluirse que, al menos uno de ellos, cuando Jesús se entregó a la predicación, le hubiera suplido en aquel oficio (*Zur Frage über des Herrn, Neue, K. Zeits.*, 1. [1900], 851).

3) La TRADICIÓN CRISTIANA ha profesado siempre la virginidad de María después del parto.

---

cierta maravilla que el católico Donato Haugg, en la obra *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart 1938), haya podido escribir que las susodichas palabras de María no expresan el *propósito*, y mucho menos el *voto* de virginidad, ya que se refieren sólo *al presente* y no *al futuro*. El impedimento que María opuso al Ángel consistiría —según él— únicamente en esto: en que *ahora*, después de los desposorios, pero antes de la entrada en casa de José, no hubiera podido consumar el matrimonio, mientras que el Ángel la anunciaba una concepción *inmediata* (p. 64 s.). Pero hay que observar que el presente "no conozco" no sólo *puede* significar un *presente durativo* (o sea, un futuro perenne) —como reconoce el mismo Haugg—, sino que necesariamente lo significa, como se deduce de la pregunta de la Virgen y de la respuesta del Ángel. Ella, en efecto, no se maravilla de que va a tener *pronto* un hijo, sino de que se la prometa *un hijo:* admiración que estaría fuera de sitio en una mujer ya casada y que tiene el propósito de usar del matrimonio, como ya señaló S. Agustín: "Si cognoscore disponeret, non miraretur" (*Serm.*, 225, 2, PL., 38, 1097). Se supone, pues, el propósito de no usar del matrimonio ya contraído, de tal forma que la fuerza de la respuesta de la Virgen sea: "no conozco varón ni le conoceré" (Cfr. HOLZMEISTER, en "Verbum Domini", 20 [1940], 70-75).

Pero se puede avanzar aún más y afirmar que no se trata de un *simple propósito*, sino de un propósito confirmado con *el voto*. Si se hubiese tratado de un *simple propósito*, Ella misma hubiese podido cambiarlo legítimamente ante un justo motivo. Se trata, por tanto, de un propósito de tal manera unido a una cierta *impotencia moral*, nacida de un voto, que ya no se puede cambiar; de tal forma, que el sentido de las palabras de María sea éste: "No me es lícito conocer a varón: no puedo". En este sentido ha entendido las palabras de María S. Agustín (*De sancta virginitate*, c. 4, PL., 38, 1318; 40, 398; Cfr. *Serm.* 291, 5) e innumerables otros (Cfr. HAUGG, l. c., 36). Se puede notar también que aun en el *Evangelium Nativitatis Mariae*, se habla del voto de virginidad de María: *virum, iuxta votum meum, non cognosco* (Cfr. TISCHENDORF, *Evangelia apocr.*, 120).

SAN IRENEO alude por lo menos a ella. En efecto, el Santo Obispo de Lyon omite varias veces, especialmente cuando la fuerza del paralelismo entre la virginidad temporal de Eva y la virginidad de María lo exige, todo aquello que puede sugerir a los lectores que la virginidad de María fué únicamente durante algún tiempo (Cfr. PRZYBYLSKI, O. P., *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis*, p. 111).

El modernista Hugo Koch [21] ha tomado ocasión de las palabras de S. Ireneo: *María, aún Virgen, engendró a Jesús* [22], para decir que este Padre niega la virginidad de María después del parto. El adverbio *aún* (*adhuc*) —observa Koch— indica que el estado de que se habla (el estado de viriginidad de María) cambió andando el tiempo. Brevemente: no hubiera podido decir «aún Virgen» si hubiese quedado siempre tal. Confirma su deducción con la fórmula bíblica *cum adhuc puer esset, cum adhuc viveret, cum adhus longe esset.* Pero hay que advertir que el mismo S. Ireneo —como Tertuliano, Justino y Orígenes—, en otra parte (*Adv., haeres*, 3, 22, 4, PG., 7, 959 a: Epideixis, Texte u. Unt. 31/1, p. 19), al establecer el paralelismo entre Eva y María, mientras que de Eva dice expresamente que era «aún Virgen» (*adhuc virgo*), llama a María simplemente Virgen (*virgo*). De donde se puede concluir que el adverbio aún (*adhuc*) no tiene en el texto de S. Ireneo otro miembro de comparación. Se puede, además, notar que no siempre el adverbio *adhuc* contiene una alusión al futuro; con frecuencia se refiere exclusivamente a un suceso *pasado*, al cual se opone el estado presente como algo singular, inesperado. Así, en la Epístola de S. Pablo a los Hebreos (11, 4) se dice que Abel, «difunto, habla aún» (*defunctus adhuc loquitur*). El adverbio «aún» no indica nada futuro, o sea, la resurrección de Abel, sino que indica algo admirable, inesperado, es decir: «aunque haya muerto, aún está hablando» (ya que la muerte quita la facultad de hablar). Así solemos decir: «¡Pobrecillo! Ha muerto siendo aún muy joven». Se quiere decir: «¡Con lo mucho que aún le quedaba hasta la vejez!» Lo mismo podríamos decir de la expresión de S. Ireneo: «Aunque María estuvo embarazada, esto no obstante, "aún" era Virgen.

Después de S. Ireneo se puede citar como favorable a la perpetua virginidad de María a ORÍGENES. Él es el primero, a nuestro parecer, en hablar explícitamente de la virginidad de María después del parto (Cfr. *In Mat.*, PG., 13, 876 B-876 A). A lo que parece, juzga a Tertuliano como a un loco, por haber

(21) En su escrito titulado "Adhuc virgo" (Beiträge zur historischen Theologie, 2), Tübingen 1929, completado por otro escrito "Virgo Eva-Virgo Maria", Berlin 1935.

(22) He aquí las palabras del Santo Doctor: "Quemadmodum... ille Adam de rudi terra ἀνεργάστου et adhuc virgine (nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram, (*Gén.*, 2, 5), habuit substantiam et plasmatus est manu Dei... ita, recapitulans in se Adam, ipsum Verbum existens ex Maria, quae *adhuc* erat virgo, recte competiebat generationem Adae recapitulationis" (*Adv. Haer.*, 3, 21, 10, PG., 954 C-55 A).

negado esta verdad (*In Lc., Homil.*, 8, PG., 13, 1818). Los llamados «hermanos del Señor» serían hermanos *legales*, no *naturales* (*In Jn. Fragm.*, 31, 506 ss.). María —según Orígenes— fué Virgen «hasta el final de su vida», *usque in finem* (*In Mt.*, 10, 17, Klostermann, 21), ya que la dignidad de Madre de Dios requería que su cuerpo permaneciese puro hasta el final de su vida (*In Jn.*, 1, 4, p. 184).

También S. Efrén proclama varias veces la virginidad de María después del parto: «Ella es Virgen; muere, pero sus sellos virginales no se han roto» (Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine*, p. 6 D). Lo mismo enseñan S. Hilario, San Zenón, Diomedes de Alejandría, S. Juan Crisóstomo, S. Epifanio, S. Ambrosio, S. Agustín, S. Cirilo de Alejandría, S. Pedro Crisólogo, S. León Magno, S. Máximo de Turín, Gennadio, S. Sofronio, S. Gregorio de Tours, S. Juan Damasceno, etc.

4) Al Magisterio de la Iglesia, a la enseñanza de la S. Escritura y de la Tradición cristiana hay que añadir la razón, que nos demuestra —con Sto. Tomás (*S. Th.*, II, q. 8, a. 3)— un cuádruple orden de conveniencias en la virginidad de María *después del parto*.

a) Era conveniente tal virginidad, *por lo que a Cristo se refiere*, el cual, como según la naturaleza divina es el Unigénito del Padre, su Hijo perfectísimo; así, según la naturaleza humana, debía ser también el Unigénito de la Madre, como su perfectísimo vástago.

b) Era conveniente *por lo que se refiere al Espíritu Santo*, ya que «el seno virginal de María fué como el sagrario en que Él formó la carne de Cristo. Por consiguiente, no convenía que fuese violado por el hombre».

c) Era conveniente *por lo que se refiere a la Madre de Dios*, «la cual se hubiera mostrado sumamente ingrata, si no se hubiese contentado con un hijo tan grande, y si hubiese querido perder espontáneamente, con el uso del matrimonio, aquella virginidad que le había sido prodigiosamente conservada».

d) Era conveniente, por fin, *por lo que se refiere a S. José*, «el cual se hubiese mostrado sumamente presuntuoso si hubiese intentado tocar a Aquella que por revelación del Ángel había conocido como Madre de Dios. Y, por tanto, —como concluye Sto. Tomás, y nosotros con él—, es necesario afirmar sencillamente que la Madre de Dios, de la misma manera que concibió quedando Virgen, y dió a luz permaneciendo Virgen, así permaneció para siempre Virgen, aun después del parto».

3. Objeciones.

Son cuatro, tomadas de la S. Escritura:

1) La primera se toma del hecho que S. Lucas llama «primogénito» a Jesús (2, 7). Luego—concluyen los adversarios—hubo otros hermanos propiamente dichos, hijos de María. Así lo objetó Elvidio (cfr. S. Jerónimo, *Adv. Helv.*, 9 ss., PL., 23, 192 B ss.).

Respondemos observando, en primer lugar, que el término «primogénito», en la S. Escritura, tiene también el significado de «único». Así, por ejemplo, hablando de Dios Padre, dice: «Y de nuevo, al introducir al *Primogénito* en el mundo, dijo: y adórenle los Ángeles de Dios» (*Hebr.*, 1, 6): ¿Dios ha tenido acaso otros hijos naturales? Obsérvese, por lo demás, que S. Lucas toma el término *primogénito* en sentido *legal*, pues antes de usarlo, alude explícitamente *a la ley* del Éxodo (13, 2), *omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*. El Evangelista quiere mostrar cómo con el Niño Jesús se observaron todas las prescripciones de la ley que tenían que cumplir los padres respecto a los primogénitos. Por consiguiente, «primogénito»—como observa S. Jerónimo contra Elvidio—«no es únicamente aquél detrás del cual vienen otros (*post quem alii*), sino también aquél antes del cual no ha habido ninguno» (*ante quem nullus*). Todo unigénito es también primogénito; pero no todo primogénito es unigénito. El mismo Renan, que en la primera edición de su impía «Vida de Jesús» había injuriado la virginidad de María en el parto, escribía en la segunda edición: «Parece que los cuatro personajes que el Evangelio llama hermanos de Jesús, fueron sus primos hermanos» (*Vie de Jésus*, ed. 22, p. 25).

Pero esta objeción ha recibido recientemente una refutación directa, con el feliz descubrimiento de una inscripción funeraria egipcia que se remonta al año 5 después de Cristo (25 año de Augusto). Se trata de un epitafio, colocado sobre la tumba de una madre joven y muerta inmediatamente después de su primer parto, y en la que se dice que ella «dió a luz a su primogénito». «La muerte—dice el epitafio—me condujo al fin de la vida por el dolor del parto del hijo primogénito» [23]. También, pues, a un hijo *único* se le llama *primogénito*: es precisamente el caso de Cristo [24].

2) La segunda objeción se toma del Evangelio de S. Mateo (1, 18), donde se dice explícitamente que, «desposada la Madre de Jesús con José, antes que

(23) Cfr. C. C. Edgard, *More tombe-stones from Tell el Yahaoudieh, Annales des Antiquités d' Egipte*, 22 [1922], 7-16. Frey, J. B., *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, en "Biblica", 11 [1930], 373-390.

(24) Klostermann *(Handbuch*, 2, 397) se pregunta: "¿Por qué, entonces, a Cristo (*Lc.*, 2, 7) no se le llama *unigénito?*" La respuesta es obvia: porque la ley a la que se refiere expresamente S. Lucas era para el primogénito y no para el unigénito.

viviesen juntos (*antequam conveniret*) se halló que había concebido por obra del Espíritu Santo». Luego—concluyen los adversarios—después se unieron, o sea, consumaron el matrimonio.

Esta conclusión—respondemos—es totalmente falsa por dos razones. Lo primero porque—según algunos intérpretes—el término *convenire* no significa «consumar el matrimonio», sino que significaría únicamente cohabitar; quiere decir, pues, el Evangelista que al tiempo de la Encarnación del Verbo, María y José no habitaban aún en la misma casa, sino que esto sucedió después (*Mt.*, 1, 20 y 24). Efectivamente, las desposadas, entre los hebreos (aunque el desposorio era un verdadero y propio matrimonio), no empezaban a cohabitar después del desposorio, sino cuando se celebraba la solemnidad de las bodas.

Pero aun dado y no concedido que el término *convenire* signifique «realizar el acto conyugal», no se sigue por ello la conclusión de los adversarios. El Evangelista, en efecto, se hubiese limitado a constatar en este caso—como observa S. Jerónimo—(*In Mt.*, 1, PL., 26, 25) *qué es lo que no se hizo* antes de aquel tiempo (ya que esto sólo le interesaba), sin querer indicar, de ninguna manera, lo que después sucedió. El fin del Evangelista era demostrar que Cristo no había sido engendrado por José, sino concebido virginalmente, por obra del Espíritu Santo, según la profecía de Isaías, a la cual se refiere. El sentido, pues, expresado en el original semítico es precisamente éste: «José tomó consigo a su esposa», y «sin que la hubiese conocido, Ella dió a luz un hijo, y él lo llamó Jesús». La versión más común: «Y no la conoció *hasta que* dió a luz un hijo», no es conforme al original semítico.

3) Una tercera objeción, muy parecida a la anterior, está tomada de otro texto del mismo S. Mateo (1, 25), donde se dice que José «no la conoció» (a María) hasta (*donee*) que hubo dado a luz a Jesús.» Luego —concluyen—, después de que María hubo dado a luz a Jesús, José conoció a María. Así, por ejemplo, en el mandato del Ángel: «Permanece allí (en Egipto) hasta que yo te lo diga» (*Mt.*, 2, 13), se contenía este otro mandato: «Vuelve cuando yo te lo diga».

También esta conclusión —respondemos— es demasiado precipitada. La intención del Evangelista, efectivamente, es establecer algo (o sea, la virginidad de María) durante un tiempo determinado (*antes del parto*, durante el tiempo en que José hubiera podido llegar a ser padre de Jesús), *prescindiendo* completamente de lo que después hubiera podido suceder (Cfr. ZORELL, *Lexicon*, 2, pp. 549 ss.). Tenemos, pues —como observa justamente el P. Holzmeister (l. c., p. 46)— una afirmación en sentido *precisivo* y no en en sentido *negativo*, es decir, *exclusivo*. Muchos son los ejemplos de este sentido precisivo, aducidos ya por los SS. Padres. Así, se dice que el cuervo «no volvió [el arca] hasta que (*donec*) se secaron las aguas», «aunque —como observa el Crisósto-

mo— ni aun después que se hubieron secado, volvió». Y, en el segundo libro de los Reyes, se dice que «a Michol, hija de Saúl, no la nació ningún hijo hasta el día [εως] de su muerte» (6,23). Ciertamente que después de la muerte no tuvo hijos.

Algunos acatólicos (Weis B., Zahn T.), aun admitiendo que la fórmula *donec* (hasta que) excluye relaciones matrimoniales antes del parto, insisten en que S. Mateo no hubiera podido quedar indiferente ante esta pregunta: ¿qué sucedió después? Consiguientemente, si hubiese querido excluir, después de aquel primer parto, cualquier relación conyugal entre María y José, hubiera tenido que escribir: «No la conoció ni antes ni después».

A esta dificultad respondió ya otro acatólico, el famoso Teodoro Beza. Dice que esta conclusión es «tonta y vana» por la simple razón de que «es de sobra conocido que así lo suele usar la S. Escritura» (*In. Mt.*, 1, 25). Y que éste sea realmente el uso de la S. Escritura, aparece más que suficientemente claro por los ejemplos que traen los mismos SS. Padres.

4) La cuarta objeción, por último, está tomada del hecho que, en los libros del Nuevo Testamento, frecuentemente se habla de *hermanos* y de *hermanas* de Jesús (*Mt.*, 12, 46; 13, 55 ss.; *Mc.*, 3, 31; 6, 3; *Lc.*, 8, 20; *Jn.*, 2, 12; 7, 3; 5, 10; *Act.*, 1, 14; *I Cor.*, 9, 5; *Gal.*, 1, 19); que aún se les llama con sus nombres: Santiago, José, Simón, Judas (*Mt.*, 13, 56; *Mc.*, 6, 3). María, pues —concluyen nuestros adversarios—, tuvo, después de Jesús, otros hijos, que son llamados hermanos y hermanas de Jesús.

Esta conclusión —respondemos— procede de un falso presupuesto: que los llamados «hermanos y hermanas» (cuatro hermanos y tres o cuatro hermanas) de Jesús, son hermanos en *sentido estricto* (nacidos de María después de Jesús). Son hermanos y hermanas en *sentido lato*, o sea, parientes, consanguíneos. En los libros del Antiguo Testamento se usa no raras veces el término «hermano» en sentido lato, lo mismo en los antiguos que en los más recientes [25], y aún en los mismos escritores griegos [26] y latinos [27]. Los «hermanos del Señor» no son, pues, otra cosa que sus primos (por parte de madre). Tanto más que el mismo

(25) Por ejemplo, Abraham llama a Lot su "hermano" (*Gen.*, 13, 8; 14, 16); sin embargo, Lot era hijo del hermano de Abraham (*Gen.*, 12, 5). Labán llama "hermano" a Jacob (*Gen.*, 29, 15); y, sin embargo, Labán era su tío. Este empleo del término "hermano" y "hermana" en sentido lato lo encontramos, no sólo en los libros antiguos, sino también en los libros más recientes del Viejo Testamento. Así, en el I de los Paralipómenos (26, 30-32) se mencionan 1.700 hermanos de Josabía y 2.700 hermanos de Jería. Precisamente por esto, concluía S. Agustín: "Habet [S. Scriptura] linguam suam; quicumque hanc linguam nescit, turbatur et dicit: "Unde fratres Domino? Numquid enim María iterum peperit?" (*In Jn.*, tr. 10, 2, PL., 35, 1467).

(26) Por ejemplo, los compañeros de Daniel son para Josefo primero parientes y después "hermanos" (*Antiq.*, 10, 10, 3, § 199, 201).

(27) Cicerón, por ejemplo, menciona a "Lucio nostro fratello" (*Epist. ad Attic.*, 1, 5, 1), aunque fuese hijo de su hermano Quinto. Ayax, como atestigua Ovidio, llama "hermano" a Aquiles, aunque fueron primos (*Metamorphoses*, 10, 25).

Cristo —como enseña el Evangelio— no tuvo dos progenitores humanos, sino uno solo: María. Hay, por tanto, que rechazar que los llamados hermanos sean «germani», es decir, hermanos de un mismo padre o de una misma madre. Por consiguiente, el término «hermano» debe tomarse no en sentido estricto, sino en sentido lato [28]. Por otra parte, a los dos «hermanos del Señor», es decir, a Santiago el menor y a José, se les llama expresamente *los parientes* (*Mt.*, 27, 56; *Mc.*, 15, 40); su madre se llamaba María, pero era «hermana de la madre de Él [Jesús]» o en sentido estricto o, más bien, en sentido lato, o sea, prima. Su padre fué Cleofás o Clopa, pues a esta María la llama Juan (19, 25) «María de Cleofás».

Hegesipo, natural de Palestina, en el s. II (hacia el año 180), al referir la primitiva tradición de Jerusalén, tratando ocasionalmente de Simeón «hermano del Señor», lo llama «primo del Señor» (Cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 4, 22, 4, PG., 20, 380 A). Lo mismo dice cuando trata de Santiago. Así, pues, Hegesipo y según la antigua tradición de Jerusalén, que defendieron después con entusiasmo S. Jerónimo, S. Agustín, S. Juan Crisóstomo, Teodoreto, Focio, etc. [29], los «hermanos del Señor» eran sus primos.

---

(28) Goguel, crítico racionalista, aun admitiendo que en el Antiguo Testamento existen ejemplos en los que el término "hermano" se toma en el sentido de "pariente próximo" o de "primo", niega que el Nuevo Testamento tenga también este sentido. En él hace distinción entre "hermanos" (ἀδελφοί) y "primos" (ἀνεψιοί) por ejemplo, en Col., 4, 10 (Cfr. *Jésus et les origines du Christianisme. La vie de Jésus*, "Bibliothèque historique", ed. Payot, París 1932, p. 242-243). La razón que aduce Goguel es ésta: en el hebreo y en el atameo no existía una palabra que expresase el parentesco próximo (como el de tíos y primos), y, por consiguiente, los traductores griegos del Antiguo Testamento tuvieron que emplear la palabra "hermanos" (ἀδελφοί) para designar a los sobrinos y primos. Pero añade en seguida que "una confusión semejante" no era posible en los escritores o traductores del Nuevo Testamento. ¿Por qué? "Porque —dice—, *según toda verosimilitud*, el paso de la forma aramea a la griega tradicional se efectuó en un ambiente bilingüe, como el de la comunidad de Antioquía. En tal caso, los traductores no hubieran empleado la palabra (ἀδελφοί) sino otras, como ἀνεψιοί que significa "primos" y que se encuentra en Col., 4, 10.

Pero podemos responder a Goguel —y a los que le han seguido después ciegamente— que les era muy difícil a los traductores sustraerse al influjo de los hebraísmos, como fácilmente se observa en varias partes del Nuevo Testamento, en el que los hebraísmos abundan. Por lo demás, el mismo Goguel habla de "verosimilitud", y todos saben que la verosimilitud está muy lejos de la "certeza". Tanto más que también entre los griegos y latinos se empleaba el término "hermano" en el sentido de "primo" o "pariente próximo", como se desprende del *Glossarium* (ed. GOLTZE, en la voz ἀδελφός El ejemplo tomado de *Col.*, 4, 10, es el único en todo el Nuevo Testamento; lo cual hace pensar en el uso indiferente de ἀδελφοί (hermanos) y ἀνεψιοι (primos), sin distinguirlos habitualmente. Sabemos que S. Pablo se servía de secretarios para escribir sus cartas, y bien pudiera darse el caso de que el secretario que escribió la Epístola a los Colosenses, por su educación más genuinamente helénica, usó el término más preciso de ἀνεψιοί para designar a los "primos".

(29) Lo mismo sostienen algunos protestantes antiguos —Calvino, Beza—, a quienes siguieron, en el siglo XVII, Grozio; en el XVIII, Juan Wetstein y I. A. Bengel. Entre los protestantes del siglo XIX suelen citarse C. F. Keil, M. Schneckenberger, Hermann Olzhausen, A. Hengstenberg, etc. (Cfr. HOLZMEISTER, o. c., p. 64 s.)

Sección Tercera

PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR DIOS A MARIA SS. AL TÉRMINO DE SU VIDA

Al término de su vida terrena, María SS., por singular privilegio, fué asun- en cuerpo y alma a la gloria —gloria singularísima— del cielo. Mientras a dos los otros Santos les glorifica Dios al término de su vida terrena única- nte en cuanto al alma (mediante la visión beatífica), y deben, por consi- iente, esperar al fin del mundo para ser glorificados también en cuanto al erpo, María SS. —y solamente Ella— fué glorificada cuanto al cuerpo y anto al alma.

De esta forma, el ocaso correspondía a la aurora. En la aurora, la Inmacu- da, o sea, inmunidad de la culpa. En el ocaso, la Asunción, o sea, la inmuni- d de la pena debida a la culpa, inmunidad de la tiranía de la muerte del erpo, consecuencia de la muerte del alma.

Hablaremos, pues: I) de la Asunción, exponiendo los preliminares y adu- ndo las pruebas; II) de la singular gloria de María SS. en el cielo.

BIBLIOGRAFÍA

Con ocasión de la definición dogmática de la Asunción se han publicado, antes después de la definición, varios escritos de gran valor sobre esta interesantísima ma- ria. También se han reunido bibliografías más o menos completas, como las de: AROL J. B., O. F. L., *Recent literature of Mary's Assumption*, in "Am. Eccl Rev.", 0 [1949], 376-378; *A Bibliography of the Assumption*, in "The Thomist", 14 [1951], 8-160.—CASADOVO, C. M. F., *Boletín Asuncionista*, en "Eph. Mar.", 1 [1951], 1-171.—DI FONZO L., O. F. M., Conv., *Rassegne Assunzionistiche*. Bibliografía, en Città di Vita", 3 [1948], p. 440-449; *ibid.*, p. 454-456.—NEREU, O. F. M., *Biblio- rafía asuncionista dos años:* 1946-1949, en "Rev. Eccl. Bra.", 9 [1949], p. 733-738.— LAZARAN J., S. I., *Bibliografía asuncionista*, en "Razón y Fe", 144 [1951], p. 147-175. e una bibliografía razonada, dividida en 20 capítulos y que comprende 650 núme- os.)—PHILIPS, G., *Quelques publications récentes autour du problème de l'Assomption*,

"Eph. Théol. Lov.", 26 [1950], p. 365-382.—Roschini G., O. S. M., *L'Assunzione, Rassegna bibliografica*, en "Marianum", 13 [1951], p. 306-318.

Citamos aquí los principales trabajos sobre la materia:

Agustí J., C. M. F., *La Virgen en el misterio de la Asunción*, Madrid 1931.—Alès A. d', S. I., *Assomption. La question dogmatique*, en "Etudes", 176 [1923], p. 157-266.—Allmang, G., *Maria Himmelfahrt*, en "Pastor Bonus", 22 [1910], p. 505-513.—Altaner, B., *Zur Frage der Definierbarkeit der Assumptio B. M. V.*, en "Theologische Revue", 44 [1948]), p. 129-130; 138-140; 45 [1949], 129-142.—Arnaldi, D., *Super definibilitate dogmatica Assumptionis corporeae Virginis Mariae Deiparae Immaculatae* (Taurini, 1884).—Balic' C., O. F. M., *De definibilitate Assumptionis Beatae Virginis Mariae in coelum* (Romae, 1945).—*Testimonia de Assumptione B. M. V. ex omnibus saeculis*, 2 vols. (Romae, 1948-1950).—Bellamy, J., *L'Assomption de la Sainte Vierge*, en "Dict. Théol. Cath.", vol. 1, col. 2127-2141.—Bover J. M., S. I, *La Asunción de María en el "Transitus" y en Juan de Tesalónica*, en "Est. Ecl.", 20 [1946], p. 415-433. *De corporali in caelos Assumptione Deiparae Virginis Mariae* (Barcelona, 1946). *La Asunción de María, Tratado teológico y antología de textos* (Madrid, 1947).—Burke E. M., C. S. P., *Doctrinal Development and the Assumption of Our Lady*, en "American Eccl. Rev", 116 [1947], p. 339-361.—Buselli R., O. F. M., *La Vergine Marie vivente in corpo ed in anima in cielo, ossia apparecchio teologico-storico-critico sulla definibilità dogmatica della corporea Assunzione della Madre di Dio, secondo il beneplacito della cattolica Chiessa* (Florencia, 1863).—Cabanelas D., O. F. M., *La muerte y Asunción de la Santísima Virgen en la tradición islámica, en la ciencia y en la liturgia mozárabes*, en "Actas del Congreso Mariano Franciscano Español" (Madrid, 1948), p. 209-243.—Canziani, L., *La missione di Maria nella luce del dogma dell'Assunzione* (Milán, 1951).—Carli, L., *Le fonti del racconto della Dormizione di Maria di Giovanni Tessalonicese*, en "Marianum", 2 [1940], p. 308-313. *La definibilità dommatica dell'Assunzione di Maria*, en "Marianum", 8 [1945], p. 59-77.—Carol J. B., O. F. M., *The Definiblity of Mary's Assumption*, en "Amer. Eccl. Rev.", 118 [1948], p. 161-177.—Cayré F., A. A., *La définibilité de l' Assomption de Marie*, en "L'Année Théol.", 7 [1946], p. 373-399.—Cervetti, C. M., *La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos* (Santiago de Chile, 1922).—Colombo, C., *La definibilità dogmatica dell'Assunzione di Maria SS. nella teologia recente*, en "La Scuola Cattolica", 75 [1947], p. 265-281; 76 [1948], p. 1-16. Cfr. también 75 [1947], p. 316-321.—Coppens, J., *La définibilité de l'Assomption*, en "Ephem. Theol. Lov.", 23 [1947], p. 5-35.—Cozza-Luzzi, J., *De corporea Assumptione B. M. Deiparae testimonia liturgica graecorum selecta* (Romae, 1869).—Crosignani G., C. M., *Il problema dell'Assunzione della B. Vergine*, en "Divus Thomas" (Plac.), 51 [1948], p. 17-183.—Crosta, C., *L'Assunta nell'odierna teologia cattolica*, ed. 3 (Milán, 1929).—Deboutte, E., *L'Assomption*, en "Revue Apologétique", 421 [1926], p. 561-564.—Deneffe A., S. I., *Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariae*, en "Scholastick", 1 [1926], p. 161-183.—Di Fonzo L., O. F. M. Conv., *De Immaculatae Deiparae Assumptione post praecipua recentiora studia critica disquisitio*, en "Miscell. Franc.", 46 [1946], p. 45-104.—De Pietro, P., *L'Assunzione di Maria in cielo secondo la storia e la tradizione* (S. Benigno Canavesa, 1903).—Dufourcq, A., *Comment s'evéilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux V et VI siècles* (París, 1946).—Ernest, J., *Die leibliche Himmelfahrt Mariae historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet* (Regensburg, 1921). *Die leibliche Himmelfahrt Mariae und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis*, en "Theologisch-prafitische Quartalschrift", 74 [1921], p. 226-237.—*Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariae*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift", 74 [1921], p. 387-389.—*Der pseudo-augustinische Traktat, De Assumptione B. Mariae über diei leibliche Himmelfahrt der seligsten Jungfrau*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift", 77 [1924], p. 449-454.—*Die leibliche Himmelfahrt Mariae und der Glaube der Kirche*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift", 78 [1925], p. 34-45; 260-237.—*Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leibliche Himmelfahrt Mariae noch einmal*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift", 80 [1927], p. 532-544. *Um die Definierbarkeit der leibliche Himmelfahrt Maria*, en "Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge", 4 [1927], p. 322-336.—*Neues zur Kontroversie über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariae*, en "Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge", 6 [1929], p. 289-304; 7 [1930], p. 16-31.—Facultates Ecclesiasticae

COLLEGII MAXIMI BARCINONENSIS SOCIETATIS IESU, *De corporali in caelos Assumptione Deiparae Virginis Mariae* (Barcelona, 1946).—FALLER O., S. I., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Romae, 1946).—FAVIER, M., *L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu dans le dogme catholique d'après les travaux du R. P. G. Mattiussi* (París, 1926).—FILOGRASSI G., S. I., *L'Assunzione di Maria Santissima nella tradizione cattolica*, en "Civ. Catt.", 74 [1946], p. 95-104; 285-290; 246-252.—*De definibilitate Assumptionis Beatae M. Virginis*, en "Gregorianum", 29 [1948], p. 7-14.—*Intorno all'Assunzione di Maria. Quesiti e risposte*, en "Civ. Catt.", 77 [1949], p. 261-270. *Definibilità dell'Assunzione di Maria Santissima*, en "Civ. Catt., 77 [1949], p. 3-10.—*Traditio divino-apostolica et Assumptio B. V. M.*, en "Gregorianum", 30 [1949], p. 443-489.—FLICOTEAUX E., O. S. B. S., *L Assomption de Notre-Dame*, en "Vie Spir.", 14 [1926], p. 351-377.—FRIETOFF C., O. P., *De theologische bewijsvoering voor Maria's ten hemel opneming*, en "Mariale Dagen" (Tongerloo, 1934), p. 81-101.—*De doctrina Assumptionis corporalis B. M. Virginis rationibus theologicis illustrata*, en "Angelicum", 15 [1938], p. 3-16.—GALLUS T., S. I., *Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstratur*, en "Divus Thomas" (Plac.), 51 [1949], p. 325-332.—*L'opportunità della definizione dell'Assunzione*, en "Marianum", 11 [1949], p. 312-317.—*La Madonna Assunta* (Turín-Roma, 1951).—GANCHEGUI P., O. F. M., *Asunción de la Stma. Virgen. Estudio dogmático*, en "Crónica de la Semana Mariana" (Cuzco, 1947), p. 109-117.—GARCÍA CASTRO, M., *El dogma de la Asunción* (Madrid, 1947).—GARGIULO B., O. F. M., Conv., *La corporea assunzione di Maria al cielo. Tradizione e scuola francescana* (Nápoles, 1902).—GARRETA SABADEL, J., *El glorioso triunfo de la Virgen María* (Barcelona, 1947).—GARRIGOU-LAGRANGE R., O. P., *De definibilitate Assumptionis Beatae Mariae Virginis*, en "Angelicum", 22 [1945], p. 66-72.—*La définibilité de l'Assomption*, en "Divus Thomas" (Plac.), 50 [1947], p. 81-86.—*L'Assomption est-elle formellemente révélée de façon implicite?*, en "Doctor Communis", 1 [1948], p. 28-63.—GAUDIN, G., *Assumptio corporea Mariae Virginis vindicata* (París, 1670).—GIBBONI, A., *La definibilità dell'Assunzione*, en "Palestra del Clero", 17 [1938], p. 305-307; 18 [1939], p. 203-206; 353-355; 19 (1939), p. 10-13; 85-87.—GILLMANN, F., *Zum Problem der Definierbarkeit der leibliche Himmelfahrt Mariae*, en "Arch. für katholische Kirchenrecht", vol. 105, p. 475-479.—GODTS F. X., C. SS. R., *Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la Très-Sainte Vierge. Réfutation d'une récente brochure allemande* (Esschen, 1924).—HENTRICH, G.-DE MOOS R., S. I., *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in coelum ad Sanctam sedem delatae...*, (Typis polyglotis Vaticanis, 1942), 2 vols.—HENTRICH G., S. I., *De definibilitate Assumptionis B. M. V. Circa recentem theologorum motum assumptionisticum et circa momentum dokmaticumm "Petitionum de Assumptione definienda ad S. Sedem delatarum"*, en "Marianum", 11, 11 [1949], p. 259-311.—*Die assumptionistiche Bewegung unserer Tage unter den Theologen und in Seelsorgsklerus*, en "Anima", 4 [1949], p. 374-379.—HOLWECK, F. G., *Assumption*, en "The Catholic Encyclopedia", vol. 2, p. 6-7.—*Maria Himmelfahrt* (St. Louis, 1910).—HOUSSE R., C. SS. R., *Síntesis sobre la Asunción de María*, en "Crónica de la Semana Mariana" (Cuzco, 1947), p. 47-55.—JANNOTTA, A. M., *Thesis de Assumptione corporea B. V. M. Deiparentis in caelum assumptae cum doctrina D. Thomae Aquin. collata*, ed. 2 (Isola del Liri, 1924).—JANNUCCI, A., *De Psychosomatica et pneumosomatica Deiparentis Assumptione* (Taurinii, 1884).—JANSSENS, A., *De glorificatione corporali B. M. V.*, en "Ephem. Theol. Lov.", 10 [1933], p. 441-444.—JUGIE M., A. A., *Les homilies de S. Germain de Constantinople sur la dormition de la Sainte Vierge*, en "Echos d'Orient", 16 [1913], p. 219-221.—*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Città di Vaticano, 1944).—KOLLER L. B., O. P., *La définibilité dogmatique de l'Assomption* (Friburgo de Suiza, 1946).—KOSER C., O. F. M., *A definibilidade da Assunção de Nossa Senhora*, en "Riv. Eccl. Bras.", 7 [1947], p. 255-276.—KOSTER, M. D., *Die Opportunität der leirlichen Definition der Himmelfahrt Mariens*, en "Die Neue Ordnung", 2 [1948], p. 60-85.—LANA, A., *La resurrezione e corporea Assunzione al cielo della S. Vergine Madre di Dio* (Roma, 1880); ed. 2, Vicenza, 1951.—LEONARD A., O. P., *La définibilité de l'Assomption*, en "Vie Spir.", 80 [1949], p. 665-668.—LINDEN, J., *Die leibliche Aufnahme Maria in de Himmel*, en "Zeitscr. f. kath. Theol.", 30 [1906], p. 201-226.—MATTIUSSI, G., *Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet disputatio* (Acquipendii, 1932).—*L' Assunzione corporea della*

Vergine Madre de Dios nel dogma cattolico (Milán, 1924).—METS, P., *Assumptio corporalis B. M. V. est res definibilis?*, en "Nederlandsche katholieke Stemmen", 24 [1924], p. 353-366.—MICHAUD R., *La définibilité dogmatique de l'Assomption*, en "Nouv. Rev. Théol.", 46 [1914], p. 453-468.—MILANA EUGENIO, C. P., *Negli splendori dell'Assunzione* (Roma, 1951).—MINGES P., O. F. M., *Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä*, en "Theologisch-praktische Quartalschrift", 78 [1925], p. 546-557.—MINON, A., *La définibilité de l'Assomption de la Sainte Vierge*, en "Rev. Eccl. de Liège", 34 [1947], p. 152-168.—MULLER F. S., S. I., *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus* (Innsbruck, 1930).—NEUBERT E., S. M., *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption* (París, 1951).—NOYON A., S. I., *Assomption*, en "Dict. Apol. de la Foi Cath.", vol. 3, col. 257-258.—O'CONNEL R. V., S. I., *Mary's Assumption* (Nueva York, 1930).—PARIS G. M., O. P., *De definibilitate dogmatica Assumptionis corporea B. M. Virginis in coelum*, en "Divus Thomas" (Plac.), 51 [1948], p. 354-355.—PAZZAGLIA L., O. S. M., *Il trionfo dell'Assunzione* (Turín, 1951).—PERELLA, G., *Quaestio utrum B. Virgo non solum in anima sed etiam in corpore evecta fuerit incoelum* (Neapoli, 1951).—PHILIPS, G., *Autour de la définibilité d'un dogme*, en "Marianum", 10, [1948], p. 81-111.—PIAZZA Card. A. G., O. C. D., *L'Assunzione della Madonna. Discorso tenuto nel 5.° Corso di Studi Cristiani in Assisi*, 1947 (Treviso, 1947).—PIROT-HEIDET, *Assomption*, en el "Suppl." al "Dict. Bibl." (Vigouroux), vol. 1, col. 644-664.—QUINLAN M., S. I., *The Assumption of the Blessed Virgin Mary*, en "The Irisch Ecclesiastical Record", 68 [1946], p. 73-94.—RENAUDIN P., O. S. B., *De la définibilité dogmatique de l'Assomption de la Très Sainte Vierge*, en "Rev. Thom.", 8 [1900], p. 666, 677; 9 [1901], 5-21. *L'Assomption de la Sainte Vierge; exposé et histoire* (Paris, 1908).—*La doctrine de l'Assomption de la Très-Sainte Vierge. La définibilité comme dogme de foi divine catholique* (París, 1913).—*Assumptio B. M. Virginis Matris Dei; disquisitio thelogica* (Turín-Roma, 1933).—RICART, J., *La Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos*, ed. 2.ª (Barcelona, 1947).—RIGBY Th., O. S. B., *The Definition of the Assuption of Our Lady*, en "Eastern Churches Quarterly", 7 [1947], p. 117-132.—RIVIERE, J., *Assomption*, en *Dict. practique de connaissances religieuses*, vol. I, p. 477-478.—ROSCHINI G. M., O. S. M., *Sulla definibilità dell'Assunzione*, en "Palestra del Clero", 18 [1939], p. 112-121.—*Sulla definibilità dell'Assunzione*, en "Marianum", 1 [1939], p. 464-467.—*L'Assunzione nella teologia contemporanea*, en "Marianum", 7 [1945], p. 1-341.—*Sulla definibilità dell'Assunzione. Esame di un articolo del Prof. Coppens*, en "Marianum", 9 [1947], p. 260-277.—*Il dogma dell'Assunzione*, ed. 2.ª (Roma, 1951).—SAMUEL DE STA. TERESA, O. C., *Tratado teológico sobre la definibilidad de la Asunción de María* (Santiago de Chile, 1922).—SARDÁ Y SALVANY, F., *La Asunción de María*, en "Propaganda Católica", 3 [1884], p. 393-418.—SAURAS E., O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia, 1950).—SCIAMANNINI R., O. F. M. Conv., *Definibilità dogmatica dell'Assunzione* (Florencia, 1948).—SCOTTI, P., *La definibilità dell'Assunzione psicosomatica in Maria Santissima. Principii e consequenze*, en "La Scuola Cattolica", 14 [1929], p. 101-103.—SEMMEROTH O., S. I., *Mariens Himmelfahrt heilgeschichtlich gesehen*, en "Geits und Leben", 21 [1948], p. 440-448.—SIDUM L., A. A., *La mort et l'Assomption de Marie*, en "Rev. Apol.", 62 [1936], p. 424-445; 529-549; 652-663.—SMITH, D. G., *The Assumption and Our Lady's Glory in Heave*, en "Our Blessed Lady, The Cambridge Summer School Lectures for 1933" (Londres, 1934), p. 153-162.—STROZZI, F., *L'Assunzione al cielo della Madre di Dio... opera lasciata in embrione del Sac. F. S. ... e ridotta nella presente forma da Giam. Franc. Strozzi* (Roma, 1766).—VACCARI A., O. S. B., *De corpora Deiparae Assumptione in coelum an dogmatico decreto definiri possit disquisitio historico-critico-theologica* (Roma, 1869).—VIRDIA J. A., O. F. M. Conv., *Postulatum pro dogmatica definitione integrae in coelos Asumptionis Deiparae Virginis* (Roma, 1880).—WIEDERKHER, K., *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau inden Himmel* (Einsiedeln, 1927).—WUE CHEL E. A., C. SS. R., *The definibility of the Assumption*, en "The Catholic Theological Society of America" (Proceedings of the Second Annual Meeting), 1947, p. 72-102.

Señalemos, además las *Actas* de varios Congresos Asuncionistas de los Hermanos Menores, y también las *Actas del Congreso Asuncionista Oriental organizado por la Custo-*

dia de Tierra Santa Jerusalén, 8 noviembre, 1950 (Jerusalén, 1951), que contiene diversos estudios sobre la Asunción en las Iglesias armenia, caldea, egipcia, maronita, melquita y siria. De la misma manera, a la Asunción están dedicados el volumen VI [1947] de "Est. Mar."; el volumen XIV [1951] de la revista americana "The Thomist", y tres volúmenes [1948-1949-1950] del "Bulletin de la Société Française d'Études Mariales".

Un comentario amplísimo a todo el texto de la Encíclica *Munificentissimus Deus* se está publicando en "Marianum", con la colaboración de muchos teólogos especializados.

Capítulo primero

LA ASUNCIÓN CORPORAL DE MARÍA SS. AL CIELO

Preliminares

Expondremos, a modo de preliminares, estas tres cosas: 1. El objeto preciso de la Asunción.—2. De qué manera se encuentra en el depósito de la revelación divina.—3. Los errores en esta materia a través de los siglos.

1. El objeto preciso de la Asunción.

Sobre el objeto preciso o esencial de la Asunción corporal de María SS. se ha disputado mucho antes de la definición dogmática del insigne privilegio. Había dos posiciones, por así decir, extremas, y una tercera, intermedia, que intentaba conciliar los dos diversos puntos de vista.

Algunos sostenían que el objeto preciso, o sea, la noción teológica de la Asunción consiste en la *resurrección anticipada*, la cual, por tanto, incluye, como presupuesto esencial, la muerte de María SS. Es la sentencia del Cardenal Lépicier (*Tractatus de B. M. V.*, ed. 5, Roma, 1926, p. 300). A quien siguieron el P. Lennerz, L. Janssens, Garrigou-Lagrange, etc.

Otros, por el contrario, sostenían que la noción teológica de la Asunción consiste esencialmente en el hecho de que la Virgen SS., al término de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste, prescindiendo por completo de la muerte y resurrección; es la sentencia de los PP. Renaudin, Broussolle, Mueller, Friethoff, Jugie, etc.

Por último, otros, intentando conciliar en cierto modo estos dos diversos

puntos de vista, proponían una especie de solución intermedia. Según el profesor Bittremieux (Cfr. «Ephem. Theol. Lov.», 8 [1931], 468), a quien siguen Merkelbach, Balic', Plessis, de Aldama, etc., distinguían entre la Asunción, considerada *en abstracto*, y la Asunción considerada *en concreto*. Si se considera *en abstracto*, se puede prescindir de la muerte y resurrección; si se considera *en concreto* (como nos ha sido transmitida en la tradición litúrgica y en el sentimiento de los fieles, incluye la muerte y la resurrección, y consiste, por tanto, en la resurrección anticipada. Otros, siempre con la intención de conciliar estas dos tendencias diversas, distinguían en la Asunción el objeto *esencial* del objeto *integral:* el primero —el esencial— se limitaría a la sola glorificación del alma y del cuerpo de María SS.; el segundo —el integral— comprendería también la muerte y la resurrección de María SS. Así, por ejemplo, el P. de Aldama, etc.

¿Qué decir de estas tres sentencias? Después de la definición dogmática de la Asunción no es difícil juzgar cuál de ellas haya dado en el blanco. Según la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, el objeto preciso, o sea, la verdadera noción teológica de la Asunción, la constituye la glorificación celeste del alma y del cuerpo de María SS., al término de su vida terrena, *prescindiendo completamente* de la muerte y resurrección.

Pero, por desgracia, no todos se han sometido a esta obvia conclusión. El P. Sauras, por ejemplo, después de distinguir entre «noción dogmática» y «noción teológica» de la Asunción, afirma que la muerte y resurrección de María Santísima, aunque no entran en la «noción dogmática» de la Asunción, se hallan, sin embargo, en la «noción teológica», que es mucho más amplia que la «noción dogmática», como «partes esenciales» de la misma (Cfr. *En torno a la Teología de la muerte de la SS. Virgen*. Contestación al P. Roschini, en «Ephem. Mar.», 2 [1952], pp. 252 ss.). ¿Qué diremos a esto?

A mí me parece que tal distinción entre «noción teológica» y «noción dogmática», aun siendo justísima en sí misma, no tiene nada que ver con nuestro caso. Y lo pruebo.

1) Por la *analogía que existe entre los misterios de la vida de María y los misterios de la vida de Cristo*. En la vida de Cristo, la muerte, la Resurrección y la Ascensión forman tres misterios muy distintos, de tal forma, que el uno no puede decirse parte —ni esencial ni integrante— del otro. Ahora bien, por la evidente ley de analogía se puede y se debe decir de María SS.: su presunta muerte, su presunta resurrección, su certísima Asunción son tres misterios muy distintos, con razones formales diversas, de modo que el uno puede existir sin el otro: el uno es independiente del otro; ninguno es parte esencial, ni siquiera integrante del otro. Por eso, nos parece que el P. Sauras va más allá de todo límite cuando afirma que la presunta muerte o la presunta resurrección de María (dos misterios no sólo clarísimamente distintos entre sí, sino también

clarísimamente distintos de la Asunción), son *parte esencial* del misterio de la Asunción. Cada uno de estos tres misterios distintos tiene un objeto propio, muy determinado, y por eso cada uno de ellos tiene una *noción teológica* (que en el misterio certísimo de la Asunción coincide perfectamente con la *noción dogmática*) propia y muy delimitada. En otros términos, el misterio de la *Asunción* de María SS. es paralelo al misterio de la Ascensión de Cristo; ahora bien, el misterio de la Ascensión no tiene como *partes esenciales* la muerte y la resurrección de Cristo; luego tampoco el misterio de la Asunción tiene como partes esenciales o integrantes la muerte y la resurrección.

2) Si la presunta muerte y la presunta resurrección de María SS. hubiesen sido *partes esenciales* —como sostiene el P. Sauras— del misterio de la Asunción, se seguiría de ello el increíble inconveniente de que el Sto. P. Pío XII, el día 1 de noviembre de 1950, no hubiera definido la *Asunción simpliciter*, sino únicamente una parte de la Asunción, omitiendo otra parte esencial (la presunta muerte y la presunta resurrección). ¡Créalo quien pueda!

3) Mientras la muerte y la resurrección de Cristo son dos verdades certísimas de fe (son, en efecto, dos evidentísimos hechos dogmáticos), la muerte y la resurrección de María SS., no obstante el fanatismo de algunos mortalistas, están muy lejos de ser ciertas, muy lejos de ser definibles. Por consiguiente, no sólo no pueden entrar en la «noción teológica» de la Asunción, porque son distintas y completamente independientes de la Asunción, sino también porque son muy inciertas. Y la mejor prueba de su incertidumbre es precisamente la *inconsistencia* de los argumentos aducidos por el P. Sauras y sus seguidores. Por lo demás, el hecho mismo de que la presunta muerte, y consiguientemente, la resurrección de María SS., no hayan sido *definidas* por el Supremo Pastor de la Iglesia —como admite el mismo P. Sauras—, es una señal evidente de que, al menos antes del 1 de noviembre, no eran definibles.

Para justificar la «definibilidad» de la muerte de María SS., el P. Sauras, después de declarar insuficiente la tradición histórica o «explícita», corre a refugiarse —demasiado cómodamente— en una tradición «implícita» o «doctrinal», contenida en la asociación de María SS. a Jesús en el triunfo sobre la muerte. Séanos lícito responder que se requiere toda la buena voluntad del P. Sauras para ver la muerte de María SS. contenida *implícitamente* en el llamado principio de asociación con Cristo Redentor. No expongamos al ridículo la noción de *implícitamente revelado* —ya tan combatida por los teólogos positivistas—. Sabemos que de dos maneras se puede triunfar sobre la muerte: resucitando (como hizo Cristo) y no padeciéndola (como sucedió —según nosotros— con María SS., por virtud de Cristo). La asociación en el triunfo sobre la muerte no está necesariamente limitada al primer modo, o sea, a la resurrec-

ción. En vano, pues, sigue hablando el P. Sauras de una tradición «doctrinal» o «implícita» para defender la «definibilidad» de la muerte y resurrección de María SS.

A los que nos objetan que la tradición nos ha transmitido juntos, íntimamente unidos y trabados, estos tres misterios (el de la muerte, el de la resurrección y el de la Asunción de María), respondemos que la presunta «tradición» nos los ha transmitido juntos, unidos, porque ha pretendido narrarnos, no la *Asunción solamente, sino el fin* de la vida *terrena* de María, o sea, el *modo* cómo terminó su vida terrena, y este tema es, evidentemente, mucho más vasto que la simple Asunción, que es como el *último* acto de su vida terrena, precedido según la presunta tradición, de otros dos: la *muerte* (como en todos los demás hombres) y la *resurrección* (propia de Cristo y de María).

Es, por consiguiente, «insostenible», por varias razones, la «noción teológica» de la Asunción que da el P. Sauras. No tiene fundamento alguno la confusión que él me atribuye en este punto, puesto que la «noción teológica de la Asunción» coincide perfectamente, en este caso, con la «noción dogmática» de la misma. Quien lo confunde es precisamente el P. Sauras: confunde la Asunción propiamente dicha con la muerte y la resurrección, o sea, el último acto del fin de la vida de María SS. con los dos *penúltimos* actos que la hubieran precedido.

Una última observación acerca del objeto de la Asunción. Algunos mortalistas han dicho y repetido que la muerte, con la consiguiente resurrección, es el término *a quo* de la Asunción, mientras el traslado de la Virgen en cuerpo y alma al cielo es su término *ad quem*. Con todo el respeto debido a tan ilustres teólogos, séame permitido decir que esta distinción no es exacta, y se funda en un equívoco. Se confunde, en primer lugar, el *misterio de la Asunción* formalmente dicha, con *el misterio del fin de la vida terrena* de la Señora: dos cosas que no coinciden en manera alguna, ya que el *misterio del fin de la vida terrena* de María abarca más elementos (*latius patet*) que el *misterio de la Asunción*, esencialmente considerado. En el primero (en el *misterio del fin de la vida terrena* de María SS.) se puede advertir muy bien el término *a quo* (viéndose, si se quiere, en la muerte y resurrección); mientras en el *misterio de la Asunción* formalmente considerada, el término *a quo*, propiamente hablando, es la tierra (de la que parte la Virgen SS.), y el término *ad quem* es el cielo (el lugar propio de los cuerpos glorificados).

No estará, pues, fuera de lugar, señalar cómo la noción teológica de la Asunción, incluídas la muerte y la resurrección, presenta (especialmente después de la definición dogmática) no pocas incongruencias. En efecto, si la Virgen SS. murió y resucitó después, podemos, lógicamente preguntar a los mortalistas: la Asunción de la Virgen, en cuerpo y alma a los cielos, *¿cuándo*

sucedió? ¿Un instante después de la muerte (como soñó el Card. Lépicier, mi venerado profesor), o más bien (como se cree comúnmente) después de tres o más días...? En la hipótesis de la resurrección *inmediatamente después* de la muerte, el hecho de la muerte hubiese sido humanamente *incontrolable*, y para afirmarlo hubiese sido necesaria una revelación especial, de la que no tenemos ninguna sólida prueba. En hipótesis de una resurrección después de tres o más días, se pueden hacer dos preguntas embarazosas: *¿Cuándo ha terminado la Virgen SS. el curso de su vida terrena?* ¿En el momento de la muerte (o sea, de la separación del alma y del cuerpo), o tres días después de la muerte? En el primer caso, la Virgen SS. —en contra de lo que ha definido la Bula— no hubiese sido asunta en cuerpo y alma al cielo, en el momento y en el día en que terminó su vida terrena, sino solamente *algunos días después*. Esto supuesto, surge una segunda y obvia pregunta, no menos embarazosa que la primera: *En los tres o más días en que el alma de la Virgen SS. permaneció separada del cuerpo, ¿dónde se encontraba?* El cuerpo yacía en la tumba milagrosamente preservado de la corrupción, pero... ¿el alma? Una de dos: o estaba en el cielo o en la tierra. Si en el cielo, sin el cuerpo, seguiríase que la Virgen, *al término de su vida terrena* —como ha definido el Vicario de Cristo—, no hubiese sido asunta *en cuerpo y alma* (nótese el orden de los dos términos: «en cuerpo y alma», no «en alma y cuerpo»), *sino únicamente con el alma*, y, después de algunos días, también con el cuerpo. Si el alma de la Virgen SS., después de su presunta separación del cuerpo, quedó *sobre la tierra* (ninguno sabría decirnos *dónde*), se tropieza con la definición de Benedicto XII, según la cual «las almas de todos los santos..., en las cuales, *en el momento en que se separan del cuerpo*, no hay nada que purgar, son inmediatamente admitidas a la visión intuitiva de la esencia divina» (Cfr. *Denz.*, 530; 456). Tendríamos, pues, que negar a la Reina de los Santos aquello que no se puede negar —*salva fide*— a ningún Santo. Como se ve, todos éstos son embrollos creados por la sentencia mortalista.

2. Enlace del objeto de la Asunción con el depósito de la Revelación divina.

Antes de la definición dogmática de la Asunción, discutían los teólogos sobre cómo se enlazaba la Asunción con el depósito de la Revelación divina. Se preguntaban: la Asunción, ¿es un hecho puramente histórico o es una realidad dogmática? Las respuestas diversas dadas a esta pregunta dependían de las diversas sentencias sobre el objeto preciso de la Asunción. Pero, después de la definición dogmática, precisado el objeto de la Asunción —la sola glorificación del alma y del cuerpo de María SS.—, es fácil responder que la Asunción no es un *hecho histrico* que haya que probar con argumentos puramente histó-

ricos, sino una *realidad dogmática*, misterio propiamente dicho, superior a los sentidos y a la razón, y, por tanto, conoscible únicamente por la Revelación, o sea, porque el mismo Dios nos lo ha revelado. Debemos repetir de la Asunción de María lo que Sto. Tomás dice de la Ascensión de Cristo. Fué necesario que los Ángeles (Cfr. *Act.*, 1, 11) comunicasen a los Apóstoles, que seguían con la mirada a Jesús, su solemne entrada en el cielo (*S. Th.*, III, q. 55, ad 2). A diferencia del objeto preciso de la Asunción, la muerte, con la gloriosa resurrección, y la elevación a través del aire, es un hecho puramente histórico, sujeto al examen de los sentidos y a su directo testimonio. Sobre este hecho de orden puramente histórico, muy incierto lo mismo histórica que teológicamente (pues no está necesariamente unido con ninguna verdad revelada), la definición y su Constitución dogmática han mantenido el más absoluto silencio. De esta forma se ha derribado completamente la afirmación de algunos protestantes, según los cuales la Iglesia no ha hecho otra cosa que definir como dogma de fe una *leyenda apócrifa* [1]. Es bien conocido que las leyendas apócrifas sobre la Asunción se apoyan siempre en la legendaria muerte y resurrección de María SS., y que ninguna de ellas prescinde de la muerte y de la resurrección. En la citada Constitución Apostólica se afirma simplemente que la Asunción corporal de María SS. al cielo —en el sentido ya precisado— es una verdad *revelada por Dios*. Pero no dice si ha sido revelada de una manera explícita o únicamente implícita. Si se sostiene que ha sido revelada de una manera *implícita*, se puede preguntar ulteriormente si ha sido revelada de una manera *formal* (en términos equivalentes) o de una manera *virtual* (como conclusión teológica). Por tanto, permanecen aún en pie todas las cuestiones tratadas por los teólogos acerca de esta materia, antes de la definición dogmática de la Asunción.

Son muy pocos los teólogos que sostienen que la Asunción corporal sea una verdad revelada por Dios de una manera *explícita*. Así, lo han sostenido el Abate RENAUDIN (*Assumptio...*, Turín, 1933, p. 154. Cfr. también «Marianum», 8 [1945], 80). El P. GARRIGOU-LAGRANGE (*La Mère de Sauveur*, Lyon 1941, pp. 160-161). MONS. IANNOTTA (*Thesis de Assumptione corporea B. M. V. Deiparentis in coelum assumptae cum doctrina divi Thomae collata*, 2.ª ed., Isola del Liri, pp. 5, 44). El P. GODTS (*Definibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. V.*, Esschen, 1924, pp. 35 ss.). BELLAMY (art. *Assomption*, en «Dict. Theol. Catli.», 2139 ss.). MONS. MARTÍN (*Les Travaux du Concile du Vatican*, París, 1873, pp. 105 ss.), y ciento trece Padres del Concilio Vaticano, como se lee en una súplica firmada por ellos: «Este privilegio... no pudo escapar al conocimiento de los Apóstoles y del mismo S. Juan, y, por consiguien-

(1) El Obispo evangélico Stahlin, por ejemplo, hablando de la definición de la Asunción, dice que es una leyenda que ha necesitado muchos siglos para formarse y que pertenece "a fuentes muy diversas, pero no cristianas". Otros han hablado de "un mito sin fundamento histórico". (Cfr. CAVALLI, F., *Echi del dogma dell'Assunzione tra i protestanti*, en "Civ. Catt.", a. 1951, vol. 1, p. 34.)

te, tuvo que ser transmitido a la Iglesia por medio de una tradición apostólica» (Cfr. JUGIE, o. c., pp. 476 ss.). Recientemente, el P. Faller, después de una minuciosa investigación sobre el silencio de los Padres de los primeros siglos acerca de la Asunción, ha llegado a formular la siguiente conclusión: «Permanece abierta la posibilidad de una tradición apostólica explícita» (o. c., p. 65).

La mayor parte de los teólogos, sin embargo, descartada la revelación explícita, se limitan a admitir únicamente una revelación implícita respecto a la Asunción corporal. Pero se subdividen en dos grupos, según que esta revelación se contiene implícitamente en otras verdades explícitamente reveladas de una manera *formal* (o sea, expresadas con términos equivalentes), como la parte está contenida en el todo, el particular en el universal; o de una manera sólo *virtual*, de manera que la conclusión se haga manifiesta mediante una demostración teológica. Admiten una revelación implícita *formal* Deneffe, Mueller, Merkelbach, Diekamp, Keuppens, Friethoff, etc. Se inclinan a una revelación implícita *virtual* el P. Martín Sola, Campana, Balic', etc. Estos últimos sostienen que una verdad revelada sólo virtualmente puede decirse *realmente revelada* por Dios. Para algunos, esta aproximación entre la revelación formal y la virtud es tan estrecha que se sienten impulsados a eliminar los mismos términos de formal y de virtual, para limitarse a afirmar solamente la revelación de la verdad de la Asunción.

3. Errores sobre la Asunción.

En un apócrifo copto (ROBINSON, F., *Coptic Apocryphal gospels*, pp. 3-5), que se contienen en un papiro del s. VIII [2], el autor, anónimo, después de recomendar que no seamos, como los judíos, enemigos de María, prosigue diciendo: «Pero no digáis —como los melecianos [3]— que fué elevada al cielo con su cuerpo. Sea anatema quien diga que la Virgen no nació como nosotros... Sea anatema quien diga que la Virgen fué elevada al cielo con su cuerpo: murió como todos los hombres y fué concebida *ex semine* como nosotros».

También en el apócrifo *Libro de la Dormición* (Koimesis) *de la Santa Madre de Dios*, del Pseudo-Juan Evangelista (s. V), niega la asunción corporal, pues admite que el cuerpo de María SS. separado del alma, fué transportado al Paraíso terrenal, donde espera, sin corromperse, la resurrección final (Cfr. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryhae*, Leipzig, 1866).

(2) W. E. CRUM ha publicado este papiro: *Theological textus from coptic papyri* (Oxford, 1913), p. 11.

(3) Se trata de los Melecianos de Egipto, discípulos de Melecio de Licópolis, cismático rigorista, adversario de S. Atanasio. "Meleciano" ha llegado a convertirse en sinónimo de "heterodoxo". Teodoreto habla, en el año 450, de los monjes "melecianos" que tenían costumbres bastante extravagantes.

En el s. VII negó, o por lo menos demostró que ignoraba por completo la Asunción corporal de María SS., un cierto ADAMÁN († 704), el cual, al describir en el valle de Josafat la Iglesia de Santa María, señala el «sepulcro vacío, en el cual, durante algún tiempo, reposó la Virgen SS.» Y añade que «nadie, como nos ha sido transmitido, puede saber con certeza, cómo, cuándo y quién tomó su cuerpo del sepulcro, y dónde espera la resurrección...» (*De locis sanctis*, l. I, c. 12, CSEL, 39, 240).

En el s. VIII algunos asturianos afirmaron que María SS. había muerto como todas las personas, y que su cuerpo esperaba aún en el sepulcro la gloriosa resurrección (Cfr. PL., 99, 1235 C.—E. M. LLOPART, en «Est. Mar.», 6 [1947], 165 ss.).

En el s. XVI ciertos protestantes (Lutero, los centuriadores de Magdeburgo, etc.) renovaron algunas dudas sobre la Asunción completamente superadas por los católicos desde el s. XIII.

En el s. XIX, Doellinger, fundador de los Viejos Católicos, calificó de «leyenda» la doctrina de la Asunción (Cfr. IANUS [DOELLINGER]: *Der Papst. u. das Konzil, Leipzig*, 1896, p. 37).

Poco antes y después de la definición dogmática de la Asunción, los protestantes se han manifestado vivamente en contra de ella. (Cfr. CAVALLI, F., l. c., pp. 31-46). La ignorancia y el rencor han ido a porfía en estas acerbas protestas. El *Churches Times*, del 3 de noviembre de 1950, se expresaba así: «Tener como histórico un suceso del que no hay prueba histórica es una locura. Exaltar una opinión devota, pero que no está fundada en la S. Escritura, hasta hacer de ella un dogma esencial, es una herejía. Tomar una simple conveniencia por un acto de la Providencia es como una blasfemia. El miércoles, Roma insistió en todo esto» (La ignorancia y la mala fe están aquí a porfía). En la «Reformierte Schveiz», de Zurich (noviembre, 1950), se leía: «Una María transportada al cielo es una imaginación de la fantasía humana sin ninguna realidad».

Dos son las causas de estas vivas reacciones en contra del dogma de la Asunción. Una, de orden práctico, y otra, de orden doctrinal. La primera consiste en la persuasión de los protestantes de que el nuevo dogma constituiría otro obstáculo para la suspirada unión de todas las Iglesias cristianas, y, por esto, está «destinado a ahondar el abismo entre Roma y sus hermanos separados» (Cfr. V. BENNET-R. WINCH *The Assupmtion of our Lady and catholic Theology*, Londres, S. P. C. K., 1950, p. 111). La segunda —de orden doctrinal— consiste en una doble acusación: en primer lugar, que Roma, al decidir este asunto, ha empleado un criterio de verdad, un criterio dogmático, falso y arbitrario, diverso de la S. Escritura y de la antigua Tradición (de los cinco primeros siglos); la segunda, que Roma ha favorecido un desarrollo de la devoción mariana que pone en grave peligro la fe en Cristo, único mediador (Cfr. GIUS-

SANI, L., *Atteggiamenti Protestanti ed Ortodossi devanti ad dogma dell' Assunta*, in «Scuola Catt.», 79 [1951], 106-113.—BESUTTI, G., *Segnalazione di alcune publicazioni assunzionistiche dei Fratelli separati*, en «Marianum», 13 [1951], 187-190). El verdadero motivo, pudorosamente ocultado, de este nerviosismo protestante frente al nuevo dogma, más que en razones de orden práctico o de orden doctrinal —auténticos pretextos—, está en el prestigio —único— de la Iglesia Católica en el mundo de las almas: apenas habló el Papa, cerca de cuatrocientos millones de católicos, esparcidos por toda la tierra, tributaron con alegría el obsequio de su adhesión a su infalible palabra, repitiendo con S. Agustín: *Roma locuta est, quaestio finita est.* Ante esta poderosa afirmación de la autoridad religiosa de la Iglesia de Roma, ¿podrá dejar de levantar llama la envidia de las otras pseudo-Iglesias cristianas privadas de toda autoridad...? [4].

ART. 1.—LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA SOBRE LA ASUNCIÓN [5]

1. ANTES DE LA DEFINICIÓN DOGMÁTICA.

Hay que reconocer, en primer lugar, que hasta Pío XII no tenemos ningún texto pontificio en el cual se enseñe la Asunción de la Virgen SS., en *cuerpo* y alma, de una manera clara y explícita. Pero esto importa poco, desde el momento que la Iglesia, fiel custodio e intérprete de «toda la verdad» revelada, está *siempre*, desde el primer siglo hasta nuestros días, hasta el fin de los siglos, en posesión de *toda* la verdad, no obstante la ausencia, aun total, de testimonios *explícitos*, pues también en la fe católica «nada se crea ni nada se destruye». No obstante la ausencia de testimonios explícitos de los Sumos Pontífices, no faltan, sin embargo, actos y hechos que equivalen a afirmaciones implícitas, suficientes por sí mismas para hacernos comprender cuál haya sido su actitud respecto a la Asunción. Así, SERGIO I (687-701) prescribía una solemne «estación» para la fiesta de la *Dormición de la Madre de Dios*, celebrada el 15 de agosto (Cfr. DUCHESNE, *Liber pontificatis*, t. I, p. 376). Bajo el pontificado de

(4) Esta es la observación que ha hecho el P. Heenan en un discurso pronunciado en la catedral de Westminster sobre el tema *¿Por qué tanta oposición?* En este discurso responde a las declaraciones de los Arzobispos anglicanos de Canterbury y de York. (Cfr. *Qualche reazione al dogma dell'Assunzione*, en "Unitas", 5 [1950], p. 277-299.

(5) El P. Geenem, O. P., ha publicado un largo e interesante estudio sobre este tema, en el artículo *L'Assomption et les Souverains Pontifes. Faits, documents et textes*, en "Angelicum", 27 [1950], p. 277-299.

S. ADRIÁN I (772-795), la fiesta de la *Dormición* del 15 de agosto recibe, por primera vez en Occidente, el título de *Asunción de Sta. María*, como se deduce del Sacramentario que este Papa envió a Carlomagno entre los años 784 y 791 (l. c., p. 500). Adrián I mandó hacer además, en la Iglesia de Santa María la Mayor, «dos manteles para el altar mayor: uno de oro purísimo y de perlas, con la imagen de la Asunción de la Madre de Dios» (*Ibid.*). S. LEÓN III (795-816), sucesor de S. Adrián, ofreció un altar «en el cual se veía la *historia del tránsito* de la santa Madre de Dios, María, con una admirable grandeza y hermosura» (l. c., t. II, p. 14). S. PASCUAL I (817-824) hizo representar, de la misma manera, la Asunción corporal de María SS. sobre un rico ornamento destinado al altar mayor de Santa María la Mayor de Roma [6]. S. LEÓN IV (843-855) estableció la octava de la fiesta de la Asunción (*Ibid.*). S. NICOLÁS I (858-867) es el primero que habla de la existencia de un ayuno, como preparación a la solemnidad de la Asunción (*Nicholai I Papae responsa ad consulta Bulgarorum* IV, PL., 119, 981 A). ALEJANDRO III (1159-1181) afirma que la Virgen SS., al dejar esta tierra, escapó de la corrupción de la tumba (*Instructio fidei catholicae ab Alexandro III Pont. Max. ad Soldanum Iconii missa*, PL., 207-1069-1079).

Bajo S. Pío V (1566-1572) se hace una revisión del Breviario, en la que se favorece la idea de la Asunción corporal. Hasta el 1568, el Breviario Romano tomaba las primeras seis lecciones de los nocturnos de la fiesta del 15 de agosto, y de cinco días de su octava, de la Epístola del pseudo-Jerónimo *A Paula y Eustoquio*. En estas lecciones había un pasaje en el que, aunque no se negase la Asunción corporal, se la ponía, sin embargo, en duda. Mientras estuvo ese texto en el Oficio Divino, en auténtico contraste con el piadoso sentir de los fieles, resultaba difícil a los teólogos establecer con certeza la doctrina de la Iglesia Romana sobre la Asunción. Esta dificultad cesó apenas se eliminó el tal texto y se le sustituyó, en el segundo nocturno de la fiesta, con algunos fragmentos del pseudo-Atanasio, en los que se afirma claramente la Asunción de María SS. en cuerpo y alma, sin la menor alusión a su muerte y resurrección (Cfr. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, t. III, p. 178). Para los días de la octava se tomaron las lecciones del segundo nocturno de la Homilía de S. Juan Damasceno y de S. Bernardo sobre la Asunción. En las lecciones del segundo nocturno del primer día de la octava, las lecciones tomadas de S. Juan Damasceno afirman claramente la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, después de la muerte y la resurrección [7].

(6) L. c., p. 61. "Fecit ibidem in iam fato altari vestem similiter de crisoclabo habentem historiam qualiter B. Dei Genitrix María *corpore est assumpta*..." Aquí se nombra explícitamente la Asunción corporal de María SS.

(7) Anteriormente a S. Pío V, entre el siglo XII y el año 1474 (época del Misal incunable de Milán), en las Misas de la vigilia y de la fiesta de la Asunción, se hicieron algunas modificaciones de cierta importancia. La postcomunión de la Misa de la vigi-

Bajo el pontificado de GREGORIO XIII (1572-1585) se publicó, en el 1584, la corrección del Martirologio, hecha por el Card. César Baronio. Éste suprimió el elogio de la fiesta del Martirologio de Usuardo (que estaba en uso en la Iglesia Romana y en las Órdenes religiosas), porque se oponía, con su testimonio dudoso, al sentimiento común de los Pastores y de los fieles de aquel tiempo. Se limitó, pues, a este simple elogio: *Assumptio sanctae Dei Genitricis Mariae,* sin ulteriores determinaciones. En el Martirologio de Usuardo se leía *Dormitio,* no *Assumptio.* Bajo CLEMENTE VIII (1592-1605) tuvo lugar, en el 1602, la publicación de una nueva corrección del Breviario Romano. La comisión encargada de esta corrección (compuesta, entre otros, por el Card. Baronio y S. Roberto Belarmino), modificó algo el Oficio de la fiesta del 15 de agosto: se sustituyeron las lecciones del segundo nocturno de la fiesta, que estaban tomadas de la Homilía del pseudo-Atanasio sobre la Anunciación, con otras tomadas de la segunda Homilía de S. Juan Damasceno sobre la Dormición, y que el Brevirio de S. Pío V había asignado al primer día de la octava. La misma Homilía continuó en el cuarto día de la octava, con la narración interpolada de la *Historia Eutimiana.* El resto se tomó de la Homilía de San Bernardo sobre la Asunción. BENEDICTO XIV (1740-1758) creó una comisión para preparar una reforma radical del Breviario Romano. Según los trabajos de esta Comisión Pontificia, el objeto de la fiesta del 15 de agosto no era la muerte de María SS., sino su glorificación en cuerpo y alma, su entrada triunfal en el cielo. Pero el gran Pontífice murió antes de ver realizados sus proyectos. En la obra *De festis,* que escribió siendo Cardenal, y volvió a publicar siendo ya Papa, tiene un largo capítulo sobre la Asunción. Pío VII (1800-1823) enriqueció con indulgencias el rezo diario de tres *Glorias* después del rezo del *Angelus,* para dar gracias a la SS. Trinidad por todos los dones y privilegios concedidos a la Virgen SS., y, de una manera muy particular, por el de su gloriosa Asunción corporal, y para obtener la definición dogmática del mismo (Cfr. HENTRICH-DE MOOS, *Peticiones,* t. II, pp. 626 ss.).

Pío IX, en su carta de 3 de febrero de 1864, en respuesta a la petición con que Isabel II, reina de España, le suplicaba tuviese a bien definir como dogma de fe la Asunción corporal de María SS., decía: «No hay duda de que la Asunción, de la manera que la cree el común de los fieles, es una consecuencia del dogma de su Concepción Inmaculada; pero todas las cosas tienen su tiempo

---

lia era así, hacia finales del siglo XIV "Concede, misericors Deus, fragilitati nostrae subsidium, ut qui sanctae Dei Genitricis *requiem celebramus...*" Las palabras *requiem celebramus* se sustituyeron por estas otras: "ut qui sanctae Dei Genitricis festivitatem praevenimus". En la Misa de la fiesta, al menos desde el siglo XV, se sustituyó la antigua colecta *Veneranda,* en la que se afirmaba claramente el hecho de la muerte: "*mortem subiit temporalem,* nec tamen mortis nexibus deprimi potuit", por la "Famulorum tuorum... delictis ignosce", totalmente genérica.

adecuado, y Yo no me creo digno instrumento para proclamar dogma este segundo misterio. Tiempo vendrá en que los Santos deseos de V. M. serán oídos, pero mientras tanto, conviene proseguir en la oración...» (l. c., p. 576). LEÓN XIII, siendo Obispo de Perusa, firmó la petición de la definición dogmática de la Asunción. Siendo Papa, dió su explícita aprobación para que se incluyese el estudio dogmático del misterio en el programa del Congreso Internacional Mariano de Friburgo (Suiza), en el 1902. Introdujo, además, en el Breviario el nuevo Oficio del Rosario, en el que se alude a la Asunción sin ninguna alusión clara a la muerte. En el himno de Laudes se lee: *Soluta carnis pondere-ad astra Virgo tollitur*. En estas palabras, más que a la muerte, se alude evidentemente, a la dote de *agilidad*, mediante la cual los cuerpos de los bienaventurados están libres de la ley de la gravedad. También en las Encíclicas *Supremi Apostolatas* y *Adiutricem populi*, se encuentran alusiones evidentes a la Asunción corporal. El 29 de marzo de 1901 ordenaba a Mons. Gennari, entonces Asesor del Santo Oficio, que se tomasen «en consideración» las peticiones enviadas a la S. Sede para la definición de la Asunción, «a fin de que se vea si pueden enviarse circulares a todos los otros Obispos para saber su parecer sobre la oportunidad de esta definición. Después, se podrá establecer una Comisión para los estudios necesarios (l. c., p. 942). S. Pío X, en el 1902, cuando aún era Patriarca de Venecia (un año antes de subir a la cátedra de S. Pedro), instituía en Venecia, con una carta autógrafa, una Junta Asuncionista (Cfr. «L'Assunta», 12 [1928], 28), y firmaba una petición en favor de la solemne definición. Elegido Papa, aludiendo un día a la definición de la Asunción, que le pedían de diversas partes, dijo: «Para la definición de la Asunción se necesitan aún muchos estudios y muy concienzudos (Cfr. «La ciudad de María», 18 de octubre de 1908). Fué éste un aviso providencial, pues suscitó una verdadera floración de estudios asuncionistas que abrieron el camino a la solemne definición. Además, en 1908, S. Pío X decidió hacer examinar el problema de la definibilidad de la Asunción: y esto suscitó otras muchas peticiones. BENEDICTO XV, en una audiencia privada concedida al Canónigo Clino Crosta di Como, fundador y director del periódico «L'Assunta», declaró que «se complacía mucho con los estudios y trabajos que se hacían para promover la devoción a la Señora», y que ordenaría, «cuando se proclamase la paz, que continuasen estos estudios sobre la Asunción» (Cfr. «La Civiltá Cattolica», 67 [1916], vol. 4, p. 79). Parece, sin embargo, que este Sumo Pontífice —como refiere el P. Celi, S. I.— opuso la dificultad «de que no aparecía como necesario a la autoridad suprema dar este paso» (l. c., 76 [1925], vol. I, p. 234). Siguiendo, sin embargo, el ejemplo de León XIII y de Pío X, ordenó que todas las peticiones, relativas a la Asunción, se guardasen en el archivo del Santo Oficio. Pío XI, el 1 de agosto de 1921, siendo aún Arzobispo de Milán, en una carta al Can. Broussolle, deseaba, para el estudio del problema de la Asunción,

un método de investigación paciente y prudente. Elegido Papa, no sólo dejó curso libre al movimiento asuncionista, sino que le favoreció e impulsó de una manera directa e indirecta. El 22 de marzo de 1922, con Letras Apostólicas, proclamaba a la Virgen Asunta Patrona principal de Francia.

2. La intervención de Pío XII, el Pontífice de la Asunción.

Pío XII —el Pontífice de la Asunción—, aun antes de la solemne definición, había afirmado expresamente la Asunción de la Virgen, en cuerpo y alma, en la Encíclica *Mystici Corporis Christi* (A. A. S., 1943, p. 248), de 29 de junio de 1943: «La misma Santísima Madre de todos los miembros de Cristo, a cuyo corazón inmaculado hemos consagrado confiadamente todos los hombres, y *que ahora en el cielo, reinando juntamente con su Hijo, resplandece en la gloria del cuerpo y del alma,* trabaja con insistencia para obtener que de Él, como de Cabeza Suprema, desciendan sin interrupción sobre todos los miembros del Cuerpo Místico ríos de abundantísima gracia». En la alocución del 15 de agosto de 1945, a las mujeres de los sindicatos cristianos de Italia, decía: «Con íntimo gozo os saludamos, en el nombre de aquella que es la gloria, la alegría, el honor de todas las mujeres, *la SS. Virgen y Madre de Dios, María, cuya Asunción al cielo festeja hoy solemnemente la Iglesia. Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos.* Esto significa la consecución del fin, del término, de la última perfección, del júbilo y la felicidad que no le será arrancada...» [8] El 1 de mayo de 1946, enviaba a todo el Episcopado católico la Encíclica *Deiparae Virginis,* en la cual pedía el parecer de los Obispos sobre la definibilidad de la Asunción, y si ellos, en unión de su pueblo, deseaban esa definición. La respuesta a esta carta fué casi unánime, como se afirma en la Constitución dogmática y como ya, benévolamente, me había comunicado el mismo Sumo Pontífice, en junio de 1947 (Cfr. «Marianum», 9 [1947], 269). Dice la Constitución: «Aquellos que "ha puesto el Espíritu Santo como Obispos para regir la Iglesia de Dios" (*Act.,* 20, 28), han dado, a una y otra pregunta, una respuesta casi unánimemente afirmativa. Esta "singular conformidad de sentimientos del Episcopado Católico y de los fieles" (Bula *Ineffabilis Deus*), en creer definible como dogma de fe la Asunción corporal de la Madre de Dios al cielo, nos presenta la enseñanza concorde del Magisterio ordinario de la Iglesia, y la fe también concorde del pueblo cristiano, sostenida y dirigida por aquél, y manifiesta por sí misma, de una manera cierta e infalible, que tan gran privilegio es una verdad revelada por Dios, y contenida en aquel divino depósito que Cristo con-

(8) L. c. 1945, p. 212. Lo mismo afirmaba en el mensaje radiofónico del 7 de diciembre de 1947 al Congreso Internacional de las Congregaciones Marianas, celebrado en Barcelona. (Cfr. A. A. S. 1947, p. 633 ss.)

fió a su Esposa para que lo custodiase fielmente, e infaliblemente lo declarase (Cfr. Conc. Vat. *De Fide Catholica*, c. IV). El Magisterio de la Iglesia, no por industria puramente humana, sino por asistencia del Espíritu de la Verdad (Cfr. *Jn.*, 14, 26), y, por tanto, infaliblemente, cumple su mandamiento de conservar eternamente, puras e íntegras, las verdades reveladas, y de transmitirlas sin contaminación, sin adición y sin disminución. «En efecto, como enseña el Concilio Vaticano, a los sucesores de Pedro no se les prometió el Espíritu Santo, para que, por su revelación, manifestasen una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, custodiasen inviolablemente y expusiesen con fidelidad, la revelación transmitida a los Apóstoles, o sea, el depósito de la Fe» (Conc. Vat. Const. *De Ecclesia Christi*, c. IV). Por consiguiente, del consentimiento universal del Magisterio ordinario de la Iglesia se toma *un argumento cierto y seguro* para afirmar que la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María al cielo, la cual, cuanto a la glorificación del cuerpo virginal de la augusta Madre de Dios, no podía ser conocida por ninguna facultad humana, con las solas fuerzas naturales, es verdad revelada por Dios, y, por consiguiente, todos los hijos de la Iglesia deben creerla con firmeza y fidelidad. Porque, como enseña el mismo Concilio Vaticano, «deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios, escrita o transmitida oralmente, y que la Iglesia, o con solemne juicio o con su ordinario y universal Magisterio, propone a la fe de los fieles como reveladas por Dios» (*De Fide Catholica*, c. 3).

Movido por este consentimiento unánime del Episcopado y por las razones indicadas en la Constitución, el Sumo Pontífice Pío XII, el 1 de noviembre de 1950 definía solemnemente, como dogma de fe, la Asunción corporal de María Santísima. «Después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su especial benevolencia, para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte, para mayor gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma revelado por Dios: que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fué asunta a la gloria celeste en cuerpo y alma».

Nótese en esta fórmula de la definición —lo mismo que en la Constitución— el *objeto preciso* de la definición y *los argumentos* de la Asunción de la Virgen.

El *objeto* preciso, la noción teológica de la Asunción consiste en la glorificación celeste del alma y del cuerpo de la Virgen SS. al término de su vida terrena. La definición —y toda la Constitución— prescinde completamente de la muerte previa y de la resurrección. No se puede, pues, traer ni a favor

de los mortalistas ni de los inmortalistas. El Papa no ha querido pronunciarse por unos ni por otros, y ha dejado así el problema de la muerte y resurrección a la libre discusión de los doctos [9]. No se puede decir, por consiguiente, que se *presuponga* la muerte; ni siquiera que se afirme *implícitamente*, y, mucho menos, que esté implícitamente definida, como han dicho y escrito algunos que andan fuera del camino, al interpretar la Constitución Apostólica conforme a sus propios prejuicios. Lo mismo en la fórmula de la definición que en la Constitución se prescinde completamente, intencionadamente, del problema de la muerte, y, consiguientemente, de la resurrección de María. En conclusión, el *sujeto* de la Asunción es la *persona misma de María*, compuesta de alma y de cuerpo, y no el alma y el cuerpo tomados por separado el uno del otro. La coronación de la Virgen como Reina del universo —punto culminante de la Asunción— puede estar implícita en la «gloria celeste», ya esencial, ya accidental, a la cual ha sido asunta la Virgen SS. Gloria proporcionada a su singular misión de Madre universal, a sus singulares privilegios y a sus méritos singulares. No pudo, pues, ser glorificada María en el cielo, sino como Soberana, como Reina, a la diestra del Rey [10].

Los argumentos para probar la Asunción se enuncian rápidamente en el epílogo de la Constitución: «Así, pues, ya que la Iglesia universal, en la cual vive el Espíritu de la Verdad y la conduce infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas, ha manifestado de muchas maneras su fe, en el curso de los siglos, y ya que los Obispos del orbe católico, con una casi unánime conformidad, piden que se defina como dogma de fe divina y católica la verdad de la Asunción corporal de la B. V. María al cielo —verdad fundada en la S. Escritura, arraigada profundamente en la mente de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde tiempos remotísimos, en suma consonancia con otras verdades reveladas, espléndidamente ilustrada y desarrollada con el estudio de la ciencia y de la sabiduría de los teólogos—, creemos llegado el momento preestablecido por la Providencia de Dios para proclamar solemnemente este privilegio de la Virgen María.

Brevemente: la Asunción corporal es una verdad revelada por Dios: 1) en la S. Escritura; 2) en la Tradición; 3) en la suma consonancia con otras verdades reveladas.

---

(9) No se puede negar, sin embargo, a los mortalistas una ventaja real. Lo señala exactamente el profesor Colombo: "La questione resta allo stato di prima. Qualcuno potrà forse anzi osservare che proprio il silenzio evidentemente intenzionale della Costituzione, dà all'opinione che sostiene l'immortalità una specie di tacito lasciapassare che parecchi teologi non erano disposti a concederle prima della Costituzione." ("La Scuola Cattolica", 79 [1951], p. 66.) En efecto, mientras la sentencia mortalista ha perdido mucho y no ha ganado nada, la sentencia inmortalista, por el contrario, no ha perdido nada y ha ganado mucho con la definición de la Asunción.

(10) Han publicado comentarios a la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus:* De Aldama, S. I., en "Est. Ecl.", 25 [1951], p. 375-406; Balic' C., O. F. M.,

ART. 2.—LA SAGRADA ESCRITURA Y LA ASUNCIÓN [11]

Antes de la definición dogmática discutían los teólogos si la Asunción se contenía en la S. Escritura. Había quienes lo afirmaban y quienes lo negaban. Entre los primeros, algunos defendían una revelación explícita (pocos) y otros una revelación únicamente implícita. Entre los que defendían una revelación implícita, algunos se inclinaban hacia una revelación formal, y otros hacia una revelación únicamente virtual.

La Constitución Apostólica *Munificentissimus* se ha limitado a decir que esta verdad está «fundada en la S. Escritura», encuentra su «último fundamento en la S. Escritura». Ha dejado, pues, sin resolver todos los demás problemas.

1. EL «PROTOEVANGELIO» (*Gén.*, 3, 15).

Comencemos por el texto escriturístico que —según la Constitución— constituye «de una manera especial, el último fundamento» de la Asunción corporal: el Protoevangelio, o sea, Génesis, 3, 15: Pondré enemistades entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo. Éste te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar» [12]. De este pasaje (que contiene una profecía hecha

---

en "Antonianum", 26 [1951], p. 3-39; BARRÉ H., C. S. Sp., en "Bull. Soc. Franç. Et. Mar.", 8 [1950], p. 209-223; BÉLANGER M., O. M., F., en "Rev. Univ. Ott.", 21 [1951], p. 137*-150*; BENNEFOY I. F., O. F. M., en "Eph. Mar.", 1 [1951], p. 89-130; CAPELLE B., O. S. B., en "Nouv. Rev. Théol.", 72 [1950], p. 1009-1027; CAVALLERA F., S. I., en "Bull. Litt. Eccl.", 52 [1951], p. 3-16; COLOMBO, C., en "Scuola Catt.", 79 [1951], p. 52-93; CROSIGNANI G., C. M., en "Divus Thomas" (Plac.), 54 [1951], p. 109-132; CUERVO E., O. P., en "Ciencia Tom.", 79 [1951], p. 20-42; DAFFARA M., O. P., en "Sapientia", 3 [1950], p. 391-397; DANIÉLOU J., S. I., en "Études", 267 [1950], p. 289-302; "Nouv. Rev. Théol.", 72 [1950], p. 897-902; FARES A., en "Monitor Eccl.", 75 [1950], p. 531-536; FILOCRASSI G., S. I., en "Gregorianum", 31 [1950], p. 483-525; FRIETHOFF C., O. P., en "The Thomist", 14 [1951], p. 41-58; CORDILLO M., S. I., en "Est. Ecl.", 25 [1951], p. 317-341; Hamell P., 97-116; KLOPPENBURG B., O. F. M., en "Rev. Eccl. Bras.", 2 [1951], p. 564-595; MICHEL A., en "Ami du Clergé", 61 [1951], p. 561-565; MOREL V., O. F. M., Cap., en "Priesterflaad", 32 [1951], p. 2-12; SMITH, G. D., en "Clergy Rev.", 34 [1950], p. 361-368, etc.

(11) Son dignos de mención entre los que han escrito sobre este tema: DA FONSECA L. G., S. I., *L'Assunzione di Maria SS. nella S. Scrittura*, en "Biblica", 28 [1947], p. 321-362.—MARIANI B., O. F. M., *L'Assunzione di Maria SS. nella S. Scrittura*, en las "Actas del Congreso Asuncionístico O. F. M." (Roma, 1948), p. 453-509.—BEA A., S. I., *L'ultimo fundamento del dogma dell'Assunzione*, en "Civ. Catt.", a. 1950, vol. 4, p. 547-561.—ASSOUAD N., O. F. M., *Tace dell'Assuzione la S. Biblia?* (Nápoles, 1950).

(12) Sobre este tema ha escrito GALLUS T., S. I., *Assumptio B. M. Virginis ex Protoevangelio definibilis*, en "Divus Thomas" (Plac.), 42 [1949], p. 121-141.

por el mismo Dios inmediatamente después de la caída de nuestros primeros padres) se deduce evidentemente una estrechísima e indisoluble asociación de María SS. a su Divino Hijo (el que quebrantará la cabeza de la serpiente, o sea, el que redimirá al género humano) en la lucha (las idénticas enemistades: *inimicitias ponam...*) y en la consiguiente victoria total sobre la serpiente seductora de nuestros primeros padres, y sobre las consecuencias de su seducción. Ahora bien, las nefastas consecuencias de esta seducción, según San Pablo (*Rom.*, 5, 8; *I Cor.*, 15, 24; 26, 54, 57; *Hebr.*, 2, 14-15), son precisamente dos: el pecado (o sea, la muerte sobrenatural del alma) y la muerte natural del cuerpo (pena del pecado-muerte del alma). De donde se sigue que la Virgen SS. estuvo siempre estrechamente unida al Hijo en el triunfo sobre el pecado (por medio de la Inmaculada Concepción) y sobre la muerte (por medio de la Asunción) [13].

Las dos premisas de este argumento están *explícitamente reveladas*, de donde se sigue que la conclusión está *implícitamente* (de una manera formal) revelada. En efecto, explícitamente revelado el *todo* (o sea, la total victoria sobre las consecuencias de la seducción de la serpiente infernal), están reveladas *implícitamente* (de una manera formal) *las partes* de ese todo, es decir, el triunfo sobre el pecado y sobre la muerte. Se trata, por tanto, de un argumento auténticamente *escriturístico*, que ofrece sólida base al triunfo de María SS. sobre la muerte, o sea, a su Asunción corporal a la gloria celeste. Sobre este argumento «último fundamento» —afirma la Constitución— están fundados «todos los argumentos y consideraciones de los Santos Padres y teólogos» [14].

---

(13) He aquí las palabras de la Constitución: "Pero hay que recordar *especialmente* que desde el *s.* II la Virgen María nos es presentada por los SS. Padres como *nueva Eva*, estrechamente unida al nuevo Adán, aunque subordinada a él en la lucha contra el enemigo infernal, que, como fué profetizado en el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15), había de concluirse con la *plenísima victoria* sobre el pecado y sobre la muerte, unidos siempre en los escritos del Apóstol de las gentes. (Cfr. Rom., c. 5 y 6; *I Cor.*, 15, 21-26; 54-57.) Por lo cual, como la gloriosa resurrección de Cristo fué parte esencial y señal última de esta victoria, así también la lucha común había de concluirse para María con a glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, "cuando... este cuerpo mortal se revista de inmortalidad, se habrá cumplido lo que está escrito: "la muerte ha sido absorbida por la victoria" (*I Cor.*, 15, 54).

"Así, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad "con un mismo decreto" (Bula *Ineffabilis Deus*) de predestinación, Inmaculada en su Concepción, Virgen sin mancha en su divina Maternidad, generosa compañera del Divino Redentor, que ha conseguido un triunfo pleno sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como coronamiento de sus privilegios, fué preservada de la corrupción del sepulcro, y vencida la muerte, como ya su Hijo, fué elevada en alma y cuerpo a la gloria del cielo, donde resplandece Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos." (Cfr. *I Tim.*, 1, 17.)

(14) Desde el siglo XV se venía ya bosquejando este argumento en favor de la Asunción. Pero solamente en nuestros días se ha hecho plenamente luminoso. Scheeben —el más vigoroso teólogo del siglo pasado— lo calificaba ya como "el primero y más importante" para probar la Asunción. (Cfr. *Dogmatik* (1882), vol. III, p. 584.)

2. La «Mujer del Apocalipsis (c. 12) y la «Mujer» del Protoevangelio.

Además del Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15), la Constitución Apostólica hace mención de otros dos lugares de la S. Escritura (*Apoc.*, 12 y *Lc.*, 1, 28), sin atribuirles un valor independiente y de por sí, pues los considera, citándolos históricamente, como testimonios de la Tradición. Dice la Constitución: «Los Doctores escolásticos vieron prefigurada la Asunción de la Virgen, Madre de Dios, no sólo en varias figuras del Antiguo Testamento, sino también en aquella Mujer vestida del sol, que contempló el Apóstol Juan en la isla de Patmos (*Apoc.*, 12, 1 ss.). Así también, entre las frases del Nuevo Testamento, consideraron con particular interés las palabras: «Dios te salve, llena de gracia; el Señor es contigo, bendita Tú entre las mujeres» (*Lc.*, 1, 28), pues veían en el misterio de la Asunción *un complemento de la plenitud de gracia* concedida a la B. Virgen, *y una bendición singular*, en oposición a la maldición de Eva».

Expliquemos algo estos dos lugares bíblicos, comenzando por el primero: la «Mujer» del Apocalipsis (c. 12) [15].

De lo que llevamos dicho se deduce que hay que rechazar el que la Asunción se contenga *de una manera clara*, explícita, en la S. Escritura. En efecto, en ninguna parte de la S. Escritura, lo mismo del Antiguo que del Nuevo Testamento, se nos dice de *una manera clara*, explícita, que la Virgen SS. haya dejado esta tierra para dirigirse al cielo. Esto se debe verosímilmente al hecho de que todos los libros del Nuevo Testamento, a excepción del Evangelio y del Apocalipsis de S. Juan, han sido escritos, probablemente, antes de acabar la vida terrena de María SS. Es también probable que todos los otros Apóstoles, a excepción de S. Juan, que vivió hasta los primeros años del imperio de Trajano (98-117), acabasen su vida antes que la Virgen. Se admite, sin embargo, comúnmente, que S. Juan se trasladó a Asia, después de la guerra judaica y de la destrucción de Jerusalén (66-70). El motivo de esta larga permanencia en Jerusalén es, con bastante verosimilitur, la asistencia filial que tuvo que prestar a Aquélla que Jesús le había confiado. Sólo S. Juan, por consiguiente, entre todos los Apóstoles, podía conocer el final de la vida de María, o sea, su gloriosa Asunción. Podemos, pues, preguntar si en los escritos del Apóstol y Evangelista no hay al menos alguna transparente *alusión* a la Asunción. Nos parece que esta alusión puede encontrarse en el capítulo 12 del Apocalipsis.

---

(15) La monografía más completa sobre este tema es la del P. I. B. Bonnefoy, O. F. M., *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (París, 1949). Cfr. también Poirier L., O. F. M., *Le chapitre XII de l'Apocalypse fait-il allusion à l'Assomption?* En el vol. *Vers le dogme de l'Assomption* (Montreal, 1948), p. 93-102.

En todo este capítulo, S. Juan, haciéndose eco del Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15), describe la guerra del infierno contra Cristo y contra la Iglesia de Dios, es decir, contra el Cristo total, cabeza y miembros. Y presenta esta guerra bajo el símbolo del dragón infernal (identificado con la «serpiente antigua»), que se levanta contra una mujer misteriosa (María SS., la «Mujer» del Protoevangelio) y su descendencia, o sea, el Cristo total, tanto el físico como el místico.

Esta guerra entre el dragón o serpiente infernal y la mujer, con su descendencia física (Cristo físico) y mística (los miembros de la Iglesia, de la cual Cristo es la Cabeza), se desarrolla en tres fases: 1) *en la primera fase* (vv. 4-5) el dragón intenta devorar al Hijo de la «Mujer» apenas nacido, pero este Hijo «fué arrebatado y llevado... a Dios y a su trono; 2) *en la segunda fase* (vv. 6-14-15), el dragón, burlado por Dios, revuelve su ira contra la «Mujer», la cual, misteriosamente socorrida por Dios, «vuela al desierto, a su lugar», «a la soledad donde tenía un lugar preparado por Dios» (v. 6), y así huye también Ella de la persecución del dragón; 3) *en la tercera fase* (v. 17), el dragón, viendo frustrada su ira contra la «Mujer», «trató de hacer guerra con los que quedaban de su descendencia», es decir, con aquellos «que guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesucristo».

¿Quién es la «Mujer» misteriosa de la que se habla en este guerra? Evidentemente es María SS. —la «Mujer» que predijo el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15)— y no la Iglesia [16]. Efectivamente: 1) a esa «Mujer» misteriosa se la llama Madre del que rige las naciones «con cetro de hierro» (*Ps.* 2), el Mesías, el Cristo, y la Iglesia —evidentemente— no puede llamarse en manera alguna Madre de Cristo (del Cristo físico) [17]; 2) a la «Mujer» se la determina clarísimamente «por lo que queda de su descendencia», que debe combatir con el demonio, o sea, que se la contrapone a la Iglesia militante, y, por esto, es evidente

---

(16) Cfr. Bonnefoy I. F., O. F. M., *Les interprétations ecclesiologiques du ch. XII de l'Apoc.*, en "Marianum", 9 [1947], p. 208-222. En este sólido artículo el autor descarta lógicamente, una detrás de otra, todas las interpretaciones eclesiológicas.

(17) El P. Poirier (l. c., p. 98 s.) se engaña cuando cree destruir la fuerza del argumento —que es fundamental— tomada del testimonio del salmo 2, observando que semejante testimonio se encuentra también en otros pasajes del mismo Apocalipsis (2, 26-27), donde al vencedor de Tiatira se le promete un poder sobre las naciones, para apacentarlas con cetro de hierro, "como Yo —dice Jesús— he recibido el poder de mi Padre". Pero es muy fácil observar que quien ha recibido un poder *semejante* al de Cristo no por eso se identifica con Cristo. Para el P. Poirier, la "Mujer" del Apocalipsis tiene que ser la Iglesia Apostólica judío-cristiana, y el "varón" serían sus primeros mártires. ¿Quién autoriza a tomar en sentido "colectivo" el término singular de "varón"? Esta autorización la encuentra el P. Poirier nada menos que en Isaías (66, 7). Pero hay que notar que mientras en Isaías el sentido "colectivo" del término singular "varón" es evidentísimo, pues él mismo lo identifica explícitamente con una "multitud", el sentido "colectivo", en el Apocalipsis es totalmente arbitrario, sin ningún fundamento en el contexto. No se puede negar, por último, el evidente paralelismo entre el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15) y el Apocalipsis (c. 12).

que no puede en manera alguna identificarse con ella; 3) la «Mujer», por último, huye y permanece alejada del «Dragón»: lo cual no se puede decir en manera alguna de la Iglesia militante, a la que constantemente está combatiendo la serpiente infernal. La «Mujer», por consiguiente, no es otra que María SS. Con razón, pues, muchos Padres y no pocos exegetas, especialmente modernos, han visto en esa «Mujer» perseguida por el «Dragón» a la Virgen SS. Así lo sostuvo, en el s. V, Ticonio donatista [18] y, después de él, Andrés, Obispo de Cesarea (c. a., 515); Ecumenio Triccense (c. a., 601), Aretas de Cesarea (c. a., 914). Entre los modernos, son dignos de mención Gustavo Bickel, Sanzio Sanzi, Perella, Di Fonzo, etc. Entre los protestantes siguen esta interpretación Enrique Bullinger (1557), David Parens (1618), Tinio (1839), etc. (Cfr. nuestra *Mariología*, t. II, p. 217, ed. 2). No pocos han visto en la «Mujer» misteriosa del Apocalipsis a la Iglesia y a María SS. Entre éstos son dignos de especial mención Clemente de Alejandría (c. 150-215), el autor de la obra «De symbolo ad cathecumenos», atribuído a S. Agustín, el pseudo-Ambrosio, Casiodoro, Alcuino, Ambrosio Autperto, Aimón d'Alberstadt, Ruperto de Deutz, S. Bernardo, S. Buenaventura, Nicolás Lirano, Pedro de Oliva, S. Bernardino de Sena, Estio, S. Lorenzo de Brindis, Ribera, Viegas, Calmet, Alcázar, Tirino, Vouters, Drack, Crampon, Newman, De la Broise, Schaffer, Lesetre, Blanc, Fonk, Vigouroux, Bacuez, Filion, Sales, Lampen, Repetti, etc. [19].

Esto supuesto, en aquella huída misteriosa de la «Mujer», o sea, de la Madre de Cristo, a la soledad, «al lugar preparado por Dios», donde queda completamente protegida de la persecución del «Dragón», se tiene una alusión bastante transparente a la gloriosa Asunción de la Madre de Dios [20]. Que esta

---

(18) Conocemos el testimonio de Ticonio indirectamente, a través de Casiodoro, en sua *Complexiones in Apocalysim*, PL., 70, 1411 B. Escribe: "De matre vero atque Domino Iesu Christo, et de diaboli adversitate pauca perstringit, futuris praeterita iungens: dicens, Deum ascendisse ad coelos, matrem vero ipsius aliquanto tempore in secretioribus locis esse servandam, ut eam illic pascat annis tribus et semis: quod in magnum sacramentum, sicut Tychonius refert, constat edictum."

(19) *Ibid.* Las interpretaciones Mariológica y Eclesiológica, más que excluirse se completan y se refuerzan admirablemente. Ya S. Agustín comparaba a María y a la Iglesia: tanto una como otra son "virgen y madre": *Virgo est et parit (Ecclesia)*; *Mariam imitatur quae Deus peperit* (Serm. 1, Coll. Guelf., PL., 18, p. 447 s.). Esto supuesto, la Iglesia es una persona moral. ¿No es, pues, lógico que se la represente y como que se la encarne en una persona histórica, semejante a Ella —en cuanto Virgen y Madre— en María? Así, pues, a María, antes aún que a la Iglesia —aunque sin excluirla— se atribuye el texto del c. 12 del Apocalipsis. El P. Allo, O. P., en su docto comentario al Apocalipsis, no ha dudado en admitir que "la madre alegórica del Mesías, la comunidad, es la que está representada bajo los rasgos que convienen, en primer lugar, a su Madre real", a María. *(Saint Jean, l'Apocalipse* ["Études Bibliques"]; París, 1933; p. 194.)

(20) Tanto más que en el versículo inmediatamente anterior —con el cual hay que unir el siguiente— se habla del Arca del Testamento, pasando así del símbolo a la realidad. "Y se abrió el templo de Dios, que está en el cielo, y fué vista el arca de la

Asunción haya sido no sólo del alma, sino también del cuerpo, está discretamente anunciado en el hecho de que la «Mujer» misteriosa se presenta, en el cielo, como una persona humana, con alma y cuerpo (se nombra, efectivamente, la cabeza, los pies), como Reina de cielos y tierra, en el pleno fulgor de su gloria [21], según enseñó expresamente S. Pío X en la Encíclica *Ad diem illum:* «Vió, pues, Juan a la SS. Madre de Dios admitida ya a la fruición de la eterna bienaventuranza».

Se objeta contra esta afirmación: «No sabemos si la visión se contempla en el cielo empíreo (el de los bienaventurados) o solamente en el cielo sideral (el firmamento accesible a la mirada), tanto más que al «Dragón» se le ve en el cielo y desde allí se precipita sobre la tierra; y, sobre todo, no sabemos si a la «Mujer», aparece con su cuerpo glorificado, o si la representación es puramente simbólica, como la de los Ángeles, que se presentan siempre al vidente bajo la apariencia humana» («Biblica», 28 [1947], 338) [22].

Estas dos razones no parece que sean sólidas. En efecto: Que el *cielo,* en que S. Juan contempló a la «Mujer», sea el *cielo empíreo* (de los bienavenurados), y no el *sideral,* parece claro, ya que S. Juan, en el versículo inmediatamente anterior (c. 11, v. 19), vió abrirse «el templo de Dios en el cielo: y se vió al arca del Testamento en el templo de Él»: lo cual únicamente puede entenderse del cielo de los bienaventurados, pues significa la sede propia de Dios. Ciertamente que en el v. 3, donde aparece también el «Dragón», se trata del cielo *sideral,* pues se habla de otra aparición, o sea, de aquella «Mujer», que es Madre, no sólo de Cristo, sino también de sus miembros, en cuyo parto «grita y sufre, siguiendo la muy razonada interpretación dada por S. Pío X en la Encí-

---

alianza en el templo." *(Apoc.,* 11, 19.) "Esta Arca —dice el Pseudo-Ildefonso— no es la que construyó Moisés, sino la B. Virgen María, que ha sido transportada al cielo, y de quien S. Juan Evangelista nos habla con veneración, quizá reconociéndola, puesto que la vió en el cielo." *(Serm. I de Assumpt.,* PL., 96, p. 250.) Guillermo de Auvergne († 1249), en el *Serm. I de Assumpt.* (apnd. *Jugie,* o. c., p. 381); Suárez (in *III P.* q. 37, l. 4, sect. 2, Op. 17 [Lugduni, 1614]. p. 199); Scheeben *(Handbuch der kathol. Dogmatik,* III [1882], p. 582 s.), etc., comparan el Salmo 131, 8 (donde se dice *Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae)* con Apoc., 11, 19. Nótese que la Virgen es Arca, metafóricamente, más cuanto al alma que cuanto al cuerpo. S. Juan, la vió en cuerpo y alma en el cielo.

(21) Nótese la expresión: "una mujer vestida del sol". El salmista pudo decir do Dios: "se envuelve en luz, como en un manto" (Ps. 103, 2.) Está representada con aquel fulgor que brillará en los justos en su resurrección: "Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre." *(Mt.,* 13, 43.) Es el manto de Reina Universal, del dominio sobre el cielo, representado por el sol, y sobre la tierra, representada por las doce estrellas que simbolizan o a las doce tribus de Israel, o sea a toda la tierra, o a los doce Apóstoles, o sea a toda la Iglesia.

(22) Esto mismo ha objetado el P. Bea: "El "gran signo" se manifiesta en una visión y no puede decirse con seguridad qué es lo que responde en la realidad a la espléndida descripción de S. Juan; esta podría ser puramente simbólica, como simbólica es la de los ángeles que se presentan con formas humonas, y la del enemigo infernal que se presenta como dragón". ("Civiltà Cattolica", a. 1959, vol. 4, p. 549.)

clica *Ad diem illum*. Así, pues, mientras en el v. 1 se presenta a la Virgen SS. glorificada en el cielo, como Madre física del Cristo físico, en los versículos 2 y 3, por el contrario, se la presenta torturada por los dolores sobre la tierra, como Madre del Cristo místico, o sea, de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Así, pues, la «Mujer» misteriosa es considerada bajo un doble aspecto: como Madre del Cristo físico (y, entonces, aparece glorificada en el cielo) y como Madre del Cristo místico (y, entonces, aparece atormentada sobre la tierra). La causa de esta lucha terrena entre el «Dragón» y la «Mujer» con su descendencia, lo mismo física que mística, parece ser precisamente la lucha desarrollada en el cielo sideral (vv., 7-9), en la que Dios, al principio del mundo, como sostienen muchos teólogos [23], reveló [24] a los Ángeles *aún viadores* y propuso para su adoración el misterio del Verbo Encarnado y de su Madre. Como el «Dragón», «con la tercera parte de las estrellas» (o sea, de los Ángeles) rechazó esta adoración, «aquel Dragón grande, la serpiente antigua, que se llama diablo... fué lanzada a la tierra y sus Ángeles juntamente con él. En esta derrota tiene su origen la ira del diablo y de todos sus seguidores sobre la tierra, contra la «Mujer» y su descendencia, o sea, primero contra Cristo, y después, contra los cristianos, sus miembros místicos. Ninguna maravilla, por tanto, si el «Dragón», como la «Mujer», aparece en el cielo; por el contexto mismo se deduce que la palabra cielo debe tomarse en un sentido totalmente diverso en el primer versículo (como en el último del capítulo precedente) y en el tercero.

Respecto a la objeción contra la representación *corporal* de la «Mujer», por el hecho de que S. Juan representa también a los Ángelec bajo *forma humana*, hay que reconocer que *no existe paridad*. En efecto, lo que se dice de los Ángeles, *necesariamente* debe entenderse en sentido metafórico, dado que los Ángeles son puros espíritus, sin cuerpo; por el contrario, lo que se dice de la «Mujer», o sea, de la Madre del Cristo total (lo mismo del físico que del místico) por lo menos no debe entenderse *necesariamente* en un sentido metafórico, y, por tanto, puede muy bien entenderse en sentido propio como glorificación de la persona total de María.

La interpretación *asuncionista* de este capítulo 12 del Apocalipsis no es nueva, sino muy antigua. Ya en el s. IV, S. Epifanio la tenía por muy probable: «Parece que se verificó en María aquello que dice el Apocalipsis de S. Juan: "Se levantó el "Dragón" contra la "Mujer" que estaba para dar a luz y se la dieron alas de águila y fué transportada al desierto para que el "Dragón" no

(23) Cfr. Risi F. M., *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo* (Roma, 1898), t. 4, p. 117, 141-144.

(24) Nótese el paralelismo entre el *Signum magnum (Apoc.*, 12, 1) y el *Sacramentum magnum quod apparuit Angelis.* (1 *Tim.*, 3, 16.) "¿Cuándo "apareció a los ángeles"...? Es bastante verosímil que esto sucediese antes del comienzo del mundo, cuando se les sometió a una prueba.

la tocase» (*Haer.*, 78, 11; PG., 42, 715 ss.). En este caso —según la hipótesis de S. Epifanio— la Virgen SS. hubiese sido transportada directamente al cielo sin pasar por la muerte. Aunque esta hipótesis le parece probable, y se inclina hacia ella, sin embargo, el Santo no se atreve a pronunciarse ni por ésta ni por otras hipótesis, y prefiere quedar indeciso. La interpretación *eclesiológica* fué la razón que impidió a los otros Santos Padres ver en este texto una alusión a la plena glorificación de María SS. Sin embargo, esta interpretación la abrazaron Sto. Tomás de Villanueva, Cornelio a Lapide, Remigio Buselli, Luis Vaccari, Lorenzo Janssens, Pablo Renaudin, Guido Mattiusi, Lana, Widerker, Crosta, y especialmente Jugie [25]. No se puede, pues, negar a este argumento una cierta solidez. El P. Bea concede únicamente, por algunas dificultades que ya hemos señalado y que nos parecen inconsistentes, «que el magnífico texto que se ha tomado para *el introito* de la nueva misa de la Asunción [26], *no nos da la certeza* de que el Vidente hable de María glorificada en el cielo, en cuerpo y alma» (l. c., p. 550). Nos concede, por lo menos, una sólida probabilidad.

La salutación del Ángel a María SS.

También en las palabras de salutación que el Ángel dirigió a la Virgen SS. se puede encontrar un fundamento para la Asunción: «Dios te salve, llena de gracia; el Señor es contigo, bendita Tú entre las mujeres» (*Lc.*, 1, 28). Sabemos que la gracia es proporcionada a la gloria. A la plenitud de gracia no puede dejar de corresponder una plenitud de gloria. Pero para tener la plenitud de la gloria, además de la glorificación del alma se requiere también la del cuerpo. Las almas de los bienaventurados que esperan en el cielo la redención, o sea, la glorificación del cuerpo, no tienen aún la plenitud de la gloria [27]. La

(25) Roschini, G., *Mariología*, vol. III, p. 296, ed. 2. El mismo Coppens ha admitido que "la connotation de Marie ne manque pas de tout fondament, et dans ces conditions nous aurions dans Apocalypse, 12, 1-2, le premier vestige d'une foi très ancienne, primitive, en la glorification céleste de la Mère du Messie." (*La définibilité de l'Assomption*, en "Ephem. Theol. Lov.", 23 [1947], 17-19).

(26) La Liturgia ha tomado este texto del Apocalipsis también para otros lugares. 1) En el Responsorio VI de Maitines y en el capítulo de Nona en la fiesta de la Inmaculada. 2) En la segunda Antífona de Laudes y en la Epístola de la Misa para la fiesta de Nuestra Señora de Lourdes. 3) En el Oficio de la Medalla Milagrosa, refiriéndose al modelo de ésta que mostró en una visión la Virgen a Santa Catalina Labouré, y donde, alrededor de la letra M, con una cruz arriba y los Sagrados Corazones abajo, hay *una corona de doce estrellas*.

(27) Con razón canta el Dante:

> "Quando la carne gloriosa e santa
> fia rivestita la nostra persona
> piu lieta fia per esser tutta quanta."
>
> (*Par.*, 14, 43-45.)

persona se compone no sólo del alma, sino también del cuerpo. Si falta la glorificación del cuerpo, ésta no puede llamarse *plena*, pues no está glorificada *toda* la persona: cosa que no se puede decir de María SS., «llena de gracia», y, por tanto, «llena de gloria». Tanto más que la vida de la gloria está íntima e indisolublemente ligada con la vída de la gracia, ya que la vida de la gloria no es otra cosa que la *perfecta* vida de la gracia, o sea, la perfecta —aunque limitada— participación creada de la naturaleza increada, divina. En virtud de la gracia, el hombre *conoce y ama a Dios* como es en Sí mismo, imperfectamente (mediante la luz de la fe), en esta vida, y, después, perfectamente, mediante el *lumen gloriae*, en la otra. Entre la vida de la gracia y la vida de la gloria —como enseña León XIII [38]— hay únicamente diversidad de condición y de estado. Hay, pues, la misma diferencia que hay entre el niño y el hombre perfecto, según la expresión de S. Pablo. Esto supuesto, la «plenitud de gracia», con que estuvo adornada la Virgen SS. desde el primer instante de su existencia, no podía menos de exigir, en el último, la «plenitud de gloria». Como en el niño está implícito el hombre adulto, así en la «plenitud de gracia» está implícita la «plenitud de gloria». En una palabra —como se expresa la *Munificentissimus Deus*—: la Asunción, o sea, la plenitud de la gloria de María SS., es *un complemento de la plenitud de la gracia*.

También el otro inciso de la salutación angélica: «Bendita Tú entre las mujeres», ofrece una sólida base para la Asunción corporal. Según la interpretación tradicional, con estas palabras se excluye de María *cualquier maldición* (sin restricción alguna) que Dios hubiese pronunciado, como consecuencia del pecado, contra la *Mujer*, considerada bien sea en su aspecto de mujer («darás a luz con dolor», etc.), bien sea en su aspecto de miembro de la familia humana pecadora («eres polvo y en polvo te convertirás»). Ahora bien, la preservación de la Virgen de la maldición por la que nos hemos de convertir en polvo, y su participación en *la bendición* de su Hijo, es parte —como la preservación del dolor en el parto— de la preservación de la maldición sin restricción alguna. De donde se sigue que la preservación de María SS. de esta maldición, o sea, en términos equivalentes, la Asunción en cuerpo y alma al cielo, se contiene, como la parte en el todo, y, por tanto, de una manera formal implícita, en la inmunidad de la maldición, tomada sin restricción alguna.

Tratándose, por consiguiente, de un formal implícito (y no de un virtual implícito), se trata evidentemente, de un *verdadero* argumento escriturístico, tomado del doble inciso de la salutación angélica. Sin embargo, hay que admitir que este argumento en favor de la Asunción —como, por lo demás, el mismo en favor de la Inmaculada Concepción— no es *meramente* escriturístico,

(28) "Haec autem unica coniunctio, quae suo nomine inhabitatio dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepat qua coelites Deus beando complectitur." (Alloc., ed. Desclée, t. VII, p. 28.)

sino escriturístico-tradicional (*vere* sed non *mere* escriturístico, o sea, escriturístico-tradicional). En efecto, sólo a la luz de la interpretación tradicional [29] (aprobada, al menos, de una manera implícita en las dos Bulas, *Ineffabilis* y *Munificentissimus*), la «plenitud de gracia» y la «bendición» opuesta a la «*maldición*» se nos muestran sin *restricción* alguna, como un todo en el cual está incluída (de una manera formal implícita) la parte. Creemos, por tanto, que exageran los que quieren ver en los dos incisos de la salutación angélica un argumento *puramente escriturístico*, y los que no quieren ver en él ningún argumento escriturístico. La verdad también aquí parece que está en el centro: se trata de un argumento *auténticamente* escriturístico, pero no *meramente* escriturístico.

Otro modo de argumentar sobre la plenitud de la gracia es éste: en la Virgen SS., desde el primer instante de su existencia, hubo una verdadera «plenitud de gracia»; esto supuesto, la glorificación del cuerpo (además de la glorificación del alma) es una de tantas gracias que constituyen la tal plenitud. La glorificación del cuerpo es como una parte de esa plenitud, y está, por tanto, formalmente implícita en ella. Así razona, por ejemplo, el P. Terrien (*La Mére de Dieu*, t. II, l. VIII, 2). Como en el texto evangélico está formalmente implícita la gracia o privilegio de la Inmaculada Concepción, así está formalmente implícita la gracia o privilegio de la Asunción. El que una verdad se contenga implícitamente en otra, no es por su naturaleza, algo claro, y, por consiguiente, se puede dar muy bien el caso —y se da de hecho— de que durante algún tiempo determinado no sea percibida. En esto precisamente consiste el llamado proceso dogmático: en percibir lo implícito en lo explícito, sea implícito formal, sea implícito virtual (la conclusión teológica).

Otros argumentos, tomados de textos escriturísticos, no tienen valor alguno escriturístico, y prueban únicamente como testimonios de la Tradición. En este sentido se citan en la Constitución *Munificentissimus Deus*, la cual dice: «Frecuentemente se hallan teólogos y oradores sagrados que, siguiendo a los Santos Padres (Cfr. S. JUAN DAMASCENO, *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, Homil. II, 11; *Encomium in Dormitionem*, San Modesto Hierosol. attributum), para ilustrar su fe en la Asunción, se sirven, con una cierta libertad, de hechos y de dichos de la S. Escritura. Así, para citar solamente algunos testigos, entre los más corrientes, hay algunos que traen las palabras del Salmista: «Ven, oh Señor, a tu descanso, Tú y el Arca de tu santificación» (*Ps.*, 131, 8), y ven, en el *Arca de la Alianza*, construída de madera

(29) Han interpretado en sentido asuncionista los dos incisos de la salutación del Ángel, los siguientes Doctores Escolásticos: S. Amadeo de Lausana, Alejandro III, Gualterio de S. Víctor, Guarnerio de Rochefort, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, Pedro Comestor, S. Antonio de Padua, Mateo de Aquasparta, Hubertino de Casale, S. Bernardino de Sena, Pedro Jeremías, etc. Sus testimonios pueden hallarse en las obras de Jugie y Balic'.

incorruptible y puesta en el templo del Señor, como una imagen del cuerpo purísimo de María Virgen, preservado de toda corrupción del sepulcro y elevado a la gloria en el cielo. Con el mismo fin describen a la Reina que entra triunfante en el palacio celestial y se sienta a la diestra del divino Redentor (*Ps.*, 44, 10, 14-16), y a la Esposa de los Cantares, «que sube por el desierto como una columna de humo sahumado de mirra e incienso» para ser coronada (*Cant.*, 3, 6; Cfr., 4; 8; 6, 9). Proponen a una y a otra como figuras de aquella y Esposa celestial que, junto al divino Esposo, es levantada al palacio de los cielos».

ART. 3.—TRADICIÓN ASUNCIONISTA

En la tradición asuncionista se pueden distinguir cuatro estadios: 1) del siglo I al siglo IV; 2) del IV al X; 3) del X al XIII; 4) del XIII hasta nuestros días.

1. EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS.

Preguntamos si en este primer período se puede hablar de una tradición *implícita*.

La existencia de una tradición *explícita* sobre la Asunción, que se remonte a los Apóstoles no la podemos afirmar con certeza, dados los elementos de que disponemos en la actualidad. Tenemos únicamente *indicios o rasgos*, y ninguna otra cosa, que nos permita concluir, con una *sólida probabilidad*, la existencia de una revelación o tradición explícita sobre el tránsito de María SS. en cuerpo y alma de la tierra a la gloria del cielo [30].

Pero, aun concediendo que no esté suficientemente probada la tradición *explícita* acerca de la Asunción corporal de María SS., queda siempre en pie una tradición *implícita*, contenida en algunos principios generales, enunciados por los Padres de los tres primeros siglos. Los principios explícitos de los SS. Padres en los cuales se halla implícita la Asunción corporal, son, principalmente, éstos: el principio de recapitulación, de maternidad llena de misterio y de admirable virginidad.

El principio de recapitulación, o sea, el paralelismo Eva-María, unido al paralelismo Adán-Cristo, lo enunciaron ya en el s. II Justino y S. Ireneo; en el

(30) Por esto nos parece que exageran lo mismo los que admiten *con certeza* la existencia de esta tradición explícita que los que la rechazan *con certeza*. También aquí —como en tantas otras cosas— quizá esté la verdad en el medio.

siglo III, Tertuliano, Orígenes y S. Grogorio Taumaturgo. De este principio se deduce que María, antítesis de Eva, la reparadora de la ruina de Eva, no podía estar sujeta a esta ruina (el pecado y la pena del pecado, la muerte), de la cual debía libertarnos con Cristo, el nuevo Adán. Por consiguiente, no podía estar sujeta a la muerte y, mucho menos, a su dominio. Es ésta una idea fundamental para la Asunción [31].

El principio de maternidad llena de misterio, y *el de una virginidad admirable,* lo enunciaron, en el s. II, S. Ignacio, S. Justino, S. Ireneo, y, en el s. III, Tertuliano, Orígenes, S. Hipólito y S. Gregorio Taumaturgo. Según este principio, el cuerpo de María, consagrado con altísimos misterios, no podía ser presa de la muerte. La preservación de la corrupción del parto reclamaba la preservación de la corrupción de la tumba.

2. Del siglo IV al siglo XIII.

Las afirmaciones, más o menos explícitas, comienzan en el s. IV, y van creciendo más y más en los siglos siguientes.

San Epifanio —según el célebre patrólogo Cayré— «debe ser considerado como el primer teólogo de la Asunción; no porque la haya expuesto en términos propios, sino porque tuvo la intuición del misterio y no quedó deslumbrado con él. Dudaba en expresar aquello que sentía, adivinaba, comprendía, pero en esta misma duda veía algo que los demás no habían percibido con la misma nitidez, algo que no era una creación de su espíritu, sino el resultado de su investigación, de sus meditaciones sobre la Escritura» (l. c., p. 144). Él —como señalaremos más adelante—, entre las hipótesis sobre el fin de la vida terrena de María SS., sostiene, como más probable y se inclina a ella —aunque no se sienta dispuesto aún a abrazarla sin más—, la de una traslación inmediata de esta tierra al cielo, sin pasar por la muerte ni la resurrección; y de este

(31) El testimonio de S. Ireneo, que enriquece el de S. Justino —según el P. Cayré—, "llega al corazón de la doctrina mariana". En el paralelismo Adán-Cristo (nuevo Adán) y Eva-María (nueva Eva), se pueden distinguir dos aspectos: el *estado de inocencia* de Adán y Eva, reproducido perfectamente en Cristo y en María (nuevo Adán y nueva Eva) y *la redención* del género humano de la ruina que ocasionaron Adán y Eva por medio de Cristo y de María (del nuevo) Adán y la nueva Eva). Estos dos aspectos del conocido paralelismo exigen por sí mismos la Asunción, o sea la glorificación del alma y del cuerpo. La *perfecta inocencia,* al eximirle de la culpa, la tuvo que eximir también de la pena de ésta (el dominio de la muerte). La redención de las consecuencias de la culpa (entre las que se halla la muerte), exige por sí misma la inmunidad de la misma. S. Ireneo, y menos aún S. Justino, no han llegado a deducir de su principio esta conclusión de la glorificación corporal de la Virgen SS. Esto, sin embargo, no quita que esta conclusión descienda lógicamente de su principio. (Cfr. *L'Assomption aux premières siècles,* en "Vers le dogme de l'Assomption" [Montreal, 1948], p. 189.)

traslado inmediato ve un posible y probable apoyo en la misteriosa «Mujer» del Apocalipsis (c. 12). Lo mismo —como después diremos— sostiene Timoteo de Jerusalén.

En el SIGLO V comenzó a celebrarse en Oriente, al menos en Siria, la fiesta litúrgica de la *Dormitio*, cuyo objeto, además de la muerte y la resurrección, es también la Asunción corporal de María a la gloria del cielo. La encontramos en una narración siria apócrifa y fantástica publicada por Wrigth el año 1865 (*Contributions of the Apocryphal Literatur*, pp. 42-51, 55-65, 11-16) y que, por la documentación manuscrita, parece remontarse a mediados del s. V (Cfr. CAPELLE, B., *Le témoignage de la Liturgie*, en «Etudes Mariales», *Assomption de Marie*, a. 1949, p. 36). Lo mismo se puede deducir de la Homilía métrica de Santiago de Sarug (451-521), compuesta, evidentemente, para la fiesta de la Dormición, como se ve por las palabras *hac die*, repetidas unas once veces (Cfr. VEDJAN, P., *S. Martyrii, qui et Samdona, quae supersunt omnia, syriace. Accedunt homiliae Mar Iacobi in Iesum et Mariam, syriace*, Leipzig, 1902, 709-719).

En el SIGLO VI, en Oriente, tenemos el testimonio de TEODOSIO DE ALEJANDRÍA (567), testigo de la Iglesia Copta, según el cual la Virgen SS. debió de resucitar 206 días después de la muerte (Cfr. CHAIRE, M., *Le discours de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition*, en «Rev. de l'Orient Chrétien» [1933-1934], pp. 272-304). Esta doctrina se ha defendido siempre, hasta nuestros días, en la Iglesia Copta, como se deduce de sus sinaxarios. También en el Sinaxario Etíope, testigo elocuente de la fe de la Iglesia de Etiopía, se habla de la Asunción de la Virgen al cielo en cuerpo y alma (Cfr. *Le Synaxaire éthiopien, pubblié par Ignazio Guidi, III, Mois de Nahase et de Paguemén* (versión de S. Grebant, en «Patr. Or.», t. 9 [1913]; Lecture du 16e nahace [22 de agosto], pp. 335-339). En Occidente, en el mismo s. VI, nos encontramos con un testimonio de SAN GREGORIO DE TOURS, en el cual se habla de muerte, sepultura, resurrección y Asunción psico-somática al Paraiso (*De gloria beatorum martyrum*, c. V, PL., 71-708). Parece, sin embargo, una síntesis, aunque muy sobria y corregida, de varios apócrifos: lo cual disminuye mucho su valor. Ejerció, sin embargo, un notable influjo en el desarrollo de la sentencia de la Asunción corporal de María SS. (Cfr. *Vestiges grecques et latines d'un antique Transitus de la Vierge*, en «Anal. Bolland.», 1949-2148). Con mucha probabilidad, el poeta Venancio Fortunato († 600), su contemporáneo y amigo, cantó en sus poesías latinas la Asunción corporal de la Virgen, aunque no diga expresamente nada de la misma (Cfr. *Miscellanea*, l. 3, Carmen, 7, PL., 88, 281).

Sobre los seis primeros siglos ha publicado un interesante trabajo BURNS, I. E. (*Traces of faith in the Assumption among the eastern Father of the first*

six centuries, Roma, 1951). Señala en él cómo los Padres han atribuído a María SS. dignidades y privilegios superiores a cualquier personaje del Antiguo Testamento y al mismo Elías, considerado en el aspecto de su asunción al cielo.

En el SIGLO VII tenemos, en Oriente, los testimonios explícitos de S. MODESTO DE JERUSALÉN († 614) (Cfr. CARLI, L., *L'«Ecomium in Dormitionen SS. Deiparae» di S. Modesto di Gerusalemme*, en «Marianum», 2 [1940], 386-400). Pero algunos dudan de la autenticidad de esta Homilía, del célebre himno Acatisto (Cfr. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. I, París, 1876, p. 269), del pseudo-Atanasio (*Homilia in Annunciationem Deip.*, PG., 28, 937 A, B) y de Hipólito de Tebas (*Chronicon*. Cfr. DIEKAMP, F., *Hippolitos von Teben*, Münster in W., 1898, LXX-177). Es difícil determinar cuál haya sido el pensamiento exacto de Juan de Tesalónica († c. a. 649), pues los códices que refieren su discurso sobre la *Dormición* de la Virgen SS. (*Patr. Or.*, t. 19, pp. 344-438) están bastante discordes entre sí. En Occidente, en el s. VII, no encontramos testimonios sobre la Asunción. Tenemos, sin embargo, la introducción de la fiesta litúrgica en Roma, como aparece en el *Liber Pontificalis*. En la misa está la famosa Colecta «Veneranda...», introducida por Sergio I, en la cual se decía expresamente que la Virgen SS., «aunque haya padecido la muerte temporal, sin embargo, no puede ser apresada por los lazos de la muerte» (Cfr. la edición de LIETZMAN, pp. 21, 24, 88, 91). Se trata, evidentemente, de lazos de orden físico, y no de orden moral, y, por consiguiente, se trata de una evidente alusión a la resurrección gloriosa de María SS.

Del s. VIII al s. XIII, continúa en Oriente, cada vez más vigorosa y múltiple, la explícita afirmación de la Asunción corporal de María SS. al cielo. Baste citar a S. Andrés de Creta († 720) (*Oratio 2 in Dormitionem SS. Deip. Dominae nostrae*, PG., 97, 1082), S. Germán de Constantinopla († 732) (*In Dormitione B. Mariae*, PG., 98, 345 ss.), Epifanio Monje (*Vita. B. Virginis*, PG., 120, 216), S. Juan Damasceno († 760) (*Homil. I in Dormit. B. V. M.*, PG., 96, 716, 720), S. Cosme de Jerusalén (Cfr. CHRIST. M. PARANIKAS, *Antologia Graecarum carnimum Christianorum*, Lipsiae, 1871, pp. 180-183), un poema Anepígrafo (Cfr. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. I, París, 1876, pp. 526 ss.). Teodoro Abou-kurra († c. 820) (PG., 97, 1593 B, C), S. Teodoro Estudita († 826) (*Laudatio in Dormit. S. Domine Deip.*, PG., 99, 724), S. Teófanes Graptos († 883) (*Menei.*, p. 400), el Abad Teognoste († d. a. 871) (*Patr. Or.*, t. 16, p. 460), Jorge de Nicomedia († d. a. 880) (Cfr. COMBEFIS, *Novum auctarium*, t. 2, París, 1648, p. 891), S. Gregorio de Naregh, doctor de la Iglesia Armenia, traducido al italiano por los Padres de la Congr. Mechitarista, Venecia, 1904, p. 26); Juan Furnes (s. XII) (Cfr. GREG. PALAMAS, en el apéndice a las Homilías de Teófanes Carameo, Jerusalén, 1860, pp. 271-276), Mi-

guel Glickas (hacia el final del siglo XII) (Cfr. *Annalium*, p. III, PG., 158, 440), Nerses de Lampron (s. XII), armenio (Cfr. *Patr. Or.*, t. V, pp. 385-389). Según el P. Jugie (o. c., pp. 315-338), algunos escritores orientales de este período debieron enseñar una doble Asunción de María SS.: la del alma al cielo y la del cuerpo al paraíso terrenal. Estos escritores debieron de ser: León el Sabio († 912), Juan el Geómetra (s. X), Simeón Metafraste, Juan Mauropus († 1050) y Nicéforo Calixto. Pero el P. M. Gordillo (*L'Assunzione corporale della SS. Vergine Madre di Dio nei teologi bizantini* (ss. X-XV), en «Marianum», 9 [1947] 64-89), ha demostrado, a base de textos, cómo también ellos admitieron explícitamente la Asunción en alma y en cuerpo de María SS. a la gloria del cielo.

En Occidente, del s. VIII al XII, transcurre el período de la discusión. El campo se divide en dos partes: los *agnósticos*, capitaneados por el pseudo-Jerónimo, y los *favorecedores*, capitaneados por el pseudo-Agustín. Después de un período de indecisión, los seguidores del pseudo-Agustín acabaron por prevalecer, de manera que hacia el s. XIII la Asunción corporal de María SS. se hizo sentencia común. En el s. VIII nos encontramos con Adaman († 704) (*De locis Sanctis*, l. I, c. 12, CSEL 39, 240), con S. Beda el Venerable († 735) (*Liber de locis sanctis*, c. V, CSEL 39, 309), con Pablo Diácono († 795) (Cfr. *Florilegium Cassinense*, t. II, 1875, pp. 52-55) y con el autor del Sermón 208 sobre la Asunción (*Pseudo-Augustinus, in festo Assumptionis B. Mariae Sermo*; entre las obras de S. Agustín, apéndice, Serm. 208, PL., 39, 2130; probablemente es de Ambrosio Autperto), todos los cuales confiesan que ignoran el modo cómo dejó la Virgen SS. la tierra y el destino final de su cuerpo. Este agnosticismo se refleja en la Carta *Cogitis me*, del Pseudo-Jerónimo, a Paula y a Eustoquio, carta que se atribuye a Pascasio Radberto. Se niega a «definir incautamente lo que se puede ignorar sin peligro» (entre las obras de S. Jerónimo, PL., 30, 128 ss.). La atribución de este escrito al doctor Máximo ejerció un influjo extraordinario en sus contemporáneos y en los escritores posteriores [32]. Nombremos al Pseudo-Ildefonso, al Pseudo-Winfrido y Pablo Diácono; S. Wilibaldo, Aelfrico, Gotescalco de Limburgo, el Pseudo-Anselmo, el Pseudo-Alcuino, los Martirologios de Adón de Viena y de Usuardo, Adón de Vercelli, S. Odilón de Cluny, Guiberto de Nogent, Arnaldo de Bonavalle, Guerrico d'Igny, Juan Be-

(32) Gelboino de Troyes († 1150) dice, hablando del Pseudo-Jerónimo: "cuya elocuencia fluye como un río, el cual afirma que desconoce el "modo" de la Asunción y que, por lo tanto, el hombre permanece dudoso e incierto, sin que esto deba ser motivo de vergüenza, si queda en esta situación por nuestra pequeñez. (Cfr. MAROCCO, G., *La festa dell'Assunzione di Maria SS. nella Chiesa Latina* fino agli inizi del sec. XIII [Turín, 1950], p. 31.) Un anónimo de Bec, del siglo XIII, llega a decir del Pseudo-Jerónimo "quem *omnis Ecclesia magna cum devotione* recipit" (l. c., p. 55).

leth, Elredo de Rieval, Petro de Celles, Alan de Insulis, Bernardo de Compostela [33].

Hacia el s. IX surge, como una fuerte reacción contra el Pseudo-Jerónimo, el Pseudo-Agustín, con su *De Assumptione B. M. Virginis* [34]. A pesar de todas las investigaciones que se han hecho recientemente, ignoramos aún el verdadero autor. Prevalece hoy la atribución a Alcuino. Sin embargo, este falso Agustín, se muestra como el más vigoroso teólogo de la Asunción. «Cristo —dice entre otras cosas—, poder y sabiduría de Dios, al cual pertenecen todas las cosas del Padre, quiere todo lo que es justo y digno. Por consiguiente, parece justo que María goce de una alegría inenarrable, en cuerpo y alma, en su Hijo, con su Hijo, por medio de su Hijo; y que no haya debido sufrir la corrupción, Ella que no sufrió corrupción alguna al dar a luz a un tan gran Hijo: que permanezca siempre incorrupta Aquélla en la cual se infundió una tan gran gracia; que esté integralmente viva Aquella que engendró a la vida íntegra y perfecta; que esté con Aquel que llevó en su seno; que esté con Él la que lo dió a luz, le calentó y le alimentó, María, Madre de Dios, alimentadora de Dios, servidora de Dios, seguidora de Dios, de la cual, como ya he dicho, no me atrevo a pensar de otra manera, no me atrevo a hablar de otra manera» (l. c., p. 1148). El influjo del Pseudo-Agustín no fué inferior al del Pseudo-Jerónimo: los dos gigantes del pensamiento, puestos dolosamente en lucha, no podían dejar de tener, cada uno, una larga estela de seguidores, de manera que en un primer tiempo estuvieron nivelados; pero, después, en un segundo estadio, el Pseudo-Agustín consiguió suplantar al Pseudo-Jerónimo. Le siguieron Abón de S. Germán, S. Fulberto de Chartres, Erberto de Losinga, Honorio de Autún, Gerhoh de Reicherberg, Ricardo de S. Víctor, Nicolás de Claraval, Godofredo de Viterno, Godofredo de S. Víctor, Hogerio de Locedio, Adán de Escoria, Pedro Comestor, Pedro Abelardo, Gualterio de S. Víctor, S. Amadeo de Lausana, Felipe de Harveng, Guarniero de Rochefort, Pedro de Blois, S. Martín el Legionario, Absalón de Sprinckirsbach, Pedro de Poitiers, Ricardo de Cremona, Ugucción, Helinando de Mont-Froid, Cesáreo de Heisterbach y algunos anónimos [35]. Mu-

(33) Los textos se pueden leer en Balic' (o. c., I, I, p. 175-194), en Barré, H., *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, en "Études Mariales", a. 1949, p. 62-123, y en Marocco G., S. D. B., o. c.

(34) PL., 40, 1143. Cfr. Quadrio G., S. D. B., *Il Trattato "De Assumptione B. M. V, dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionista Latina*. Roma, 1951. ("Analecta Gregoriana", vol. LII, Sect. B., n. 21.)

(35) Los textos pueden verse en Jugie, Balic' y Marocco. Cfr. también Riudor I, S. I., *La Asunción corporal de María a los cielos en los escritores de la primera mitad del siglo XII*, en "Est. Ecl.", 25 [1951], p. 343-360.

Según Riudor, también afirman *explícitamente* la Asunción corporal Bruno de Asti y Hugo de S. Víctor. S. Bernardo y Gofredo d'Admont, aunque hablan de una manera genérica, han de interpretarse en un sentido favorable a la Asunción corporal. Eadmero y Herveo de Bourg-Dieu son *probablemente* favorables. Según Riudor, de los dieciséis

chos otros hablan de un modo más o menos vago e incierto, de manera que no pueden colocarse ni entre los seguidores del Pseudo-Jerónimo ni entre los del Pseudo-Agustín [36].

3. Del siglo XIII al siglo XVI.

En la Iglesia Oriental continúa la unanimidad sobre la Asunción. En la Occidental, en este gran período, comienza la áurea edad de la Escolástica, por obra principalmente de las nuevas órdenes religiosas. En el s. XIII, particularmente hacia su final, los seguidores del Pseudo-Agustín aumentaron de tal forma, que la sentencia favorable a la Asunción corporal se hizo «común». El tema de la Asunción, más que en los Comentarios a los libros de las Sentencias o en las Disputas, se trataba, con un método científico, en los sermones que predicaban, el 15 de agosto, los Maestros Escolásticos. Los argumentos que aducían en favor de la Asunción corporal son los mismos que se irán repitiendo después con diversos matices, en los siglos siguientes [37]. El P. Balic' distribuye a los autores asuncionistas de este período en dos grupos: los que hablan de la Asunción de una manera incierta e indeterminada, pero sin expresar propias y auténticas dudas al proponerlo; y los que hablan de una manera clara. Veintiséis pertenecen al primer grupo, ciento catorce al segundo, entre los que merecen mención particular S. Antonio de Padua, Alejandro de Halés, S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, S. Bernardino de Sena, S. Vicente Ferrer, S. Antonino de Florencia, el Card. Cayetano, etc. (Cfr. Balic', o. c., pp. 222-387). Desde finales del s. XIV se empieza a determinar además la censura teológica que hay que dar a la verdad de la Asunción (Cfr. Balic', o. c., pp. 366 ss.). Juan de Ienstein († 1400), Arzobispo de Praga, afirmaba que quien negaba pertinazmente la Asunción corporal era, según algunos, un «contumelioso», y, si no se arrepentía, «un infame» [38]. Su contemporáneo, el insigne canonista Baldo de los Ubaldos († 1400), afirmaba que estaba próximo a la herejía (*proximum haeresi*), quien osase negar esta verdad (*In*

escritores eclesiásticos de este período, diez son favorables a la Asunción por lo tanto, corporal, tres dudosos o con vagas expresiones, ninguno contrario. Se puede hablar, de unanimidad moral, en la primera mitad del siglo XII.

(36) Son: el Pseudo-Beda, Rabano Mauro, León IV, Hincmaro de Reims, S. Pedro Damián, S. Anselmo, Eadmero, Rodolfo el Ardiente, Bruno de Asti, S. Bernardo, Ecberto de Schonau, Serlo Abad, Alejandro III, Adán de Perseigne, Aimon de Albertstadt, Valafrido Estrabón, Raterio de Verona, Gofredo de Vendôme, Ruperto de Deutz, Arnolfo de Lisieux, Adán de S. Víctor, Gofredo d'Admont, Adán Escoto, Enrique de Castro Marsiaco, Inocencio III y otros. (Cfr. Balic', I, p. 194-203.)

(37) Lo demuestra el P. Celestino Piana, O. F. M., en su obra *Assumptio B. V. M. apud scriptores saeculi XIII*. En Coll. *Bibliotheca Mariana Medii aevi*. Textus et Disquisitiones. Fasc. IV. Sibenici. Romae, 1942.

(38) "Certe, si dissertus, si doctus dicitur haec affirmans pertinaciter, a nonnullis contumeliosus indicabitur et exinde, nisi resipiscat, infamiam se incursurum pertimescat." (*De Assumptione S. Mariae virginis*, serm. 3, cod. vat. lat. 1122, fol. 251, r.-v.)

Decretalium volumen commentaria, l. 1, tít. 2, c. 5, Venecia, 1595). Arnoldo Albertino († 1544) tachaba de «escandalosa» y de «sabor herético» (*sapiens haeresim*) las negaciones de la muerte y de la anticipada gloriosa resurrección y Asunción de María (*Tractatus sollemnis et aureus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*, q. 18, n. 1, ed. ALVA DE ASTORGA, *Bibliotheca Virginalis*, III, Matriti, 1648, 246 b). Digna de particular relieve nos parece la postura de la Universidad de París ante la verdad de la Asunción corporal de María. El P. Juan Morcella, O. P., famoso por sus ataques a la Inmaculada, no omitió ninguno, lógicamente (dada su íntima conexión) contra la Asunción. Predicó que los fieles no estaban obligados a creer, bajo pena de pecado mortal, en la Asunción corporal de María SS., ya que no constituía un artículo de fe. Pero la Universidad de París, el 23 de agosto de 1497, calificaba esta proposición de «temeraria, escandalosa, impía; es decir, que disminuía la devoción del pueblo hacia la Virgen; falsa y herética, y, por eso, que debía retractarla públicamente». El mismo Morcella se sometió a esta condena y retractó en público su aserción, en la Iglesia de S. Benito Beneverso (donde la había pronunciado) en la fiesta de la Natividad de María SS. y en presencia de la Universidad [39].

4. DEL SIGLO XVI A NUESTROS DÍAS.

La Iglesia Oriental continúa afirmando, unánimemente, su fe en la Asunción corporal de María SS. (Cfr. JUGIE, o. c., pp. 343-353). Con ocasión de la solemne definición dogmática del 1 de noviembre de 1950, Pedro Kovalevski, Secretario General del Comité Inter-ortodoxo de acción ecuménica en París, no dudó en escribir: «La fe en la Asunción de la Virgen ha sido común a toda la Iglesia desde los tiempos más antiguos». Se niega, sin embargo, a aceptar esta verdad «como dogma» porque «dogma es, según la Iglesia ortodoxa, un dato revelado, formulado por los Concilios y aceptado por la Iglesia», lo cual no se puede decir de la Asunción de la SS. Virgen, que no se funda sobre un dato revelado, ni sobre un texto escriturístico» (Cfr. «Le Monde», de París, del 27 de octubre de 1950). Amílcar Alivisatos, profesor de la Facultad Teológica de Atenas y miembro del Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias, ha llegado más allá. Niega «la adhesión al nuevo dogma..., porque no hay prueba alguna de él, ni en la S. Escritura ni en la S. Tradición» (!!!) (Cfr. «The Ecumenical Review», 3 [1950-1951], 154). Para el Archimandrita Benedicto Katsanevakis, la auténtica tradición de la Iglesia se limita a hablar de

(39) Cfr. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, C., *Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio XII saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum 1632 [1735], in Ecclesia poscripti sunt et notati*. Lutetiae Parisiorum, 1728, p. 399.

una *metastasis*, esto es, de una «traslación» (no se sabe dónde), y no de una *analipsis*, es decir, de una «ascensión», antes de la cual hubiera una resurrección. «Roma —dice él— ha traducido descuidadamente la palabra griega *metastasis* con la palabra *asunta* o *asunción*, la cual tiene un significado totalmente distinto del de la palabra originaria. Aquí comenzó la desviación de la obra de muchos años de los Jesuítas, los cuales, por fin, han llegado a coronarla con la solemne proclamación del reciente dogma de la Asunción corporal de María al cielo como verdad revelada por Dios». Y añade: «La teoría del famoso Juan Carlos Gerson, teólogo canciller de la Universidad de París, elaborada en la época de la disputa del dogma de la Inmaculada Concepción (s. XV), y, según la cual, el Espíritu Santo revela a los teólogos romanos de hoy, y de todo tiempo futuro, las verdades de la fe que no ha revelado a los mismos Apóstoles, y la teoría semejante de los mariólogos de hoy (Roschini), según la cual la Iglesia Romana, en la definición del nuevo dogma «de la Asunción», no ha creado nada de nuevo, sino simplemente ha descubierto con nuevos estudios lo que ya existía, sin conocerse, como la astronomía que cuando descubre con los nuevos instrumentos ópticos alguna nueva estrella no la crea entonces, sino simplemente la descubre, son absurdos, y no tienen nada que ver con el espíritu de Cristo» [40]. Estos nuevos testimonios de los ortodoxos están —como ya hemos demostrado— en abierta oposición con las actitudes antiguas.

En Occidente, en este último período, puede decirse que la doctrina de la Asunción *corporal* es común en toda la Iglesia, lo mismo entre los teólogos que entre los fieles. Por otra parte, aumenta en los escritores occidentales el conocimiento de los escritores y de la tradición oriental. Surge también la crítica histórica, no sólo con relación a las leyendas apócrifas, sino también a los escritos apócrifos (especialmente el Pseudo-Jerónimo y el Pseudo-Agustín). La misma reacción de los protestantes, especialmente de los Centuriadores de Magdeburgo, los cuales renovaron dudas ya superadas, excitó en gran manera la actividad de los teólogos católicos para hacer siempre más sólida la base de la Asunción. Los teólogos y escritores que han florecido en este último período, pueden distribuirse en dos grupos: 1) los que admiten pura y simplemente el hecho de la Asunción corporal de María SS., sin ilustrarlo o probarlo, o haciéndolo de una manera bastante rápida; 2) y los que dan a la Asunción corporal alguna censura teológica, mínima, moderada o máxima.

El primer grupo abarca a todos los que hablan del hecho de la Asunción sin ilustrarlo o haciéndolo con mucha sobriedad. De estos autores, el P. Balic'

(40) *Maria di Nazareth* (Nápoles, 1950). Katsanevakis no dice *dónde* enseña Gerson el absurdo que le atribuye. (También para los católicos es un auténtico absurdo.) Lo que después cargaba él al P. Roschini, no sólo no es "semejante" a la teoría que atribuye a Gerson, sino que es totalmente *opuesta*. ¡Así se engaña a los lectores! "Ciegos y guías de ciegos", exclamaría N. S. Jesucristo.

(o. c., II, 59-122) nombra a ciento ochenta y cinco: 21 del s. XVI; 108 del XVII (entre los cuales están S. Lorenzo de Brindis, S. Roberto Belarmino, San Francisco de Sales); 56 de los ss. XVIII-XIX.

El segundo grupo lo constituyen aquellos que, además de admitir el hecho de la Asunción corporal, avanzan más y le dan alguna censura teológica relativa al grado de certeza. Conforme, pues, al grado de certeza que le atribuyen, se puede subdividir este segundo grupo en dos secciones, según que la censura o calificación sea mínima o máxima. Los que, siguiendo la vía histórico-crítica, atribuyen a la Asunción corporal una censura mínima, son —según el P. Balic', o. c., II, 5-52— una quincena: dos del s. XVI; siete del XVII (entre los que se cuentan Launoy, De Tillemont, Baillet), y seis de los ss. XVIII y XIX. Según SOTO († 1560), el hecho de la Asunción es *sapientissime credendum* (*Comentarium... in quartum Sententiarum*, t. II, d. 43, q. 2, a. 1, Venetiis, 1584, 466 b-467 a). Tomasin († 1695) la tiene como «probabilísima» (*Traité des festes de l'Eglise*, n. 20, París, 1688, p. 423). De Tillemont la sostiene como *pia opinión* (*Mémoires pour servir a l'histoire écclesiastique des six premiers siécles...*, t. I, *Notes sur la S. Vierge*, pp. 499 b-500 a, París, 1693). Marant († 1812), profesor de Lovaina, combatió vigorosamente contra «la certeza» de la Asunción corporal, y concluye que «es certísima la no certeza de la Asunción corporal», de manera que enseñar lo contrario no puede llamarse ni herético ni temerario (*Discussio historica, an de fide sit aut saltem ita certum de Ecclesiae mente B. V. Matrem et corpore in caelum assumptan esse, ut haereticum sit aut saltem temerariarum de eo coram historicae ecclesiasticae studiosis modeste inquirere*, Lovanii, 1786, n. 288, p. 250).

Sin embargo, los que creen que la Asunción corporal pertenece a la fe, que está contenida en el Depósito de la Fe y que es definible como dogma de fe, constituyen una verdadera multitud. El P. Balic' (o. c., pp. 126-279; 343-445) nombra a 243: ocho del s. XVI (entre ellos, S. Pedro Canisio); 43 del s. XVII (entre ellos, Suárez, los Salmanticenses, etc.); 253 de los ss. XVIII, XIX y XX (entre los cuales Vicente M. Orsini, después Benedicto XIII, Próspero Lambertini, después Benedicto XIV, S. Alfonso M.ª de Ligorio, Scheeben, Lépicier, Terrien, Lennerz, etc.). Además, dieciocho Congresos Marianos y los Congresos Asuncionistas Franciscanos han ilustrado la definibilidad de la Asunción (o. c., pp. 446-458). No pocos autores (el P. Balic' presenta 34; o. c., pp. 285-289) defienden también de la manera tradicional la doctrina asuncionista, pero sin hablar expresamente de la definibilidad de la misma.

Son muy pocos los que durante este mismo período han impugnado la definibilidad de la Asunción o se han mostrado favorables, si no propiamente contrarios, a la definición. Entre éstos, se han distinguido particularmente los profesores Juan Ernest de Munich, José Coppens de Lovaina y Bertoldo Altaner. Siguiendo en este problema, esencialmente dogmático, no un método dogmá-

tico, sino históricocrítico, sacaban la conclusión de la imposibilidad de una definición dogmática de la Asunción. Tratándose —así razona Altaner (*Zur Frage der definibilitat der Assumptio B. M. V.*, en «Theologische Revue», 44 [1948], 129-140; 45 [1949], 126-142; 46 [1950], 5-20)— de una verdad «histórica» o de un «hecho histórico», la Asunción no puede concederse sino por vía «histórica», es decir, por una serie de testimonios que lleguen hasta los orígenes: algo imposible, dado el silencio de los cinco primeros siglos. Las razones «teológicas» de conveniencia —dice— no podrán jamás suplir la deficiencia de pruebas «históricas». Ni la exégesis filológica e histórica de algunos testimonios bíblicos (*Gén.*, 3, 15; *Lc.*, 28, 42; *Apoc.*, 12), puede suplir la falta de una verdadera «tradición apostólica», pues estos textos no contienen ni explícita ni implícitamente la Asunción corporal. Se trata, por consiguiente, de una «piadosa opinión» que jamás podrá llegar a ser «dogma» de fe. Esto no obstante, Altaner declaraba explícitamente que, a pesar de todas las dificultades sugeridas, todo teólogo debía considerar el problema resuelto cuando interviniese una definición. Han respondido a Altaner el P. Filograssi (*Traditio divino-catholica et Assumptio B. M. V.*, en «Gregorianum», 30 [1949], 443-489; *Theologia catholica et Assumptio B. M. V.*, ibid. [1950], 323-360; Kolping (Cfr. «Divus Thomas» [Fr.], 1951, 81-105), Ternus (*Zur historich-Theologischen tradition der Himmelfahrt Mariens*, en «Scholastik», 25 [1950], 321-360), etc. «Dos errores íntimamente unidos —observa justamente el profesor Carlos Colombo (*La Constituzione dogmatica "Munificentissimus Deus" e la Teologia*, en «Scuola cattolica», a. 1951, p. 74)— se contienen en el razonamiento de Altaner: la afirmación de que la Asunción, siendo un hecho histórico, no pueda conocerse sino por "vía histórica"; y la afirmación de que una tradición "entendida en sentido teológico, si no tiene pruebas positivas que demuestren su origen apostólico, no puede ser jamás una tradición apostólica, y, por consiguiente, no puede transmitir una verdad revelada". La Asunción, entendida como ha sido definida —Asunción en alma y cuerpo a la gloria celeste, es una verdad "transhistórica", que se escapa a la experiencia humana, y, por consiguiente, "no puede conocerse por ninguna facultad humana con sus fuerzas naturales". De donde se sigue, por tanto, que si se cree —como se creía, de hecho, antes de la definición— por toda la Iglesia, lo mismo docente que discente, no puede haberse conocido sino por revelación explícita o implícita. Esta consecuencia "por vía de revelación" es superior, por sí misma, a la que se tiene "por vía histórica". Consiguientemente, una cosa es la «tradición histórica» y otra la «tradición dogmática». Mientras la primera transmite siempre una verdad «explícita», la segunda puede transmitir una verdad únicamente «implícita», o sea, no conocida *explícitamente*. Cuando el «implícito» (o sea, la verdad revelada transmitida «implícitamente») se hace «explícito», se tiene como cierto, como algo nuevo, como algo más, pero sólo *subjetivamente* (res-

pecto al conocimiento) y no *objetivamente*. Así, pues, mientras la «tradición histórica» exige la *identidad* con los testimonios que la preceden, la «tradición dogmática» exige solamente la conexión con aquellos en los que debe estar contenida, al menos en germen. Por consiguiente, mientras una «tradición histórica» explícita, debe remontarse necesariamente a los orígenes, una «tradición dogmática» *implícita* no debe remontarse necesariamente a los orígenes, y, por consiguiente, puede tener su comienzo en siglos posteriores a los orígenes. Interpretando los documentos bíblicos y tradicionales a la luz del Magisterio viviente e infalible de la Iglesia, se puede establecer con certeza la conexión de una verdad explícita con la revelación implícita.

Esto supuesto, no hay que maravillarse si desde mediados del s. XVIII se comenzó a pedir a la S. Sede la definición dogmática de la Asunción. El primero en dirigir esta petición fué el Siervo de Dios P. Cesario M. Shguanin (1692-1769), de los Siervos de María. En una carta dirigida a Clemente XIII le exhortaba a definir la Asunción de María SS. «en cuerpo y alma», «como dogma de fe certísimo». El Sumo Pontífice remitió el asunto al S. Oficio. Un siglo después, en el 1849, se renovaba la misma súplica por medio del Cardenal Sterkx, Arzobispo de Malinas, y por medio de Mons. Sánchez, Obispo de Osma, en España, con motivo de la respuesta a la carta en la que Pío IX pedía el parecer del Episcopado sobre la definibilidad de la Inmaculada Concepción. Este movimiento, en favor de la definición de la Asunción, se intensificó en el 1863, cuando Isabel, Reina de España, siguiendo el consejo de su confesor, S. Antonio M. Claret, pidió al Sto. P. Pío IX la definición dogmática de la Asunción. Después, con ocasión del Concilio Vaticano (iniciado el 1869), muchos Obispos y fieles expresaron el mismo deseo. Mons. Monescillo, Obispo de Jaén, pidió al Concilio la definición de la Asunción «por aclamación». Ciento setenta y ocho Padres del Concilio firmaron un «Postulado» en favor de la definición. Cerca de diez millones de fieles pidieron también la definición. Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, satisfaciendo los deseos de todo el orbe católico, procedía a la solemne proclamación.

ART. 4.—LA CONEXIÓN DE LA ASUNCIÓN CON OTRAS VERDADES

Las verdades dogmáticas con que está estrechamente unida la Asunción son las tres que ha indicado rapidísimamente la fórmula misma de la definición dogmática, y que desarrolla con una cierta amplitud la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, es decir: «La Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, terminado el curso de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y

alma a la gloria celeste». Nótense las tres enunciaciones: 1) la Inmaculada; 2) Madre de Dios; 3) siempre Virgen. He aquí las tres grandes verdades dogmáticas con que aparece estrechísimamente unida la Asunción corporal de María SS. [41]. Asunta por Inmaculada. Asunta por Madre de Dios. Asunta por siempre Virgen. En realidad, todas estas verdades se reducen a la Maternidad divina, considerada de una manera concreta y completa. La virginidad —en cuanto privilegio— no es, efectivamente, sino una modalidad concreta de la Maternidad divina. La Inmaculada no es otra cosa que una exigencia de la Maternidad divina, porque hacía a la Virgen SS. «digna habitación del Hijo de Dios».

1. La Inmaculada Concepción y la Asunción.

El primer argumento, el que, a nuestro modesto parecer, es como la causa próxima, la raíz de la Asunción, es precisamente la Inmaculada Concepción. *Asunta por Inmaculada* [42].

Para comprender toda la fuerza de este argumento es indispensable conocer bien el nexo necesario que existe, en el orden presente, entre la culpa original y su pena, la muerte. «En el mismo día en que comas del fruto [del árbol prohibido, o sea, en el mismo día en que peques], morirás» (quedarás sujeto a la muerte) (*Gén.*, 2, 17): es la amenaza de Dios a Adán (y en la persona de Adán, cabeza del género humano, a toda la humanidad descendiente de él por generación ordinaria). Es ésta la primera vez en que se nombra a la muerte en los libros sagrados, y aparece inmediatamente unida al pecado. Dios, junto con la gracia, vida sobrenatural del alma, había concedido a Adán y a todos sus descendientes, entre otros dones, el don preternatural de la inmortalidad, pero a condición de que obedeciesen a su precepto, o sea, que conservasen la vida sobrenatural del alma, condición indispensable (*sine qua non*) para la conservación de la vida natural del cuerpo. Perdida la una, Adán perdería también la otra, tanto para sí como para sus descendientes por generación natural. Por eso, el hombre, aunque por sí mismo sea *intrínsecamente* mortal, ha sido creado por Dios en el presente orden histórico, *extrínsecamente* inmortal, por una

(41) Cfr. Quadrio G., S. D. B., *Le ragioni Teologiche addotte dalla Costituzione*, en "La Scuola Cattolica", a. 1951, p. 18-52.—García Rodríguez B., C. M. F., *La razón teológica en la Constitución "Munificentissimus Deus"*, en "Ephr. Mar.", 1 [1951], p. 45-88.—Philippe T., O. P., *Le mystère de l'Assomption (Étude des raisons théologiques)*, en "Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.", 8 [1950], p. 183-207.)

(42) En nuestra obra *L'Assunzione e l'Inmmacolata Concezione* hemos expuesto este argumento con amplitud. *Assunta perché Immacolata*. Roma, Belardetti, 1950. Cfr. también Canal I., C. M. F., *De nexu theologico inter Assumptionem et Conceptionem Immaculatam B. M. V.*, en "Div. Th." (Plac.), 53 [1950], p. 298-993.

El P. Kloppenburc B., O. F. M., ha desarrollado con amplitud la doctrina del vínculo entre el pecado y la muerte: *De relatione inter peccatum et mortem* (Roma, 1951). Es una obra de fundamental importancia.

fuerza extrínseca preternatural capaz de impedir su intrínseca corruptibilidad. Únicamente el pecado le ha quitado, como pena, aquella fuerza extrínseca preternatural que le hacía extrínsecamente inmortal, y le ha sujetado a la muerte. Sólo en el orden de la pura naturaleza —que jamás ha existido de hecho— la muerte hubiese sido, para el hombre, consecuencia necesaria de su naturaleza intrínsecamente mortal, pero, en el presente orden histórico de naturaleza elevada al orden sobrenatural de la gracia, la muerte es, no sólo consecuencia de su naturaleza intrínsecamente corruptible, sino *también pena* del pecado, que ha quitado a Adán y a sus descendientes, que pecaron en él, aquella fuerza *extrínseca* (el don preternatural de la inmortalidad), que le eximía de la muerte.

En el orden presente, por tanto, la muerte natural del cuerpo es consecuencia de la muerte sobrenatural del alma. Donde no existe ésta (la muerte sobrenatural del alma), no existe tampoco aquélla (la muerte natural del cuerpo). Este nexo estrechísimo, necesario, en el orden presente, entre el pecado y la muerte, lo expresa claramente S. Pablo en su Epístola a los Romanos: «Por esto, como por un solo hombre [Adán], el pecado entró en el mundo, y por el pecado [como pena del mismo] la muerte, y así a todos los hombres alcanzó la muerte, por cuanto todos pecaron...» (5, 12). Entre el pecado y la muerte, entre la culpa y la pena, existe el mismo nexo que hay entre la causa y el efecto. Esto mismo es lo que nos enseña la Iglesia expresamente, cuando en el canon II del Concilio Arausicano II (a. 529), recogiendo y desarrollando las enseñanzas del Apóstol, dice que la transmisión de la muerte (reato de pena) en los sucesores de Adán, sin la transmisión de la culpa original (reato de culpa), en el orden presente de las cosas, sería algo injusto, que habría de recaer sobre el mismo Dios [43]. El canon está evidentemente concebido contra Pelagio (el cual enseñaba que el pecado de Adán le dañó a él solo) y contra Juliano de Eclana (que enseñaba que a los descendientes de Adán pasó únicamente la muerte, no el pecado). Contra estos dos herejes combatieron denodadamente los Padres del s. V y VI, particularmente S. Agustín, el cual, en sus escritos, afirma expresamente, más de ochenta veces, que Dios *hubiese sido injusto* si hubiese obligado a morir a un inocente. Es evidente la relación del Concilio Arausicano con la doctrina de S. Agustín.

Esto supuesto, es de fe que la Virgen SS. no contrajo culpa original, pues fué preservada de ella, en previsión de los méritos de su Hijo y Redentor. Preservada, por tanto, de la culpa, debía estar necesariamente preservada también de la pena, o sea, de la sujeción a la muerte. Preservada de la muerte so-

(43) He aquí las palabras del Concilio: "Si quis soli Adae prevaricationem suam, non et eius posteris asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae pena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundo...*" (*Denz.*, 175.)

brenatural del alma, debía ser preservada también de la muerte natural del cuerpo. Libre de la mordedura de la serpiente infernal en el alma, debía estar libre también de la mordedura de la serpiente infernal en el cuerpo. Singular, extraordinario, el primer instante de su vida terrena, singular, extraordinario también su último momento. En su primer instante, *Inmaculada,* o sea, libre de la culpa; y en el último instante, Asunta, o sea, libre de la pena. Llena de luz en la alborada, llena de luz en el ocaso. Brevemente, *Asunta por Inmaculada.*

Este argumento, es decir, este indisoluble nexo entre la Inmaculada y la Asunta, comenzó a aflorar y a entreverse hacia los ss. V-VI. Del efecto (la Asunción) se subió a la causa (la Inmaculada), y de la causa (la Inmaculada) se descendió al efecto (la Asunción). Existen acerca de esto varias afirmaciones, en todas las etapas de la historia de la Mariología: relativamente pocas en el período patrístico, crecen de una manera impresionante en el período medieval y en el moderno, hasta alcanzar la fuerza de un auténtico plebiscito contemporáneo, en particular, después de la solemne definición del dogma de la Inmaculada. Se trata, por tanto, de un argumento *tradicional,* semejante a un gran río, que, corriendo de siglo en siglo, aumenta siempre más, arrastrando todos los obstáculos que encuentra en su camino (Cfr., o. c., pp. 25-58). Nada, por tanto, de maravilloso si se ha confirmado autorizadamente este argumento en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus.*

Nótese cómo la Bula *Munificentissimus Deus,* después de constatar que desde la definición dogmática de la Inmaculada, la Asunta ha estado iluminada con una nueva luz, reconoce explícitamente, no un nexo cualquiera, sino un «nexo estrechísimo» (estrecho en grado superlativo) entre los dos insignes privilegios: *arctissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur.* Y demuestra así su aserto: «Por un privilegio del todo singular, Ella [María] venció al pecado con su Concepción Inmaculada; y, *por eso,* no estuvo sujeta a la ley de la corrupción del sepulcro, ni debió esperar la redención de su cuerpo hasta el fin del mundo». No se puede negar aquí el nexo entre la preservación de la culpa original y la preservación de la sujeción a la ley de la corrupción del sepulcro y de la espera de la redención (nótese bien: la *redención* y no la *resurrección*) de su cuerpo hasta el fin del mundo. El nexo, por tanto, entre las dos cosas es innegable. Pero, ¿de qué nexo se trata? ¿De un nexo *causal* o de un nexo *declarativo* (*ita etiam*)? Hay quien se ha pronunciado por esto último, fundándose en el término usado en el texto latino: *atque adeo,* en lugar de *atque ideo* [44]. Pero hay que notar que también el término *adque adeo* tiene, según

(44) Varias versiones —entre ellas la italiana [y la española: cfr. H. MARÍN, S. J., *Documentos Marianos,* B. A. C., t. 128 (Madrid, 1954). p. 636, n. 797]— traducen el *atque adeo* en sentido causal: "por eso". Han reconocido a esa expresión un sentido *causal* el P. Bea, el Ab. Capelle, el P. Filograssi, el P. Bonnefoy, etc. Nótese además que sólo otra vez se usa en la Bula la expresión "atque adeo", y también en sentido *causal:* "Quod profecto Ecclesiae magisterium, non quidem industria mere humana,

Forcellini, un sentido causal, y, por consiguiente, este sentido, por lo menos, *no puede excluirse.* Pero hay más: no sólo el sentido causal *no* puede excluirse, sino que hay que *admitirlo* necesariamente en virtud del *contexto.* El Papa razona así. La ley de permanecer en la corrupción del sepulcro y de esperar la redención del cuerpo hasta el fin del mundo, es castigo del pecado original originado (o sea, contraído individualmente por todos los cristianos). Ahora bien, la Virgen SS. fué preservada, a diferencia de todos los otros cristianos, del pecado original originado; luego la Virgen —a diferencia de todos los otros cristianos— no estuvo sujeta a la ley de permanecer en la corrupción en el sepulcro y de esperar la redención del propio cuerpo hasta el fin del mundo.

Repárese en la mayor de este silogismo. Para que uno esté sujeto a la ley de la corrupción del sepulcro no basta —como quiere el P. Sauras —ser hijo de Adán pecador (o sea, no basta el pecado original *originante*), sino que haya sido contraído personalmente ese pecado original (o sea, que requiere el pecado original originado). Sólo entendiéndola en este sentido, concluye la mayor de la Bula; de lo contrario, sería un puro sofisma. Enseña, pues, la Bula un verdadero nexo *causal* entre la sujeción a la ley de la corrupción del sepulcro y el pecado original *originado*, o sea, contraído individualmente. Para Pío XII, por tanto, la verdadera causa por la que María SS. no estuvo sujeta a la ley de permanecer en la corrupción del sepulcro y de esperar la redención del cuerpo hasta el fin del mundo, fué precisamente su preservación de la culpa original; preservada de la culpa original, debió quedar preservada, por esto mismo, de la pena de la misma: la corrupción del sepulcro y la expectación de la «redención» del propio cuerpo hasta el fin del mundo.

En otras palabras: la anticipada redención del alma de la culpa original (Inmaculada Concepción) exigía la anticipada redención del cuerpo de la pena de la muerte. La primera exigía la segunda. Ciertamente, tanto la victoria sobre la culpa (la Inmaculada), como la victoria sobre la pena de la culpa (Asunción), son dos partes de una *victoria total.* Pero esto no excluye que la segunda parte de la victoria sea consecuencia de la primera. Más bien, dado el nexo causal que existe en el orden presente, entre el pecado original originado y la muerte, esa consecuencia está incluída. Esto supuesto, no veo cómo algunos teólogos pueden seguir afirmando que la causa de la muerte de María SS. hay que buscarla en el pecado original *originante,* o —peor aún— en el *débito* del pecado original, o en «la gracia cristiana». Todas estas razones, después de la Bula *Munificentissmus Deus,* quedan sin valor alguno, son «monedas retiradas de la circulación», soldados puestos fuera de combate. No ver esto significa —me parece— vendarse los ojos.

---

sed praesidio Spiritus veritatis, *atque adeo* sine ullo prorsus errore, demandato sibi munere fungitur revelatas adservandi veritates..."

2. La Maternidad divina y la Asunción [45].

En virtud de la Maternidad divina, un cuádruple vínculo une a María SS. con su divino Hijo: 1) un vínculo físico; 2) un vínculo metafísico; 3) un vínculo moral, y 4) un vínculo dinámico o soteriológico. Ahora bien, estos cuatro vínculos fuertes, indisolubles, que ligan a la Madre con el Hijo y que son cada uno más fuerte que el otro, exigen la Asunción corporal de María SS., o sea, la anticipada glorificación del cuerpo. El vínculo físico y metafísico lo exigen con *suma conveniencia;* el vínculo moral o afectivo lo exige con *necesidad moral;* el vínculo dinámico o soteriológico lo exige con necesidad rigurosamente teológica. Expongamos estos tres conceptos fundamentales enlazados con la enunciación: *Asunta, por ser Madre de Dios.*

1) El vínculo *físico o fisiológico* exige la Asunción corporal con suma conveniencia. En efecto, en virtud de la Maternidad divina, la carne de Cristo es originariamente la misma carne de María, en cuanto que Él la tomó de Ella. Dada esta originaria identidad entre la carne de Cristo y la carne de María, era sumamente conveniente que la carne de María siguiese el mismo camino que la carne de Jesús, o sea, que el cuerpo de María fuese glorificado como lo fué el cuerpo de Cristo.

Es éste un argumento que puede llamarse tradicional. Comienza a aparecer en las primeras narraciones del tránsito de María. En el *Transitus Mariae* del Pseudo-Melitón, que se remonta hasta el s. IV, y que estuvo muy difundido en el VI, hay una alusión a este argumento. Se narra allí que Jesús se apareció a los Apóstoles reunidos junto al sepulcro de María SS. Les preguntó sobre el destino que había de reservarse al cuerpo de su Madre. Entonces Pedro y los Apóstoles respondieron: «¡Oh, Señor, Tú has elevado a ésta tu sierva para que fuese *tu tálamo inmaculado*... He aquí, pues, lo que nos parece justo a nosotros, tus siervos: Como Tú, después de haber visto la muerte, reinas en las glorias, así sea resucitado el cuerpo de tu Madre, y sea conducido contigo a la alegría del cielo». Y Jesús responde: «Hágase según vuestra palabra» (*Transitus Sanctae Mariae,* c. 15, ed. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae,* Liusiae, 1866, pp. 134 ss. Cfr. también PG., 5, 1231 D-1242 A). Tenemos aquí, en germen, el argumento: Asunta por ser Madre de Dios, en virtud del vínculo físico. Lo mismo se afirma en la liturgia antigua, y precisamente en la colecta *Veneranda* del Sacramentario Romano, llamado Gregoriano, y en el Gelasiano. Se dice

(45) Cfr. Llamera M., O. P., *La Maternidad y la Asunción de María* (Salamanca, 1950) "La Ciencia Tomista".)

allí: «Aunque la Madre de Dios padeció la muerte temporal, sin embargo, no pudo ser oprimida por los lazos de la muerte *Aquélla que engendró de sí a tu Hijo, nuestro Señor encarnado*» (Cfr. LIETZMANN, H., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster, 1921, p. 88). María estuvo libre, pues, de los lazos de la muerte, o sea, de la corrupción y de la permanencia en la muerte en virtud precisamente de su divina Maternidad. Lo mismo tenemos en el Misal Gótico [46], en el «Liber Mozarabicus Sacramentorum» [47] y en las fórmulas litúrgicas grecobizantinas [48]. Hacia el final del s. VII, Ascario, Obispo de Asturias, calificaba de *vergonzosa* la sentencia de aquellos que sostenían que el cuerpo de la Madre de Dios yacía, como el de los demás, en la tumba, en espera de la resurrección [49].

Pero quien ha desarrollado con mayor amplitud y eficacia este argumento fundamental ha sido el Pseudo-Agustín en su célebre Tratado *De Assumptione B. M. V.* Todos los que han venido después de él, no han hecho más que repetir, más o menos, sus argumentos. Demuestra que la *identidad de la carne entre la Madre y el Hijo*, implica también la *identidad del destino final* de sus cuerpos. «Es, como se ve —observa justamente Quadrio (*Il Trattado "De Assumptione B. M. V." dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina*, Roma, 1951 [*Analecta Gregoriana*, vol. 52, lectio B, n. 21], pp. 135-137— otro aspecto de la divina Maternidad, puesto en luz por el Pseudo-Agustín, con las siguientes consideraciones:

a) La carne de Jesucristo, en un cierto y verdadero sentido, es la carne de María. Siendo dos sustancias numéricamente diversas y perteneciendo a dos personas diversas, la carne de la Madre y la del Hijo tiene una íntima y especialísima relación, *non ad unitatem personae, sed ad unitatem corporalis naturae et substantiae*, y mucho más estrecha que la relación de los hermanos. Esta identidad se reduce, concretamente, al hecho de que la carne del Hijo proviene de la carne de la Madre y toma de Ella su alimento y su desarrollo, según las leyes de las simbiosis, que unen, durante nueve meses, a la madre con su

(46) "Nec per Assumptionem de morte sensit inluviem, quae vitae portavit auctorem." (Cfr. BANNISTER, H. B., *Missale Goticum*, vol. I, p. 30 s.)

(47) "Merito quidem et gloriosior Virgo Maria caeli potivit intimum, dum caeli et terrae sola visceribus sacris portavit Deum et hominem." (Cfr. FEROTIN, M., *Le "Liber Mozarabicus Sacramentorum" et les manuscrits mozarabes* (París, 1912), p. 406 s., 592-598. Cfr. también p. 593, 594, 595.)

(48) Por ejemplo: "El sepulcro y la muerte no tuvieron como esclava a la Madre de Dios... Aquel que habitó en su seno virginal la llevó a la vida, como Madre que era de la Vida." (*Menei totius anni*. Agosto, 15, VI [Romae, 1901], p. 416.)

(49) "Nec hoc silere debeam, quod de gloriosa et semper Virgine Genitrice Domini nostri Iesu Christi Maria enerviter fluxi dicere non erubescunt nec metuunt; quod mihi *edicere pudet*, tam [eam?] communem interiisse in conspectu hominum mortem et in sepulcro hactenus corpus eius multis visum hominibus requiescere." (Cfr. HEINE, G., *Bibliotheca Anecdotum*, en "Migne", PL., 99, 1233 B.)

hijo. Esta identidad natural entre María y Jesús se acrecentó con la exclusiva acción maternal en la concepción virginal del Hijo, bajo el solo e inmediato influjo divino, sin cooperación alguna de varón. Tal identidad no ha cesado con la resurrección y la ascensión de Cristo, pues su carne, glorificada en el cielo, a la diestra del Padre, es la misma que tomó Él en la tierra del seno de su Madre; como se prueba por sus propias afirmaciones a los Apóstoles, después de la resurrección [50].

b) En esta identidad entre la carne glorificada del Hijo y la de la Madre va incluída la identidad del destino final. En efecto, dice el Pseudo-Agustín, todo deshonor y oprobio de la Madre recaería inevitablemente sobre el Hijo. Si María hubiese sufrido la corrupción del sepulcro, habría que atribuir el mismo deshonor a Cristo, o negar que Él sea verdadero Hijo de María... [51].

c) La conclusión se confirma por el hecho de que la sola unión de gracia con Cristo obtiene a los fieles la unión con Él en la gloria; por consiguiente, ¡con cuánta mayor plenitud la obtendrá la unión de naturaleza y de gracia que tiene la Madre con el Hijo! La unión de la Madre es incomparablemente superior y más íntima que la de los fieles, pues está fundada sobre la identidad de la carne... [52]. Ahora bien, si la gloria celeste es el premio a los fieles, por la unión de la gracia, ¿cuál será el premio de la Madre por la unión de la gracia y de la naturaleza? Esto supuesto, no puede dejar de repugnar al sentimiento

(50) "Caro enim Iesu caro est Mariae, et multo specialius quam Ioseph Iudae caeterorumque fratrum eius, quibus dicebat: "Frater enim et caro nostra est." *(Gen.*, 37, 27.) Caro enim Christi, quamvis gloria resurrectionis fuerit magnificata, et potenti super omnes caelos ascensione glorificata, eadem tamen carnis mansit et manet natura, quae suscepta est de Maria. Ipse enim est qui conceptus, et genitus, atque a mortuis suscitatus est per gloriam Patris: sicut profecto ipse testatur resurrectionem quando Apostolis dicet: "Videte manus meas et pedes meos, quia ipse ego sum." *(Lc.*, 24, 39.) Quid enim est "ipse ego sum", nisi quia aliter non sum, quam qui tunc eram quando passus sum? Hoc siquidem cognoscere potestis, qui in manibus et pedibus clavorum vulnera cognoscitis.

"Ipse ergo idemque coelos ascendit, et carnem quam de matre suscepit super astra transvexit, honorana omnem humanam naturam, et multo magis maternam." C. I, PL., 40, 1145.)

(51) "Putredo namque et vermis humanae est opprobrium conditionis, a quo opprobio cum Iesus sit alienus, natura Mariae excipitur, quam Iesus de ea suscepisse probatur. Caro enim Iesu caro est Mariae." (C. V., *ibid.*, 1145.)

(52) "Si enim unitatem potest facere gratia sine proprietate specialis naturae; quanto magis ubi gratiae unitas, et corporis est specialis nativitatis? Unitas namque gratiae est, ut discipulorum in Christo, de quibus ipse dixit: "Pater sancte... volo ut sint unum sicut et nos." (Jn., 17, 11.) Et iterum do omnibus iustis: "Non pro his autem rogo tantum, sed et pro his qui creditur sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint sicut et Tu Pater in me, et Ego in Te (Jn., 17 20-21): hoc est, ut ipsi sint per gratiam, quod nos sumus per divinitatis naturam.

"Haec quippe gratiae unitas, quae cunctis in Christum credentibus servatur, si Mariae etiam minus sapientium aestimatione non tollitur: quanto magis cum gratiae unitate ipsa specialitas naturae unum efficit matrem et filium, filium et matrem?" *(Ibid.)*

cristiano que el cuerpo de la Madre de Dios sea presa de los gusanos y esclavo de la muerte. Para el sentir cristiano únicamente el cielo es lugar digno para conservar un tesoro tan precioso cual es el cuerpo de Aquélla que engendró al Hijo de Dios [53]. El cuerpo purísimo de la Virgen SS. debió tener, por tanto, un destino muy diverso del de nuestro cuerpo de pecado [54].

La Constitución *Munificentissimus Deus* ha recapitulado admirablemente los varios aspectos de este argumento, cuando dice: «Parece imposible figurarse separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a Aquélla que le concibió, le dió a luz, le nutrió con su leche, le llevó en sus brazos y lo estrechó contra su pecho». La misma Constitución cita, entre otras, la fórmula de este argumento hecha por S. Roberto Belarmino: «¿Quién podría creer que el Arca de la Santidad, la morada del Verbo, el templo del Espíritu Santo se haya derrumbado? Mi alma se horroriza sólo de pensar que aquella carne virginal que engendró a Dios, le dió a luz, le alimentó, le llevó [en los brazos], se haya reducido a cenizas o haya sido pasto de gusanos» (S. Robertus Bellarminos, *Contiones habitae Lovanii*, 40, *De Assumptione B. M. V.*).

2) También el *aspecto metafísico* de la Maternidad divina ofrece un sólido apoyo a la Asunción corporal de María. La relación real, permanente, que se establece entre la Madre y el Hijo exige tres cosas reales: sujeto real (la Madre que engendra, o sea, la persona), término real (el Hijo engendrado) y fundamento real (la operación generativa). Esto supuesto, la hipótesis de la sujeción de María al dominio tiránico de la muerte, si no destruye, al menos hace imperfecto, incompleto, el sujeto real, o sea, la persona de la Madre. En efecto, el alma separada, como enseña el Angélico, no puede decirse persona, ya que

(53) "Quantum igitur contueor, quantum intelligo, quantum credo, Mariae anima claritate fruitur Christi, et gloriosis conspectibus eius; semper videre sitiens et semper conspiciens, dum inaestimabiliter pascitur, excellentiori quadam specialique praerogativa a Filio honoratur: possidens in Filio corpus suum quod genuit, glorificatum in dextera Patris; et si non suum per quod genuit, tamen suum quem genuit. Et quare non suum per quod genuit?" "Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, *vere credo*, et per quod genuit; quia tanta sanctificatio dignior est caelo quam terra. *Throsum Dei, thalamum coeli Domini, domum atque tabernaculum Christi*, dignum est ubi ipse est. Tam pretiosum enim thesaurum dignius est caelum servare quam terra." "Illud ergo sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit et divinam naturam humanae univit, non amittens quod erat, sed assumens quod non erat, ut Verbum caro, hoc est Deus homo fieret, escam vermibus traditum quia sentire non valeo, dicere pertimesco communi sorte putredinis et futuri de vermibus." (C. V., *ibid.*, 1146.)

(54) "De quo [corpore Mariae] si nihil altius sentirem quam de proprio, nihil dicerem nisi quemadmodum de proprio. Quod absque ulla ambiguitate solvendum in mortem, per mortem est futurum putredo, post putredinem vermis, post vermen, ut dignum est, abiectissimus pulvis. Quod de Maria credendum non videtur consentibile: quia aestimationem procul propellit incomparabilis gratiae munus." (C. VII, *ibid.*, 1146.) También Gotescalco afirma enérgicamente: "illud corpus [Mariae] cum cadaveribus computrescere *abhorremus cogitare nedum dicere*." (Opuso. V, n. 13, ed. Dreves, p. 165.)

tampoco se puede decir sustancia individua, pues solamente es parte de la naturaleza humana [55]. Así, el alma de Abraham —enseña el Angélico— no es, propiamente hablando, el mismo Abraham, sino parte de él; y así, podemos decir de los demás» [56]. Lo mismo puede decirse de María, Madre de Dios: el alma de María, Madre de Dios, separada de su cuerpo por la muerte, no es, propiamente hablando, la misma María, Madre de Dios, sino que es únicamente su parte formal. La Madre de Cristo es la Virgen entera, en alma y cuerpo. En la hipótesis de la sujeción de María, Madre de Dios, al dominio de la muerte, tendríamos una María, una Madre de Dios disminuída. Por consiguiente, la personalidad de María, su plena Maternidad divina, exige convenientemente la liberación del dominio de la muerte, la anticipada glorificación celeste en cuanto al cuerpo. Tanto más que la generación humana —en María como en todas las otras madres—, aunque afecta alma y cuerpo, se funda más en las operaciones del cuerpo (concepción, gestación, parto, lactancia) que en las del alma. Así, pues, mientras que con la glorificación del alma queda plenamente a salvo uno de los dos fundamentos de la relación de maternidad respecto a Cristo, con el retraso de la glorificación del cuerpo se disminuiría, en cierta manera, el otro fundamento —el que ocupa lugar más principal— de esta relación real: lo cual no podría menos de constituir una especie de disonancia en el armonioso plan de la Providencia divina.

3) Más íntimo aún que el vínculo físico y metafísico es *el vínculo moral* que une a la madre con el propio hijo y al hijo con la propia madre. El vínculo moral que liga a María, la Madre, con el Hijo —verdadero Dios— la eleva a una dignidad que trasciende, incomparablemente, la de todas las otras puras criaturas, aun las más excelsas, y la constituye en un orden por sí, verdadera Reina de todo el universo, de la tierra y del cielo. Ahora bien, todo esto exige en cierta manera su Asunción, o sea, la anticipada glorificación de su cuerpo. Su singular desemejanza con todas las otras cosas, al principio y en el curso de su vida terrena, a causa de su singularidad trascendente, exige también una parecida desemejanza al término de su vida terrena, en su suerte final, que no puede dejar de ser singularísima, por ser la coronación de una cadena de prerrogativas singulares nacidas todas ellas de la prerrogativa suprema de su trascendente, inefable Maternidad divina. «Corrupción de la muerte y Virgen Madre de Dios —observa justamente el P. Llamera (l. c., p. 15)— son términos

(55) "Anima separata non potest dici persona." (In III, dist. 5, q. 3, a. 2.) "Anima est pars humanae speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei definitio personae nequo nomen." (I, q. 29, a. 1, ad 5.)

(56) "Anima Abraham non est, propriae loquendo, ipse Abraham; sed est pars eius; et sic de aliis." (In 1 Cor., c. XV, lec. 2.)

antitéticos en lógica teológica. No se puede concebir a la Madre de Dios bajo el yugo de la muerte, pasto de los gusanos». También su excelsa dignidad de Reina de cielos y tierra, de Reina de toda la creación, exigía la glorificación de su cuerpo juntamente con el alma. En efecto, si la Virgen SS., como todos los otros santos, hubiese subido al cielo, a su reino, únicamente con el alma, hubiese sido como una Reina en cierto sentido incompleta, ya que, para tener una persona filosóficamente completa, se requiere, no sólo el alma, sino también el cuerpo. Por esto, para evitar el inconveniente —mejor, el absurdo— de una Reina del cielo incompleta, y, por tanto, inferior a los mismos Ángeles, súbditos suyos (completos, y no sólo como sustancias, sino también como personas), se requiere la glorificación de María SS. en alma y cuerpo, o sea, la Asunción. Pero además de la plenitud de la persona, la plenitud de la felicidad reclama también la Asunción corporal de María SS. Porque la felicidad se extiende, no sólo al alma, sino también al cuerpo. Hermosamente lo cantó Dante: «Cuando de la carne gloriosa y santa — esté revestida nuestra persona, — más alegre estará, porque estará completa» (*Part.*, 14, 43-45). También S. Buenaventura, en un pasaje que cita la Constitución Apostólica, repite el mismo motivo: «Interpretando y aplicando a la B. Virgen estas palabras de la S. Escritura: "¿Quién es ésta que sube del desierto colmada de delicias, apoyada en su amado?" (*Cant.* 8, 5), razona así: "Por esto nos puede constar que está corporalmente allí (en la ciudad celestial)... Pues la bienaventuranza no sería plena si no estuviese allí personalmente; y pues la persona no es el alma, sino el compuesto, es claro que está allí con todo el compuesto, es decir, en cuerpo y alma; de lo contrario no tendría una plena fruición" (S. Buenaventura, *De Assumptione B. Mariæ Virginis*, sermo 1)».

El vínculo que liga al Hijo con la Madre se expresa en aquellos dos preceptos que Él mismo impuso a todos los hijos y que grabó indeleblemente en el corazón de todos: honra y amor. Ahora bien, el honor y el amor del Hijo, Hombre-Dios, exigía lógicamente la Asunción corporal de la Madre, o sea, la preservación del oprobio de la corrupción del sepulcro y la anticipada glorificación del cuerpo. Lo exigía, en primer lugar, el honor. Este argumento lo ha desarrollado plenamente el Pseudo-Agustín. Llega a su conclusión a través de varias premisas tomadas de la revelación. Sigue, al exponerlas, el orden siguiente:

a) Cristo demostró, con la palabra y con los hechos, que quería observar perfectamente la ley natural y divina impuesta en el cuarto Mandamiento. Con las palabras dijo que había venido a cumplir, no a abolir la ley (*Mt.*, 5, 17). Con los hechos, honró a María con todas las gracias y privilegios que preparan, acompañan y siguen a la divina Maternidad.

b) Esta ley, grabada en la naturaleza humana y de nuevo, repetidas veces,

promulgada por Dios, no sólo manda honrar a la propia Madre, sino también impedir, pudiéndolo, el que sea deshonrada.

c) Que Jesucristo haya podido hacer esto con su Madre está fuera de duda, no sólo porque es Dios, sino también porque, de hecho, pudo preservarla milagrosamente de toda corrupción corporal durante la vida. ¿Por qué no podría preservarla también después de la muerte?

d) Ahora bien, la corrupción del sepulcro es un oprobio y una deshonra de la naturaleza humana, como se deduce del hecho de que el mismo Jesús, en todo semejante a nosotros, haya querido estar libre de ella; y si, pudiéndolo hacer no hubiese preservado de ella a su Madre, no habría observado la ley natural y divina. De lo que, evidentemente, se seguiría que sus palabras no son verdades, sus acciones no son coherentes, ni sus designios son completos. O sea, más brevemente, se seguiría que había renegado de Sí mismo, mientras que, como dice S. Pablo *seipsum negare non potesa* (*2 Tim.*, 2, 13).

No queda, por tanto, más que la inevitable conclusión: Jesucristo no ha permitido que su Madre sufriese la deshonra del sepulcro, y la ha glorificado, anticipadamente, en el cielo» [57]. Este mismo razonamiento lo han repetido después innumerables autores [58] y ha sido puesto de relieve en la Constitución

---

(57) QUADRIO, o. c., p. 134-135. He aquí las palabras del pseudo-Agustín: "Dicat qui cognovit sensum Domini, et qui consiliarius eius fuit: Numquid non pertinet ad benignitatem Domini, matris servare honorem, qui *legem non solvere* venerat sed adimplere *(Mt.*, 5, 17)?" "Lex enim sicut honorem matris praecipit, ita inhonorationem damnat. "Qui enim *in vita prae ceteris illam gratia sui conceptus honoravit*, est credere singulari salvatione eam in morte et speciali gratia honorasse. "*Potuit* enim eam a putredine et pulvere alienam facere, qui ex ea nascens potuit virginem relinquere. "Putredo namque vermis humanae est opprobium conditionis, a quo opprobio cum Iesus sit alienus, natura Mariae excipitur, quam Iesus de ea suscipere probatur." (l. c., c. V, *ibid.*, 1145.)

(58) Por ejemplo, en las 155 peticiones. Cfr. *Petitiones...*, II, 740, f.

(59) "Cum Redemptor noster Mariae Filius sit, haud poterat profecto, utpote divinae legis observator perfectissimus, praeter Aeternum Patrem, Matrem quoque suam dilectissimam non honorare. Atqui cum eam posset tam magno honore exornare, ut eam a sepulcri corruptione servaret incolumen, id reapse fecisse credendum est." En otro lugar, citando las palabras de S. Francisco de Sales y de S. Alfonso, dice: "... S. Franciscus Salesius postquam asseveravit dubitare fas non esse Iesum Christum perfectissimo modo divinum mandatum quo filii iubentur proprios honorare parentes ad rem deduxisse, hanc sibi quaestionem proponit: "Quinam filius, si posset, matrem suam ad vitam non revocaret, atque eam post mortem in Paradisum non adduceret?" *(Oeuvres de S. François de Sales*, serm. autograph, pour la fête de l'Assomption.) Ac S. Alfonsus scribit: "Iesus Mariae corpus post mortem corrumpi noluit, cum in suum dedecus redundaret virginalem eius carnem in tabem redigi, ex qua suam ipsemet carnem assumpserat. *(S. Alfonso M.ª de Liguori, Le Glorie di Maria*, P. I., disc. 1.)"

Apostólica [59]. En una palabra, si quiere y no puede preservarla de la corrupción de la muerte, no es Dios; si puede y no quiere, no es Hijo *.

Al deber propio de los hijos de honrar a la propia Madre, se une también el de amarla. El amor de Cristo, Hijo ejemplarísimo, para con María, es sencillamente inefabe. Tanto más, que jamás encontró en Ella nada que pudiese impedir, ni aun resfriar ese amor, ya que Ella estuvo siempre inmune de toda mancha de culpa, por mínima que fuese. Este ejemplarísimo amor filial de Jesús hacia su Madre, exigía que su cuerpo quedase libre de la corrupción del sepulcro y gozase de la glorificación anticipada; tal preservación y glorificación era, evidentemente un deseo instintivo de su corazón, como hubiese sido el deseo instintivo de cualquier corazón filial afectuoso. Este deseo instintivo no pudo ser ineficaz en Cristo, que podía hacer cuanto deseaba. De donde se sigue que la Asunción corporal es una exigencia de su amor filial hacia su Madre. La Constitución Apostólica hace una discreta alusión a este argumento y le presenta como el primer elemento de todos los argumentos teológicos. Hablando de los teólogos escolásticos dice: «Entre los teólogos escolásticos no faltaron quienes, queriendo penetrar más en las verdades reveladas y mostrar el acuerdo entre la razón teológica y la fe, hicieron notar que este privilegio de la Asunción de la Virgen María concuerda admirablemente con las verdades que nos enseña la S. Escritura. Partiendo de ese supuesto, presentaron para explicar este privilegio mariano diversas razones contenidas como en germen en ésta: Que Jesús quiso la Asunción de María al cielo por su piedad filial para con Ella. Defendían que la fuerza de tal argumento estriba en la dignidad incomparable de la Maternidad divina y en todas las dotes que la acompañan: su insigne santidad, superior a la de todos los hombres y ángeles; la íntima unión de María con su Hijo y el amor sumo que el Hijo tenía a su dignísima Madre». Nótese la fuerza irresistible del argumento derivado del honor y del amor que debe el Hijo a la Madre, honor y amor que exigían, moralmente, la Asunción: «No se debe confundir —observa justamente el P. Llamera (l. c., n. 9)— la certeza moral con la certeza de lo moral (o sea, de una cosa que pertenece al orden moral). La primera (la certeza moral) es la que resulta de una seguridad fundada en la voluntad humana, que puede faltar a sus deberes morales, y, por tanto, no puede ser absoluta, sino únicamente relativa. La segunda, por el contrario (la certeza de lo moral), es la que resulta de una seguridad fundada sobre una voluntad que no puede faltar a sus deberes morales, como era

(*) Es la misma formulación de la musa popular española de nuestro seiscientos:

"¿Quiso y no pudo?... ¡No es Dios!
¿Pudo y no quiso?... ¡No es Hijo!
¡Digan, pues, que pudo y quiso!"

(N. de los EE.)

la de Cristo, y, por tanto, es absoluta y no relativa. Así, pues, supuesto que Cristo haya abrazado voluntariamente —como es indudable— los deberes de honor y de amor para con su SS. Madre, inconciliables con el abandono de su cuerpo al dominio tiránico de la muerte, y supuesto que Cristo —como es de la misma manera indudable— no ha podido faltar a estos deberes filiales de honor y de amor, tiene que existir un vínculo de certeza (la certeza de lo moral que no hay que confundir con la certeza moral) entre los deberes filiales de honor y de amor de Cristo hacia su Madre y la preservación de su cuerpo del dominio de la muerte. Se puede reforzar aún más este argumento —si hubiese necesidad de hacerlo— reflexionando sobre la diversidad entre la simple conveniencia y la necesidad. Lo conveniente —observa el mismo P. Llamera (l. c., p. 91)— distinto de lo necesario —suele significar aquello que puede no ser, pero que es mejor que sea. Tomada en este sentido la conveniencia, por muy grande que sea, no podrá llamarse jamás necesidad. La conveniencia se convierte en necesidad cuando su contrario es realmente inconveniente, y, por tanto, inadmisible. Es el caso, además del de la Inmaculada, de la Asunta. La corrupción del alma de María SS. mediante el pecado, como la corrupción de su cuerpo mediante el exterminio de la muerte, son tan inconvenientes respecto a la Madre de Dios, y tan inconciliables con el honor y con el amor que la debía su divino Hijo, que parecen imposibles y que, por tanto, exigen con necesidad (y no con simple conveniencia) lo mismo la Inmaculada Concepción que la Asunción.

4) Al vínculo físico, metafísico y moral, se une también el vínculo *dinámico* o *soteriológico*. También este cuarto vínculo exige la Asunción. La Madre es, en efecto, naturalmente partícipe de la suerte del Hijo en el dolor, en la alegría y en la gloria. Si el Hijo padece, padece también la Madre. Si el Hijo es «el Varón de dolores», la Madre no puede dejar de ser la «Mujer de dolores». Si el Hijo es Redentor, la Madre es Corredentora. Si el Hijo es el nuevo Adán, la Madre es la nueva Eva. A este argumento se refiere la Constitución Apostólica cuando pone como supremo fundamento de la Asunción el principio de la asociación de la Madre con el Hijo, su misión de nueva Eva o Corredentora del género humano. Después de exponer todas «las razones y consideraciones de los SS. Padres y de los teólogos» sobre la Asunción, la Constitución Apostólica dice expresamente que «todas estas razones y consideraciones de los SS. Padres y de los teólogos tienen *como último fundamento la S. Escritura*, la cual nos presenta el alma de la Madre de Dios *unida estrechamente a su divino Hijo y siempre partícipe de su suerte;* por lo cual, parece casi *imposible* imaginar, separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a Aquélla que lo concibió, lo dió a luz, lo alimentó con su leche, lo llevó entre sus brazos y lo estrechó contra su pecho».

Dada esta íntima y perpetua asociación de María con Cristo, se sigue que, a los varios misterios de la vida de Cristo, corresponden análogos misterios de la de María. Por tanto, al misterio de la Ascensión de Cristo, en alma y cuerpo al cielo, debe corresponder el misterio de la Asunción de María en cuerpo y alma a la gloria celeste.

En virtud del llamado principio de asociación, María SS. se nos muestra unida, como nueva Eva, a Cristo, nuevo Adán, en la obra de la regeneración sobrenatural de todo el género humano. «Pero hay que recordar especialmente —prosigue la Constitución— que desde el s. II la Virgen María nos es presentada por los SS. Padres como nueva Eva en la obra de la regeneración sobrenatural de todo el género humano, estrechamente unida al nuevo Adán, aunque sujeta a él, en la lucha con el enemigo infernal, que, como fué profetizado en el Protoevangelio, se había de concluir con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (Cfr. *Rom.*, c. 5 y 6; *I Cor.*, 15, 21-26; 54-57). Por lo cual, como la gloriosa resurrección de Cristo fué parte esencial y señal última de esta victoria, así también, por parte de María, debía concluir la lucha común con la glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, «cuando... este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, se cumplirá lo que está escrito: la muerte ha sido absorbida por la victoria (*I Cor.*, 15, 54)».

Adán y Eva han sido principios universales de muerte sobrenatural y, por consiguiente, también de la muerte natural (pena del pecado); Cristo y María, el Nuevo Adán y la nueva Eva, por el contrario, han sido principios de vida sobrenatural y, consiguientemente, también de vida natural, o sea, de resurrección de la muerte, en virtud de la vida sobrenatural de la gracia que ellos han reconquistado y transmitido, por regeneración sobrenatural a todos los hombres. Por eso, mientras la primera Eva, con el primer Adán, nos ha dado la muerte sobrenatural, causa de la muerte natural, la segunda Eva, con el nuevo Adán, nos ha dado la vida sobrenatural, causa de nuestra resurrección a la vida natural. María SS., por tanto, junto con Cristo, incorporando místicamente a todos los hombres a Cristo Cabeza (dándole la humanidad en que todos estaban como incluídos), ha sido, juntamente con Cristo, principio universal de vida sobrenatural y de resurrección a la vida natural. Ahora bien, quien es principio de vida sobrenatural y de resurrección a la vida natural, no puede estar sujeto al dominio de la muerte: hay una repugnancia intrínseca. Esta conclusión obvia la confirma egregiamente lo que enseña el Apóstol en la primera Epístola a los fieles de Corinto (15, 20-22). Para demostrar cómo la resurrección de Cristo exige necesariamente la resurrección de todos los muertos, razona así: «Más ahora, Cristo ha resucitado de entre los muertos, *primicias* de los que ya reposan. *Pues como* por un hombre vino la muerte, por un hombre también vino la resurrección de los muertos. *Porque* como en Adán

mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Cada uno a su tiempo: las *primicias*, Cristo; después, los que son de Cristo, en su advenimiento». Ahora bien, si Cristo —según S. Pablo— ha triunfado —como primicias— sobre la muerte, porque, como nuevo Adán, ha sido para todos principio de vida y de resurrección, en oposición a Adán, que fué para todos principio de muerte, se sigue que también María SS. tuvo que triunfar —como primicias— sobre la muerte, porque, como nueva Eva, ha sido, para todos, principio de vida y de resurrección; en oposición a Eva, que fué para todos principio de muerte. Que Eva haya sido con Adán principio de muerte para todos, parece evidente por el autor inspirado del Libro eclesiástico, el cual, refiriéndose a la narración genesiaca de nuestra ruina (*Gén.*, 3), dice «De la mujer [Eva] proviene el principio del pecado y por su causa morimos todos» (*Eccli.*, 25, 33). Por tanto, de María, nueva Eva, oposición de Eva, reparadora de Eva, se puede y se debe decir: «De la mujer [María] ha tenido comienzo la gracia, y por causa de Ella viven todos». María SS., pues, fué, con Cristo, principio universal de vida. Esto supuesto, como el ser principio universal de vida fué para Cristo, nuevo Adán, la razón de su triunfo sobre la muerte, así lo debió de ser también para María, nueva Eva [60].

3. La virginidad perpetua y la Asunción.

El tercer argumento tradicional en favor de la Asunción corporal de María SS. se toma de su perpetua virginidad, antes del parto, en el parto y después del parto. En su expresión más sintética, este argumento se puede formular así: *Asunta, por Virgen perpetua.* Expresado al principio de una manera harto genérica, este argumento fué, poco a poco, tomando una forma cada vez más clara, más precisa, más vigorosa y concluyente. Esta perfecta y perpetua virginidad, profesada desde la Edad Apostólica, venía a colocar a María SS. en una esfera superior a la normal, aun en el mismo estado de justicia original. Ella, por tanto, permaneció (milagrosamente) incorrupta, aún cuando hubiera debido naturalmente corromperse. ¿Quién no vería, en esta preservación de la corrupción en la concepción del parto, una especie de presagio de la preservación de la corrupción de la muerte? Efectivamente, el sentido de los fieles no tardó en ver, de una manera cada vez más clara, el vínculo que existe entre la virginidad y la Asunción, entre una y otra corrupción. El alma cristiana ha tomado conciencia de la Asunción corporal, por medio del vínculo *virginidad-incorrup-*

(60) El P. Bover, S. I., ha desarrollado con amplitud este argumento, en su artículo *La Asunción corporal de la Virgen María a los cielos en la S. Escritura*, en la "Rev. Esp. de Teología" (6 [1946], p. 163-183).

tibilidad. El primer testimonio sobre esto lo encontramos en el *Transitus* del Pseudo-Melitón, del s. IV. En efecto, allí, el autor católico del célebre apócrifo pone en labios de Jesús estas palabras, que dirige a su Madre para despertarla del sueño de la muerte: «¡Surge, oh amiga, tan íntimamente unida conmigo! Así como no has padecido la corrupción por la unión carnal, así tampoco quedarás sujeta a la corrupción del cuerpo en el sepulcro» [61]. En una palabra: a quien no dañó el parto, no dañará el sepulcro. La misma hilación encontramos en otras varias narraciones populares, o sea, en muchos apócrifos griegos, sirios, egipcios, armenios y eslavos (Cfr. BALIC', *Testimonia...*, I, pp. 14-65). Se trata, por consiguiente, de una idea profundamente enraizada en el sentimiento piadoso de los antiguos cristianos.

La misma hilación hallamos en las antiguas fórmulas litúrgicas de la fiesta de la Asunción, tanto en Oriente como en Occidente. Algún ejemplo. Los mismos pasajes escriturísticos que constituyen las partes variables de la antigua misa de la Asunción, están tomados del «Commune virginum»: indicio evidente de la ligazón que existe entre la virginidad y la Asunción (Cfr. CAPELLE, B., en «Ephem. Theol. Lov.», 3 [1946], 33-45; 38-41). Después, en los antiguos sacramentarios, particularmente en el Galicano y en el Mozárabe, no hay casi fórmula litúrgica en que no se base la Asunción de María en su integérrima virginidad. La inmunidad del cuerpo de la corrupción del parto reclama la inmunidad del mismo cuerpo de la corrupción del sepulcro: «por esta razón y no por otra —dice el Sacramentario Mozárabe— sólo Ella puede llegar justamente allí [al cielo]: porque sólo María quedó Virgen después del parto» [62]. En uno de los antiguos *Menei* griegos para la Asunción, se expresa no sólo el simple hecho de la conexión entre ambos privilegios, sino también el principio de la *preservación total* de la integridad de María SS. de toda corrupción del parto o de la tumba: «Sin corrupción tu parto, sin corrupción tu muerte: los dos milagros convienen en un solo milagro, ¡oh Madre de Dios!» (*Menei totius anni*, agosto, 15, VI, Romae, 1901, 412). De esta manera alcanza el argumento toda su fuerza.

A los testimonios de la Liturgia se añaden los de los Padres y escritores de la Iglesia acerca del vínculo entre los dos grandes privilegios marianos. Así, S. Andrés de Creta († 740) escribía: «Si el seno de la Virgen estuvo lejos de

(61) "Exsurge, amica mea et proxima mea; quae non sumpsisti corruptionem per coitum, non patiaris resolutionem corporis in sepulcro." (Cfr. TISCHENDORF, ed. cit., c. 17, p. 136.)

(62) "...ad superam et inenarrabilem, quo nemo hominum creditur adsumptus, nullusque praeter illam adstolli noscitur sexus; dum non sola merito ibidem pervenire potuit, nisi quod sola Maria Virgo post parturitionem sola mansit..." (Cfr. FEROTIN, M., *Le "Liber Mozarabicus Sacramentorum"*, p. 402.) El oficio Mozárabe de la Asunción insiste en que el privilegio de la Asunción le es debido a María SS. *propter decus virgineum, per decus virginitatis*, etc. (Cfr. PL., 86, 1187 A, 1189 D.)

cualquier lesión, la carne de la Virgen muerta desconoció toda destrucción. ¡Oh prodigio! El parto fué la reparación de toda avaricia, y la tumba no conoció la destrucción, pues ésta no llega a las cosas santas» (PG., 97, 1081). S. Juan Damasceno († 749) exclama enfáticamente: «¿De qué manera Aquélla que en su parto pasó por encima de las leyes de la naturaleza, cede ahora a estas mismas leyes y queda bajo la muerte? (*In Dormitione B. V. M.*, PG., 91, 713). «Su cuerpo, todo virginal e inmaculado, no quedó abandonado en la tierra, sino que Tú, la Reina, la Soberana, la Madre de Dios, la verdadera Theotocos, Tú has sido llevada a la morada real de los cielos» (*Ibid.*, 716).

Pero quien puso, como de costumbre, de una manera más amplia y vigorosa, el estrechísimo vínculo entre la virginidad y la Asunción, es el pseudo-Agustín. Este vigoroso teólogo no se limita a señalar el nexo, sino que llega a determinar su naturaleza. Él —dice Quadrio (o. c., p. 1411)— plantea el problema de la manera siguiente:

a) Jesucristo estuvo exento de la maldición hecha a Adán después del pecado: «Te convertirás en polvo» (*Gén.*, 3, 19). ¿Estuvo exenta también María? Para saberlo, veamos cuál es la posición de María frente a la otra maldición hecha a Eva: *in dolore paries* (*Gén.*, 111, 16). En efecto, son dos maldiciones de una misma condena, dos partes de un mismo todo, que es la corrupción del cuerpo; juntas cayeron sobre Eva, juntas se hallan en todas las mujeres, y, por tanto, juntas se encontrarán o faltarán en María. O sufrió la corrupción del parto, y entonces no hay mayor motivo para apartarla de la corrupción del sepulcro, o se libró de la corrupción del parto, y entonces sería incongruente sujetarla a la corrupción del sepulcro...[63].

b) Ahora bien, si María estuvo sujeta al dolor, según la profecía de Simeón (Lc., 2, 35), es cierto que estuvo inmune de la corrupción y de los dolores del parto, ya que había dado a luz a su Hijo, sin lesión alguna de su integridad virginal. Así, convenía a su divina Maternidad...[64].

---

(63) "Scimus enim dictum primo parenti: "Quia pulvis es et in pulverem ibis." (*Gen.*, III, 19.) Quod si de morte dicitur, generalis est sententia; si de resolutione in pulverem, hanc conditionem Christi caro evasit de carne Mariae sumpta, quae corruptionem non sustinuit... Caro eius quae de Mariae sumpta est, etsi mortua est ex infirmitate, revixit ex Dei virtute. Sed hoc ille, qui quando voluit mori, quando voluit resurgere, potuit. Excipitur ergo ab illa generali sententia de virgine sumpta natura. Quod si non Mariae, congruet tamen filio quae genuit." (C. IV, *ibid.*, 1144.) "Post haec quae Adae dicta sunt, de quibus excipitur Mariae Filius, *contueda sunt quae etiam Evae dicta sunt*, si cunctis feminis sint generalia, et *sin aliquo excipiatur Maria*. Scriptum quippe est: "Mulieri quoque dicit Deus: multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos. In dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui." (*Gen.*, III, 16.) (C. II, *ibid.*, 1144.)

(64) "Acrumnam Maria sustinuit, eius animam gladius passionis Christi pertransivit (Lc. 2, 35): sed conceptus non multiplicavit, nec sub viri, id est, mariti potestate

c) Luego si María estuvo inmune de la corrupción del parto, es señal que Dios la quiso también inmune de la corrupción del sepulcro. A esta conclusión llega el pseudo-Agustín en tres instancias, apretando, cada vez más, las redes del razonamiento.

En primer lugar, admitida la milagrosa integridad del parto, es evidente que María estuvo inmune de alguna de las maldiciones hechas a los primeros Padres...[65]. ¿Pero hasta dónde se extiende esta inmunidad de las maldiciones de los primeros Padres? Ya que Dios quiso conservar perfectamente íntegra a su Madre durante la vida, ¿sería impío afirmar que habrá querido también conservarla perfectamente íntegra después de la muerte? A Él nada le es imposible (*Mt.*, 28, 18, c. IV, Ibid., 1145). Es más, si Dios ha querido conservarla íntegra con su virginidad en el parto, no se ve ningún motivo para que no haya querido conservarla también en la muerte con la Asunción (c. V, Ibid., 1145). De estas palabras se deduce claramente que el pseudo-Agustín ha reconocido en la integridad virginal de María, conservada milagrosamente aún en el parto, la intención divina de conservar el cuerpo de su Madre inmune de toda corrupción aun después de la muerte. En su pensamiento, un milagro reclama el otro; no tiene razón de ser sin el otro, porque son dos partes inseparables de un solo gran privilegio de la Madre de Dios, el de la perfecta inmunidad de toda corrupción. Si Dios hubiese concedido a María sólo la integridad en el parto, su plan parecería incompleto e incoherente.

d) Esta íntima conexión entre la integridad en el parto y en la muerte se afirma insistentemente en el tratado, a veces como argumento por sí y otras como confirmación de otras demostraciones[66].

Esta argumentación del pseudo-Agustín, repetida innumerables veces por los escritores posteriores[67], ha encontrado un amplio eco en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*. Algunas veces aparece directamente, cuan-

---

eguit, quae integerrimis visceribus de Spiritu Sancto Christum suscepit, et virginitatis integritate manente virgo permansit. Quem quia sine peccati colluvione, et sine virilis admixtionis detrimento suscepit, sine dolore genuit, et sine integritatis violatione, pudore virginitatis integra permansit. Hoc enim potuit efficere de matre, quia hic Deus elegit nasci de homine. Maria ergo etsi communicat aerumnis Evae, non communicat parturiendo cum dolore." (C. IV, *ibid.*, 114.)

(65) "Non immerito ergo excipitur a *quibusdam generalibus* vera aestimatione, quam tanta servat gratia et attollit dignitatis praerogativa." (*Ibid.*, 1145-1155.)

(66) "Potuit enim a putredine et pulverem alienam facere, qui ex ea nascens potuit virginem relinquere." (C. V., *ibid.*, 1145.)

"Tantam integritatem merito incorruptibilitas, non putredinis ulla resolutio sequitur." (C. VI, *ibid.*, 1146.)

"Ac per hoc videtur digne laetari Maria laetitia inenarrabili anima et corpore, in proprio filio, cum filio proprio, per fillum proprium, nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est tantum filium pariendo integritatis corruptio." (C. VIII, *ibid.*, 1148.)

(67) En las *Petitiones* se encuentra unas 183 veces. (Cfr. *Peticiones* ..., II, 739 B.)

do se habla de su cuerpo virginal [68]. Otras indirectamente, al alegar las razones de los Padres [69] y de los Doctores [70].

Se suele objetar, contra la fuerza de este argumento, que demuestra únicamente la preservación del cuerpo de la Virgen SS. de la corrupción y no la glorificación del mismo, o sea, la Asunción corporal. En una palabra, la singular y prodigiosa virginidad de María —según éstos— no exigiría nada más que el privilegio concedido a varios santos, por ejemplo, a Sta. Clara de Montefalco, cuyo cuerpo virginal, después de cerca de siete siglos, está aún incorrupto, como si lo acabase de abandonar el alma unas pocas horas antes. Esto, digámoslo francamente, sería muy poco, demasiado poco, para María. Un cadáver, por muy prodigiosamente que se conserve, es siempre un cadáver y nada más. En ese cuerpo habría una virginidad puramente material, inconsciente. Pero lo que Dios ama más es una virginidad formal, consciente, propia de un cuerpo vivo, glorioso.

Estas son las razones que legitiman la solemne definición dogmática de la Asunción. Ante estas razones podemos repetir con todo derecho lo que ya decía en su tiempo S. Pedro Canisio: «A los que niegan que el cuerpo de María haya sido asunto al cielo, ni siquiera les oímos; les silbamos» (*De Maria Virgine*. Palabras citadas en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*).

APÉNDICE

EL PROBLEMA DE LA MUERTE DE LA VIRGEN

Preliminares

1. Cuestiones libremente discutibles.

Al día siguiente de la publicación de la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, brotaron los comentarios de la misma como las flores en primavera: y como ellas —naturalmente—, no todos con la misma belleza en sus

(68) "...sed etiam [consentaneum putabat] cum peculiari sanctitate eiusdem virginalis corporis".

(69) "Et corpus tuum virginale totum sanctum est, totum castum, totum Dei domicilium; ita ut ex hoc etiam a resolutione in pulverem deinceps sit alienum." (S. Germán.)

(70) "Doctor Seraphicus... pro certo omnino habet, quemadmodum Deus Mariam Sanctissimam, sive concipientem, sive parientem, virginalis pudoris virginalisque integritatis violationis immunem servavit, sic minime permisisse ut eius corpus in tabem, in cinerem resolveretur."

formas y con la misma densidad de perfume. Hasta la cosa aparentemente al menos más clara, es decir, *la fórmula* de la definición dogmática, ha sido objeto de discusiones y de interpretaciones, no sólo diversas, sino también totalmente opuestas. No ha faltado quien haya querido ver una definición implícita de la inmortalidad de hecho de la Madre de Dios [1], o, al menos, una inclinación hacia la misma. Otros, por el contrario, han querido ver una definición implícita de la mortalidad de hecho de la misma Madre de Dios [2] o, al menos, una inclinación hacia la misma. Empero los más —el buen sentido triunfa siempre— han evitado estos desequilibrios de posiciones extremistas, y, manteniendo una posición media, equilibrada, han afirmado que la definición dogmática *prescinde completamente*, lo mismo del hecho de la muerte, que del hecho de la no muerte, evitando intencionadamente entrar en lid con los mortalistas o con los inmortalistas y manteniendo así una posición *neutral*. En otras palabras: la definición se ha limitado sencillamente al *hecho* de la Asunción psicosomática de la Virgen SS. a la gloria celeste, y ha dejado totalmente imprejuzgado, y por tanto, libremente discutible para los teólogos, *el modo:* es decir, si este hecho —indiscutible— se ha verificado con la modalidad de la *muerte y resurrección* o con la modalidad del *traslado inmediato* de la vida terrena a la vida celeste.

2. Dos sentencias opuestas.

Acerca del *modo* cómo la Virgen SS. «terminó su vida terrena», existen hoy tres sentencias: dos totalmente opuestas y una tercera que podría colocarse como intermedia entre los dos extremos. La primera sentencia —la que es hoy más común, pero que va perdiendo terreno continuamente —sostiene que la Virgen SS. fué mortal *de iure* y *de facto*. La segunda, totalmente opuesta —la que es hoy menos común, pero que constantemente va ganando terreno—, sostiene que la Virgen SS. es inmortal, *de iure* y *de facto*. La tercera sentencia, que pretende representar una posición intermedia, sostiene que la Virgen SS. ha sido inmortal *de iure*, pero mortal *de facto*, por haber renunciado a tal derecho, para ser semejante al Hijo y Cooperadora con Él en la Redención del género humano. Esta tercera sentencia necesitaría probar que la Virgen SS. hubiera realmente renunciado a su inmortalidad *de iure* y que esta renuncia haya sido aceptada; lo cual es bastante arbitrario y no se prueba ni se podrá probar jamás. Permanecen, por tanto, en pie las dos sentencias opuestas. ¿Cuál de las dos es la verdadera?

(1) Así, sin dar nombres, el P. Filograssi (en "Gregorianum", 31 [1950], 518), y el P. Balic' (en "Antoniarum", 26 [1951], 15).

(2) Así el P. Buenaventura García, C. M. F., en "Eph. Mariologiae", I [1951], 49.

3. ¿Hecho histórico o hecho dogmático?...

Tanto la muerte como la no muerte de María SS., consideradas en sí mismas, son dos *hechos históricos*, capaces de comprobación y de documentación humana. Pero pueden los dos ser *hechos dogmáticos* en dos casos: 1) si se llega a demostrar que el uno o el otro *está revelado* de una manera implícita, o en la S. Escritura o en la tradición; 2) si se llega a demostrar que el uno o el otro está *necesariamente* unido con alguna verdad de fe (por ej., *la mortalidad* con la verdad dogmática de la *universalidad* de la muerte; y la inmortalidad con la verdad dogmática de *la Inmaculada* Concepción).

4. División del tratado.

Para mayor claridad dividiremos el tratado en tres partes: 1) la enseñanza del Magisterio de la Iglesia actual; 2) la falta de fundamento *histórico* de la opinión que sostiene la muerte de María SS.; 3) la falta de fundamento *teológico* de esta sentencia.

I. LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ACTUAL ACERCA DE LA MUERTE DE MARÍA SS.

Es verdad que en la Bula se hacen bastantes menciones de la muerte de María SS., pero «¿con qué resultado para la teología?», se ha preguntado el P. De Aldama. Han observado ya muchos comentaristas, y con justicia, que en todos los lugares de la Bula en que se hace mención de la muerte de María SS. jamás habla en Papa en su propia persona, sino que refiere siempre palabras o pensamiento *de otros* [3]. Niega esto el P. Bonnefoy (uno de los mortalistas más ardorosos), el cual sostiene que hay un pasaje en la Bula que es una excepción

(3) Así lo sostienen Filograssi, Gordillo, Termus, etc. (Cfr. De Aldama. *Los primeros comentarios de la Bula "Munificentissimus Deus"*, en "Est Eccl.", 25 [1951], 375-406). El P. Gallus (cfr. "Marianum", 15 [1953], 123-139), después de un cuidadoso y minuciosísimo examen de los dieciséis testimonios aducidos en la Bula *Munificentissimus Deus*, ha llegado a estas conclusiones: 1) La *casi mitad* de estos testimonios no dicen nada de la muerte de María SS., aun cuando la hayan enseñado de una manera clarísima sus autores (S. Germán, S. Alberto Magno, S. Buenaventura; S. Bernardino de Sena, S. Roberto Belarmino, S. Pedro Canisio, el P. Suárez). Es evidente, por tanto, la intención del Sumo Pontífice de querer probar, con los testimonios citados, únicamente la Asunción corporal y no la presunta muerte de María SS., de la que, por esto mismo, ha querido hacer abstracción. 2) Los testimonios en los que se habla de la muerte (además de la Asunción) se citan para evitar la vivisección de las frases, con la intención de probar el hecho de la Asunción y no el de la muerte. 3) Casi todos los testimonios

de esta afirmación general. En ese pasaje, en efecto —dice él—, se habla realmente de la muerte de María, y es el mismo Papa, en su propia persona, quien lo afirma [4]. ¿Qué diremos a esto? Se puede, y aun se debe admitir que allí, al menos en virtud del contexto, se habla realmente de la muerte, pero no se puede admitir en manera alguna que esa afirmación la haga el Papa, el cual, como aparece del mismo contexto, se limita simplemente a referir la persuasión del pueblo cristiano. En todo aquel párrafo se pone de relieve la posición del pueblo cristiano frente al misterio de la Asunción: aun cuando los fieles no hayan encontrado dificultad en admitir la muerte de la Virgen, esto no les impide creer en la Asunción, o sea, en la glorificación del cuerpo de María no sujeto a la corrupción, y así acierta a armonizar los privilegios marianos. «El sujeto inmediato de esta persuasión —observa justamente el P. De Aldama— no es el Papa, sino el pueblo cristiano. El Papa constata el hecho, no expresa su parecer (l. c., p. 361). Es evidente que el Papa hace una exposición *histórica*, de una manera narrativa, del camino recorrido por el pueblo cristiano para llegar a contemplar el misterio de la Asunción en toda su *verdadera y propia luz*.

Contra esta interpretación obvia del citado pasaje de la Bula, el P. Bonnefoy observa que en la constatación del sentimiento del pueblo cristiano no se considera a éste solo «sino bajo la guía y la instrucción de los propios pastores»: reconoce, por tanto, el Papa, la enseñanza de la muerte de María SS. por el Magisterio ordinario de la Iglesia. Tanto más que en la Bula habla de la *continuidad* en la misma fe... (Cfr. «Ephem. Mar.», 1 [1951], 106). Pero es fácil responder que la *continuidad* de la fe en la Asunción, afirmada y probada por el Papa, se refiere *únicamente* —como admite el mismo P. De Aldama— (l. c., p. 382) *a la glorificación psicosomática de la Madre de Dios*, al término de su vida terrena, como ha sido definido en la fórmula. El Papa, en efecto, quiere demostrar en esos párrafos que «la Iglesia universal —en la cual vive el Espíritu de Verdad que la conduce infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas— ha manifestado de muchas maneras, en el *curso de los siglos*, su fe» en la glorificación en alma y cuerpo de la Madre de Dios al término de su vida terrena. «De esta fe común de la Iglesia —dice la Bula— se tuvieron, desde la antigüedad, a lo largo de los siglos, varios *testimonios, indicios y vestigios;* es más, esta fe se manifestó *cada vez con mayor claridad*». La Bula, por tanto, al describir el camino, cada vez más luminoso, que ha recorrido el dog-

---

que hablan de la muerte se apoyan en las palabras del pseudo-Dionisio Areopagita (al que se creyó auténtico hasta el tiempo de S. Alfonso) o en la leyenda apócrifa del "Tránsito de María".

(4) El pasaje es éste: "Los fieles guiados e instruídos por sus Pastores, aprendieron de la S. Escritura que la Virgen SS. ... De la misma manera no encontraron dificultad en admitir que María murió *(ex hac vita decessisse)* como su Unigénito..."

"Dan testimonio de esta misma fe... Pero *esta fe* de los Pastores y fieles se manifiesta de una manera más esplendorosa y universal en el hecho de que..."

ma definido (y en el mismo sentido en que ha sido definido), distingue, por lo menos, dos períodos: 1) el antiquísimo, del que se tienen solamente *indicios y vestigios* (los cinco primeros siglos), y 2) el de los testimonios cada vez más claros y más precisos. Ahora bien, la alusión a la opinión obvia de la muerte que tienen los fieles pertenece precisamente al primero, y, más bien, al primerísimo período de esta fe común: al período del que se tienen únicamente «indicios y vestigios», o sea, cuando no se tenía aún, como en los siglos siguientes hasta la definición, aquella plena luz, claridad y precisión que después se ha tenido. Tanto más, que el mismo Papa observa que la admisión de la muerte por todos los fieles *no* les *impidió* admitir *la incorrupción* de la Madre de Dios. Esta idea de la «incorrupción» se irá después aclarando y precisando. Es evidente, por consiguiente, que la afirmación, en forma histórica, que hace el Papa, al referir el testimonio de los fieles, está aún muy lejos, en aquel primer período de «indicios y vestigios», de expresar la «fe común de la Iglesia» llegada a su plena manifestación, como ha sido después definida. El Papa, por consiguiente, habla únicamente de «glorificación corporal».

Pero el P. Bonnefoy, en algunas afirmaciones personales del mismo Papa, ha visto una *afirmación implícita* de la muerte. Razona así: el Papa «llega a la glorificación corporal de la Virgen a través del privilegio de la incorrupción»; ahora bien, la incorrupción mencionada siempre por el Papa supone la muerte; luego el Papa supone la muerte (l. c., pp. 107-108). Y aduce, como prueba de su afirmación, tres lugares de la Bula. Se puede responder, en general, que el Papa habla de preservación de la Virgen de la *corrupción del sepulcro;* pero fácilmente se comprende que esta preservación puede realizarse de dos maneras: o no muriendo (preservación en sentido total propio) o resucitando inmediatamente (preservación en sentido mucho más reducido e impropio). Examinemos en particular, los tres lugares que se nos objetan.

El primero es aquel en que el Papa, señalado el vínculo estrechísimo entre Inmaculada y Asunta, dice: «Ella, por privilegio completamente singular, venció al pecado con su Concepción Inmaculada; *por tanto,* no estuvo sujeta a la ley *de quedar en la corrupción del sepulcro, ni debió esperar la redención de su cuerpo hasta el fin del mundo*». Estas palabras —según el P. Bonnefoy— aluden por sí mismas a la resurrección general, es decir, a la vuelta a la vida de un cuerpo que ya ha dejado de vivir: luego... Pero parece bastante claro que el sentido obvio de estas palabras de la Bula es precisamente éste: *la ley de quedar en la corrupción del sepulcro y de haber de esperar la redención* del propio cuerpo hasta el fin del mundo, es consecuencia penal del pecado original contraído individualmente. Ahora bien, la Virgen SS., a diferencia de todos los demás, fué preservada de la contracción del pecado original; luego, a diferencia de todos los demás, no estuvo sujeta a la ley de la corrupción del sepulcro, ni debió esperar la redención (nótese bien: *redención*, no *resurrección*) del pro-

pio cuerpo hasta el fin del mundo. Esta *excepción*, hecha únicamente con María SS. (a causa de su preservación de la culpa original), pudo efectuarse de dos maneras (como ha señalado muy bien el P. De Aldama): primero, muriendo y resucitando; segundo, no muriendo, sino revistiéndose directamente de inmortalidad. Ahora bien, para que haya lógica en el razonamiento, es *totalmente* indiferente el modo de quedar libre la Virgen SS. de la ley de la corrupción del sepulcro: «por esto —advierte acertadamente el P. De Aldama— el Papa no afirma de una manera absoluta la incorrupción sepulcral de María (o que equivaldría, sin duda, a afirmar su muerte), sino la excepción que se hizo con ella, que pudo verificarse igualmente muriendo o no muriendo. La incorrupción sepulcral de María queda afirmada hipotéticamente: *si murió*. Nos parece que del argumento de la Bula no se puede deducir más».

Permítaseme aquí una observación que me parece bastante obvia. Yo no veo —francamente— cómo los mortalistas se preocupan tanto de negar la incorrupción del presunto *cadáver* de María SS., y no se preocupan lo mismo de negar la incorrupción del *cuerpo humano* de María en cuanto humano; es decir, se preocupan tanto de evitar lo que es menos (un aspecto muy inferior de la corrupción: la corrupción del cadáver), y no se preocupan de evitar lo que es más, el aspecto peor de la corrupción (la corrupción del cuerpo humano en cuanto humano). En efecto, se sabe que el cadáver, perdida su forma sustancial, ya no es un *cuerpo humano*, en cuanto tal, sino que es un mero conglomerado de sustancias químicas. Por consiguiente, más que hablar de incorrupción *del cuerpo* (de María SS., por ejemplo), se podría hablar con más propiedad, de incorrupción del cadáver, en el sentido de que las sustancias químicas que lo componen no están aún descompuestas, no han asumido otras formas. Por eso la excepción de la «ley de quedar inmune de la corrupción del sepulcro», de que habla explícitamente la Bula, parece referirse más a la incorrupción *del cuerpo* humano de la Virgen, mediante la muerte (que es *verdadera y propia corrupción*), que a la corrupción del *cadáver*, o sea, a la descomposición de las sustancias químicas (que es una corrupción muy impropia). De todas formas, sea lo que fuere de esto, hay que admitir *por lo menos* que la Bula prescinde y quiere conscientemente prescindir de la doble *manera* con que la Virgen SS. estuvo inmune de la ley de la corrupción del sepulcro, y por tanto, aparece totalmente infundada la deducción del P. Bonnefoy.

Pero el P. Bonnefoy aduce un segundo lugar de la Bula en apoyo de su interpretación: «Pudiendo, pues [Cristo], dar a su Madre tanto honor, *preservándola inmune de la corrupción del sepulcro*, se debe creer que realmente lo hizo». Para responder a esta segunda objeción, hemos observado ya que pudo preservarla de *dos maneras:* o no haciéndola morir o resucitándola inmediatamente. La Bula prescinde tanto del uno como del otro modo.

El tercer pasaje, finalmente, presentado por el P. Bonnefoy, para probar su tesis, es aquel en que se habla de la unión estrechísima de Cristo con su Madre, en la lucha y en la victoria sobre el demonio. He aquí el texto: «Por lo cual, como la gloriosa resurrección de Cristo fué parte esencial y el signo final de esta victoria, así también para María debía concluir la lucha común con la glorificación de su cuerpo virginal. Por esto, la augusta Madre de Dios, al final, como suprema coronación de sus privilegios, *fué preservada de la corrupción del sepulcro, y, vencida la muerte, fué ensalzada,* como su Hijo, *en alma y cuerpo, a la gloria del cielo*».—El P. Monnefoy argumenta así: «El supremo Magisterio de la Iglesia atribuye a María un triunfo sobre la muerte idéntico al de su divino Hijo: *quemadmodum etiam Filius suus, devicta morte.* Esto —concluye— bastaría para determinarlo»; y añade que por esto la Bula cita las palabras de S. Pablo: «la muerte ha sido absorbida por la victoria»: por lo cual «Cristo y María fueron vencedores de la muerte (mediante su *resurrección*) (l. c.).

Pero, ¿es exacta —se pregunta, con razón, el P. De Aldama, esta interpretación del P. Bonnefoy?... ¿En qué sentido han sido *idénticos* el triunfo de Cristo y el de María? La Bula lo dice poco antes: *Como la gloriosa resurrección de Cristo* fué parte esencial y el signo final de esta victoria, así también para María la *común lucha* se debía concluir *con la glorificación de su cuerpo virginal.* Nótese bien: se dice *glorificación,* y no, como de Cristo, resurrección, palabra que se *evita* intencionadamente, aunque la comparación misma pareciese pedirla. Se trata, por consiguiente, según la Bula, de un triunfo *idéntico* bajo un sólo aspecto bien determinado (la *glorificación del cuerpo* al final de la vida terrena) no bajo todos los aspectos, o sea, sólo bajo el aspecto de la adquisición de una *nueva vida;* aspecto sobre el cual nada puntualiza la Bula. Las palabras del Apóstol: *Cum... mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus, est: Absorta est mors in victoria* (*1 Cor.*, 15, 54), no añaden nada. La inmortalidad del cuerpo, esta victoria sobre la muerte, se puede conseguir de dos maneras: por la resurrección (modo común) y por la glorificación inmediata del cuerpo (modo excepcional). ¿De cuál de los dos modos consiguió María la inmortalidad? El Papa no lo ha dicho, no ha querido decirlo. Se puede, pues, sostener —y a mí me parece lo lógico— que la Bula, haciendo depender la anticipada *redención* del cuerpo de María de la anticipada redención preservativa de su alma, da a entender que se trata de redención preservativa total, tanto del alma respecto al pecado, como del cuerpo respecto a la muerte, consecuencia penal del pecado. De todas formas, la Bula se mantiene, *por lo menos,* neutral entre mortalistas e inmortalistas. Es lo menos que se puede afirmar. A la luz de esta enseñanza del Magisterio vivo y actual de la Iglesia, se han de juzgar los textos litúrgicos aducidos en favor de la muerte: las cosas oscuras se iluminan con las claras; los testimonios oscuros, con los claros, y

no, al contrario, según las directrices de la Encíclica *Humani generis*. Lo que enseña hoy el Magisterio de la Iglesia sobre la muerte de María, es mucho más claro que lo que ha enseñado en los siglos precedentes.

Se podría preguntar: *La sentencia "mortalista" ¿ha sido reforzada o debilitada después de la Bula?*

Hay que observar que, con relación a este punto, los comentadores de la Bula, como ha notado bastante bien el P. Gallus (Cfr. «Divus Thomas» [Plac.] 1952, pp. 3-15), han tomado tres actitudes diversas: 1) según algunos, la sentencia de la muerte, después de la Bula, ha quedado *reforzada* (así los PP. Di Fonzo, Bonnefoy, García Rodríguez, Gordillo, Sauras, etc.), basándose en las citas de documentos en que se habla de la muerte de María SS. y en la enunciación de principios de los que —según ellos— se deduciría la muerte; 2) según otros, la sentencia mortalista quedaría *en el mismo estado* en el que se encontraba antes de la definición (así, los PP. Balic', Filograssi, etc.), basándose también en aquellos mismos pasajes: 3) según otros, por último, la sentencia de la muerte de María, después de la Bula, *se ha debilitado* (así, el P. Gallus, Lonke, etc.). Entre estos últimos me coloco también yo. No se puede sostener —a mi modesto parecer— que la sentencia mortalista, después de la Bula, se haya «reforzado», o, como se expresa el P. Sauras, «confirmado». Los que sostienen esta opinión la prueban con *las citas* que hace la Bula de textos en que se habla, de cuando en cuando, de la muerte de María SS. Pero estos textos —como ya hemos señalado— se citan sólo «históricamente», para delinear, de una manera histórica, el camino que ha seguido la doctrina de la Asunción, *formalmente* considerada (la Asunción de María SS. en cuerpo y alma al cielo, al término de su vida terrena). Y, en efecto, donde quiera que el Papa habla *personalmente* —como ya hemos demostrado examinando los diversos textos—, *evita, de intento,* el término mismo de «muerte».

Pero hay un hecho, ahora ya de dominio público —al cual los mortalistas no han querido dar importancia alguna—, que arroja luz sobre la mente del Pastor Supremo acerca del problema de la muerte de María SS., y es éste: en el «Voto Asuncionista» de las Congregaciones Marianas, extendidas por todo el mundo, que había de recitarse en público en el año 1947, se hallaban estas precisas palabras: «Después de vuestra piadosísima muerte» (Cfr. «Acies Ordinata», 19 [1950], pp. 380-381). Ahora bien, el Sumo Pontífice Pío XII (a quien se había propuesto esta plegaria en el año 1947 con este inciso) *tachó con su propia mano* las citadas palabras. Esta corrección *autógrafa* del Papa, en el año 1947, después de la promulgación de la Bula, se publicó *mínime iscio Summo Pontífice* (*Ibid.*) en el 1950, después de la definición de la Asunción. Este episodio nos revela de una manera inequívoca la mente del Sumo Pontífice, lo mismo antes que después de la definición de la Asunción, y nos hace compren-

der con claridad cuál sea la interpretación que deba darse a la Bula *Munificentissimus* acerca de la muerte de María SS. La interpretación obvia de la Bula, a la luz de este hecho, por sí mismo tan elocuente, está muy lejos de «reforzar» o de «confirmar» la sentencia que sostiene la muerte de María SS.

Tampoco se puede sostener —a mi modesto parecer— que la sentencia mortalista haya quedado en el mismo estado en que se encontraba antes de la definición dogmática de la Asunción, y que, por consiguiente, no haya ganado ni perdido. Muchos, en efecto, sostenian como «definible» la muerte de María y esperaban la «definición de la misma»; pero la definición de la muerte no ha llegado. ¿Por qué?... Porque, evidentemente, estaba muy lejos de ser «definible». Luego, al menos en esto, la sentencia mortalista ha perdido no poco, en cuanto que no se la ha considerado «definible». Pero hay más. Además de no «definir» la muerte, el Supremo Pastor ha mantenido *voluntariamente*, intencionadamente, el más profundo silencio sobre la muerte, evitando el presentarla hasta como «piadosa sentencia». Esto nos hace suponer lógicamente que no ha tenido ni siquiera como «cierto» (además de no «definible») el hecho de la muerte de María. Luego, mientras los que sostienen la muerte no han ganado nada con la Bula *Munificentissimus Deus* (pues su sentencia queda todo menos reforzada) y han perdido mucho (pues no ha resultado ni «definible» ni «cierta»), los que, por el contrario, sostienen la inmortalidad de María, no han perdido nada y han ganado mucho. En efecto, antes de la Bula no sabían cuál era la actitud oficial de la Iglesia ante la sentencia inmortalista. Hoy, por el contrario, lo saben, y saben que pueden continuar muy bien sosteniendo y defendiendo su sentencia. Ante estas reflexiones obvias, es fácil al lector juzgar cuál de las dos sentencias ha perdido o ganado con la Bula *Munificentissimus Deus*.

El P. Sauras, en su intención de empequeñecer el elocuente silencio del Sumo Pontífice sobre la muerte de María SS., afirma repetidamente que el Papa, en el curso de la Bula, evita hablar de la «muerte» porque no pensaba *definirla*... («Eph. Mar.», 2 [1952], 258-263). Este modo de interpretar la Bula —permítasenos decirlo con franqueza— es evidentemente ilógico. Efectivamente, aunque el Papa hubiese hablado *explícitamente* de la muerte a lo largo de la Bula, no la hubiese definido, por eso. Si ha evitado hablar de ella *explícitamente*, aun cuando hubiese parecido obvio el hacerlo, es porque *no ha querido confirmarla* con su autoridad, no ha querido *dar ningún pretexto* para que se apoyen en él los que sostienen la sentencia de la muerte. La verdad es que el Papa no ha querido decidir en modo alguno la problemática cuestión de la muerte de María SS. y ha querido dejarla a la libre discusión de los teólogos. Muy dueño el P. Sauras —y todos los mortalistas— de defender la muerte de María SS.; pero no menos dueños los inmortalistas de ponerla en duda, y aun de negarla.

II. FALTA DE FUNDAMENTO HISTÓRICO DE LA MUERTE DE MARÍA

En los tres primeros siglos la historia mantiene el más profundo silencio acerca de la muerte de María SS. En efecto, no se tiene ni un solo texto, al menos cierto, de los Padres y de los escritores eclesiásticos que trate, aunque sólo sea *per transennam*, de la muerte de María. El único texto sería aquel de Orígenes (tomado de las «cadenas» sobre el Evangelio de S. Juan) (Cfr. *Obras de Orígenes*, ed. Preuschen, t. IV, Leipzig, 1903, p. 506, frag. 31). En él se afirma que María SS. «permaneció Virgen *hasta su muerte*». Pero este texto le tiene Devreesse como de una autenticidad muy dudosa (Cfr. R. DEVREESSE, *Chaines exégétiques grecques*, en «Sup. Dict. de la Bible», t. I, col. 1198-1199). Por lo demás, se puede observar que la expresión clásica de que se suele servir repetidamente Orígenes para significar la perpetua virginidad de María es ésta: *Virgo usque in finem* (Cfr. T. VAGAGGINI, O. S. B., *Maria nelle opere di Origine*, Roma, 1942, pp. 120-135), y no *usque ad mortem*. Pero, aun suponiendo —no concediendo— la autenticidad de la expresión *usque ad mortem*, es evidente que se trata de una expresión retórica, usada para significar, no el hecho concreto de la muerte, sino el de la perpetua virginidad de María.

Por otra parte, en los tres primeros siglos nadie —según todos los autores— habló del sepulcro de María ni en Jerusalén ni en Éfeso. El P. Abel, O. P. —el mejor arqueólogo de Palestina—, en su monumental obra sobre Jerusalén, sostiene que el sepulcro de la Madre de Dios se conoció y se veneró en Jerusalén únicamente desde la mitad del s. v (Cfr. H. VINCENT, O. P., y F. M. ABEL, O. P., Jerusalén, *Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, 4, París, 1926, pp. 805-831). Sólo cuando el Concilio de Éfeso (431) inauguró, por así decirlo, oficialmente el culto de la SS. Virgen, tuvieron comienzo los primeras discusiones sobre la tumba de María SS. Después de tres siglos de silencio absoluto [5], no debió de ser realmente demasiado factible hallar el lugar de la presunta tumba de María SS. Tan cierto es esto que —para limitarnos a Jerusalén— mientras la citada «tradición antigua» ponía la tumba de la Virgen en el Huerto de los Olivos (por analogía con la Ascensión de Cristo), el Patriarca de Jerusalén, Juvenal, la ponía en el valle de Josafat.

Pero si la historia, en los tres primeros siglos, guarda un silencio absoluto acerca de la muerte y de la tumba de María SS. —así lo conceden todos—, no faltan, en este primer período de tiempo, algunos *indicios* que me parecen

(5) En efecto, ni en Eteria, ni en S. Jerónimo, ni en la Epístola a Paula y Eustoquio, ni en la descripción de los Santos Lugares de Jerusalén hay el más mínimo indicio de la tumba de María SS.

favorables a la inmortalidad; mejor: favorables a una probable tradición explícita inmortalista, que se remontaría hasta S. Juan Evangelista, el cual, mejor que cualquier otro, podía estar en situación de conocer el *modo* cómo terminó su vida terrena Aquélla que él había tomado como cosa suya: *accepit eam discipulus in sua.*

El primero en hablar del fin de la vida terrena de María SS. es el hereje gnóstico Leucio Carino, del s. II, que se finge hábilmente discípulo de S. Juan, y a quien el Decreto del Papa Gelasio (492-496) sobre los apócrifos llama «discípulo del diablo». Este decreto le atribuye varios libros llenos de errores, entre los que está un libro sobre «Hechos y viajes de Juan» (Cfr. BONNET, M., *Acta Apostolorum apocrypha*, Lipsiae, 1898, 151-215) y otro sobre el *Tránsito de la B. siempre Virgen María*, narrado por aquel malvado —como sus otros escritos— con no pocos errores [6]. Este *Tránsito de María*, del pseudo-Leucio, ha desaparecido por completo. Pero ha dejado *huellas* evidentes de sí mismo en los apócrifos posteriores, todos los cuales dependen, en cierta manera de él, especialmente los que tratan de limpiarlo de los errores, como el pseudo-Prócoro y el pseudo-Melitón. En las *Acta Ioannis*, de Leucio, revisadas y corregidas por un autor católico que se escondió bajo el nombre de Prócoro, y que vivió, según los críticos, entre el 450 y el 500, se lee que poco después de la Ascensión de Jesús, Pedro recordó a sus compañeros —los Apóstoles— el mandato del Maestro de predicar el Evangelio a todas las naciones: «Ahora que la gracia del Espíritu Santo —dice— ha descendido sobre nosotros, no busquemos otra cosa sino cumplir la orden del Maestro teniendo sobre todo en cuenta que *nuestra Madre común* ha pasado *de esta vida a la otra*». Zahn sostiene como auténtica esta alusión al tránsito de María (*Acta Ioannis*, Erlangen, 1880, pp. 3-4). Otra variante que —a juicio del P. Jugie— reproduciría más fielmente el texto original del pseudo-Prócoro, dice: «El teólogo y apóstol Juan, partió para Asia después que la Santa Theotocos había pasado *de la vida a la vida*, de la vida pasajera a la vida eterna y al reino de los cielos, que jamás tendrá fin» (Cod. Vat. griego, 654, fol. 95 a; cod. Barb. griego, 516, fol. 79 a).

Tenemos aquí, no un tránsito de la muerte a la vida, de la muerte temporal a la vida eterna, sino un tránsito directo *de la vida a la vida*. Este tránsito de María SS. al cielo, viva, sin pasar por la muerte ni la resurrección, representa, con toda probabilidad —dada su singularidad, en manera alguna normal u obvia— la primitiva tradición sobre el fin de la vida terrena de María SS. Una notable confirmación de esta tradición primitiva, fijada en el s. II por Leu-

(6) Zahn, editor de los *Acta Ioannis* del Pseudo-Prócoro, opina que el apócrifo sobre el "Tránsito de María" no constituía un libro separado, en sí mismo, sino que debió de ser una especie de introducción a los *Acta Ioannis* y que debió de ser modelado sobre el mismo tipo del tránsito de Juan.

cio Carino, se puede encontrar en la narración del fin de la vida terrena de San Juan, que escribió el mismo Leucio, y que fué también corregida por el pseudo-Prócoro. Según Zahn, el tránsito de María fué modelado sobre el de S. Juan. Esto supuesto, *¿de qué manera* terminó su vida S. Juan? Según los *Acta Ioannis*, del pseudo-Prócoro, a S. Juan no se le encontró, al día siguiente, en la tumba en que él mismo se había encerrado *vivo*. Por esto el pseudo-Prócoro designa el fin terreno del Apóstol Juan con el título de *tránsito* (metastasis), y no con el de *muerte*. Por esto quizá, en la recensión romana del martirologio *Jerominiano* (cuyo manuscrito más antiguo alcanza hasta el final del s. VI o comienzos del VII), se lee en el 27 de diciembre: *Adsumptio Ioannis Evangelistae apud Ephesum* (Cfr. I. B. DE ROSSI, L. DUCHESNE, D. QUENTIN, *Acta Sanctorum*, noviembre, II, pars. prior, p. 4; pars. altera, pp. 11-12). Esa *Adsumptio* ¿no podría ser una alusión a la *desaparición*, y por tanto, al inmediato traslado, sin muerte previa ni resurrección, de S. Juan? Por lo menos es probable.

A este traslado inmediato se refieren también, expresamente, algunos manuscritos de la quinta redacción de la *Crónica* de Hipólito de Tebas. Evidentemente, se hacen eco del pseudo-Prócoro [7]. Lo mismo hacen en Occidente, con evidentes alusiones al pseudo-Prócoro, y al pseudo-Beda (he aquí sus palabras: «Cum aurora appropinquaset, praecipit foveam fieri iuxta altare et intravit in eam, et subito venit lux de coelo et descendit Dominus cum multitudine angelorum et accepit eum *VIVUM* et portavit in caelum, et sic stat coram Deo in oratione pro nobis». Y ODERICO VITAL (1142): «Dominus dixit ei [Ioanni]: "Dominica resurrectionis meae, quae post quinque dies futura est, venies ad me". Et cum haec dixiset, caelo [Dominus receptus est...]. Post haec, iuxta altare quadratum iussit foveam et terram eius foras proici. Deinde in eam descendit et manus suas expandens ad Dominum dixit: "Invitatus ad convivium tuum venio, gratias agens...". Cumque omnis populus respondisset: *Amen*, lux tanta super apostolum apparuit per unam fere horam, ut nullus sufferret aspectus. Postea inventa est illa fovea plena nihil aliud in se habens nisi manna, quam usque hodie locus ipse gignit». *Hist. Eccls.*, I p., l. I., PL., 188, 153 A). Admiten también la *desaparición* de S. Juan —vivo, sin una muerte precedente— el PSEUDO-HIPÓLITO (*De consummatione mundi*, 21, PG., 10, 921-924), el PSEUDO-DOROTEO DE TIRO (*De septuaginta Domini discipulis Dorothei episcopi Tyri*, PG., 92, 1072 C), EFRÉN, Patriarca católico de Antioquía (539-545) (en FOZIO, *Bibliotheca*, cod. 229, PG., 103, 985-988), ANDRÉS DE CESAREA (hacia el 600) (*Commentarius in Apocalypsim*, X, II, PG., 106-309), S. JUAN DA-

(7) Cfr. DIEKAMP, F., *Hippolytos von Teben* (Münster, Wes., 1898), p. 7, 14, 22, 30 y 117. También Hipólito de Tebas parece pensar en un tránsito inmediato de la vida terrestre a la celestial, sin pasar por la muerte ni resurrección. (Cfr. JUCIE, o. c., p. 225.)

MASCENO (*In Transfigurationem Domini*, 7, PG., 96, 556 ss.), SIMÓN METAFRASTE (s. X) [8], AGAPIO (s. X) [9] y MIGUEL PSELLOS (Cfr. *Spicilegium*, ed. Pitra, IV, París, 1858, p. 496).

Así, pues, la primitiva tradición, que nos ha llegado por el hereje Leucio, a través del católico pseudo-Prócoro, parece favorable a un traslado inmediato de María SS. (como S. Juan), sin muerte ni resurrección, a la vida bienaventurada, a la gloria celestial.

Otros dos apócrifos del s. IV y V han tomado origen en el apócrifo del pseudo-Leucio: el pseudo-Melitón (que quiere limpiar de sus errores el escrito de Leucio) y el del pseudo-Juan. Son éstos los dos apócrifos asuncionistas más conocidos, y representan las dos ramas de los que brotaron todos los otros apócrifos» [10]. Ahora bien, estas «dos ramas» están disconformes entre sí, más aún, son sustancialmente opuestas acerca del destino final de la Madre de Dios. Mienttras el pseudo-Melitón afirma que el alma de María SS., después de separarse del cuerpo, en el mismo día de la muerte, se unió al cuerpo y subió al cielo, el pseudo-Juan, por el contrario, narra cómo tres días después de la muerte, el cuerpo de María (sin haberse reunido con su alma) fué transportado al paraíso terrenal, donde la veneraron Isabel, Ana, Abraham, Jacob y todos los coros de los santos, y donde espera incorrupto la resurrección final.

Con estos dos apócrifos, nacidos del de Leucio, se enlazan todos los demás, con algunas variantes novelescas y accidentales. ¿Cuál de los dos, sustancialmente opuestos, refleja con mayor fidelidad la *tradición primitiva* que nos ha transmitido Leucio por medio del pseudo-Prócoro?... Con toda probabilidad, *ninguno de los dos*, pues los dos, fantásticos en grado superlativo, suponen la muerte (el del pseudo-Melitón supone también la resurrección, mientras que el del pseudo-Juan supone la sola incorrupción del cuerpo, separado del alma y la desaparición del mismo); mientras el pseudo-Prócoro, como ya hemos señalado, parece suponer el tránsito inmediato *de la vida a la vida*, sin previa muerte ni resurrección. Si se relacionan estas afirmaciones primitivas con la interpretación que dió. S. Epifanio como *probable*, del capítulo 12 del Apocalipsis, o sea, del tránsito inmediato de María SS. de la vida terrena a la celestial, y, sobre todo, con la afirmación del presbítero Timoteo de Jerusalén, nos

(8) PG., 116, 703... Según Metafraste —que repite, con algunas variantes, al Pseudo-Procoro—, Juan debió enterrarse vivo. Al día siguiente, muy de mañana, sus discípulos corrieron a la tumba para ver si aún estaba vivo y vieron que había desaparecido. Y únicamente hallaron su calzado. Él —añade el hagiógrafo— había marchado con Enoc y Elías, y sus discípulos recordaron entonces las palabras que un día dirigió Jesús a S. Pedro: *Si quisiere yo que éste quede hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?*

(9) En su Crónica, editada por Sofronio Eustriades, t. II (Alejandría, 1912), p. 108-112.

(10) Así lo sostienen los PP. Donato Baldi y Anacleto Mosconi. Cfr. las *Actas* del Congr. Nac. Mariano de los Hermanos Menores de Italia (Roma, 1948), p. 124.

parece que no se puede negar una *sólida probabilidad*, por lo menos, a la sentencia de una tradición primitiva explícita del tránsito inmediato de María SS. de la tierra al cielo, o sea, *de la vida a la vida.*

En dos ocasiones afirma S. Epifanio que el fin de la vida terrena de María *no fué ordinario, sino lleno de milagros.* «La Escritura —dice— no habla de este fin por exceso del milagro (*propter excessum miraculi*). En otro lugar, después de repetir su duda sobre el *modo* de pasar la Virgen a la otra vida, expresa, al mismo tiempo, la certeza de la glorificación de su cuerpo. Formula tres hipótesis, a saber: o murió, o le quitaron la vida o permanece viva. Si murió, «su dormición está en la gloria (*in gloria est dormitio eius*); si le quitaron la vida, su gloria está entre los mártires y el cuerpo santo de Aquélla por cuyo medio resplandeció la luz en el mundo, está entre los bienaventurados (*inter martyres est gloria eius, et in beatitudinibus sanctum eius corpus, per quam lumen mundo illuxit*); y si ha pasado viva al otro mundo, Dios puede hacer todo lo que le agrada (*potest enim Deus quod libuerit efficere*) (*Haer.*, 78, 23, PG., 42, 737).

¿Por qué S. Epifanio [11] no estuvo un poco más explícito y aseverativo

---

(11) He aquí los textos: "Vereor ne hoc damno sit aliquibus, ut ad contubernales ac dilectas, quas vocant, feminas retinendas, quod genus pessimo sibi animi errore machinati sunt, fucum inde aliquem et colorem arcessisse videantur. Verum illic certa quadam providentiae ratione administrata sunt omnia, ita ut haec facta seiuncta sint ab aliorum omnium quae ex Dei mandato praestanda sunt disciplina. Nam posteaquam illud ita gestum est, et ad sese illam [Iohannes] accepit, non amplius apud ipsum permansit.

"Quod si falli nos quispiam existimet, *scripturae sectetur vestigia, in quibus neque utrum mortua sit, an non mortua sit neque utrum sepulta, an non sit sepulta.* Ac cum Iohannes in Asiam profectus sit, nusquam tamen B. Virginem itineris comitem secum habuisse significat. *Sed de ea re simpliciter conticescit Scriptura propter excessum miraculi, ne in stuporem coniciat animos hominum.*

"Ego enim pronuntiare *illud non audeo*, sed mecum reputans *mihi silentium indico.* Nam haud scio an vestigia invenimus *Sanctae illius ac Beatae mortem ne posse quidem inveniri.* Nam *hinc* Simeon ait de ea: "Et tuam ipsius animam pervadet gladius, ut detegantur ex multorum cordibus cogitationes", *illinc* cum Apocalypsis Iohannis pronuntiat: "Properavit draco adversus mulierem quae maren pepererat, et datae sunt ei illa forte potest impleri.

"*Neque omnino tamen hoc affirmo, neque aut immortalem eam perseverasse definio, aut utrum mortua sit confirmare possum. Quippe Scriptura mentis humanae captum praetergressa rem in incerto reliquit propter vas illud eximium ac praestans, ne quis suspicari de ea possit quicquam carnalium rerum.*

"*Sive igitur mortua sit, nescimus, sive sepulta sit:* Non tamen ullam est coninnctionem corporis experta: absit ut illud acstimemus." (*Haeres.*, 78, 11, PG., 42, 715-716 A C.) Y en otra parte: "Aut enim mortua est Sancta Virgo atque sepulta: *in gloria dormitio illius est* et in castitate exitus eius et in virginitate corona.

"Aut interfecta est, ut scriptum est: "Et ipsius animam penetrabit gladius." Inter martyres est gloria eius et *in beatitudinibus sacrum illius corpus, per quam lumen mundo inluxit.*

"*Aut denique in vita permansit*; potest enim Deus quidquid libuerit, efficere; nam illius exitum nemo novit. Certe ultra quam par est sanctos venerari est, sed illorum honorandus est dominus." (*Haeres.*, 78, 23, PG., 42, 737.)

sobre la inmortalidad de María, que él da como plausible? Hay quien se ha acogido a la disciplina del arcano. Pero a mí me parece bastante más persuasiva esta razón: Él tenía delante de sí dos adversarios de tendencias opuestas: los *Antidiomarianitas*, enemigos de la perpetua virginidad de María, y los *coliridianos*, los adoradores de María que se excedían en el culto de la misma. Si afirmaba abiertamente la muerte de María, los antidicomarianitas hubiesen abusado de ello para pensar que el cuerpo de la Virgen, según las leyes ordinarias, hubiese quedado sujeto a la corrupción, con evidente menoscabo de las prerrogativas inherentes a su virginidad; si, por el contrario, negaba abiertamente la muerte, admitiendo —cosa que él sostiene como probable e insinuada por el capítulo 12 del Apocalipsis— el inmediato traslado de María SS. a la gloria celestial sin pasar por la muerte, hubiesen abusado de ello los coliridianos, tan propensos a hacer de María una diosa. En tan crítica situación, colocado —como se suele decir— entre la espada y la pared, más que afirmar o negar abiertamente la muerte de la Virgen, prefirió mostrarse aparentemente neutral: «No digo ni que murió ni que fué inmortal». Y para legitimar esta su —al menos, aparente— neutralidad, se refugia en la S. Escritura, la cual *no dice nada* a este propósito. Y es verdad. La Escritura nada dice, al menos de una manera clara. Pero sabía bien, por la Tradición, que el término del destierro terreno de María SS. estuvo caracterizado por «un gran prodigio capaz de llenar de estupor el alma de los hombres». ¿Cuál fué este «gran prodigio»? ¿La resurrección después de la muerte, o, más bien, la inmediata traslación de María SS. a la gloria del cielo? No lo dice. Concede, sin embargo, como probable esta última hipótesis, y da bastante a entender de las palabras que él usa, que sólo por prudencia táctica lo calla para no dar cuerda a los coliridianos. Efectivamente, ¿qué prodigio mayor, más capaz de llenar de admiración los ánimos de los hombres, qué hecho más *inaudito* que el de una inmediata traslación en cuerpo y alma a la gloria del cielo? ¿Qué incentivo mayor que éste, para que los coliridianos se sintiesen impulsados a tributar a la inmortal Madre de Dios honores divinos?

Pero lo que no se atreve a decir, por razones tácticas, S. Epifanio, lo dijo con envidiable candor un contemporáneo suyo, el presbítero Timoteo de Jerusalén [12], que vivió hacia el 400 [13]. En el discurso pronunciado con ocasión

(12) He aquí el texto: "Et tuam ipsius animam penetrabit gladius, ut detegantur ex multis cordibus cogitationes." Hinc accidit ut nonulli putarent Matrem gladio interfectam, qualem martyres, vitae exitum habuisse, quia scilicet dixerat Simeon: "Et tuam ipsius animam penetrabit gladius." Sed non ita se res habet. Ensis enim aere confectus corpus dividit, non dissecat animam. *Quare Virgo adhuc immortali est cum qui inhabitaverat eam in loca ascensionis traduxerit.*" (Cfr. M. JUGIE, en "Echos d'Orient" (1926), p. 288 a.)

(13) El P. Cayré coloca a Timoteo "entre el 350 y el 550, pero con más seguridad hacia el 400." Lo mismo sostuvieron, antes que él, Migne, Krumbacher, Bardenhewer,

de la fiesta de la Presentación de Jesús en el Templo (*Hypapante*), habla Timoteo de la inmortalidad de María. Después de rechazar la opinión de «algunos», que interpretan mal la profecía de Simeón («una espada traspasará tu alma», afirma que «la Virgen es *inmortal hasta nuestros días*, porque Aquél que había morado en Ella la ha llevado al lugar de su ascensión». Ese «hasta nuestros días» —como nota el Abad Capelle (l. c., p. 25)— nos impide dar al término «inmortal» el significado que le han querido dar el P. Faller y otros con él, es decir, inmortal en sentido moral y no en el sentido físico de preservación de la muerte corporal [14]. Así, pues, con toda probabilidad para no decir con certeza, Timoteo, sumándose a la sentencia a que se inclinaba S. Epifanio, que parece reflejar la tradición primitiva, enseñó el tránsito inmediato de María SS. de la vida presente a la vida futura, en la gloria del alma y del cuerpo.

No parece difícil comprender que estos dos solos testimonios que niegan o al menos dudan de una cosa tan obvia como la muerte, tengan bastante más peso que centenares de afirmaciones posteriores que indican una cosa tan obvia, la muerte. Para ir contra la corriente, es necesario un esfuerzo, una acción reactiva, positiva, mientras que para seguir la corriente no se necesita esfuerzo alguno.

Jugie (o. c., p. 70-76) y Faber (o. c., p. 27-34). Pero últimamente el Abad Dom Capelle ha querido identificar a Timoteo de Jerusalén con Timoteo de Antioquía, y ha atribuído a este único autor, que vivió después del siglo VI, en la época bizantina, otras tres homilías, atribuídas hasta ahora a S. Atanasio. (Cfr. CAPELLE, *Les homilies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*, en "Eph. Liturg.", 63 [1949], 16-26.) Pero los argumentos que usa Capelle, objetivamente considerados, son todo menos apodícticos. (El mismo Capelle, según creo, no los estima tales.) Contra todas sus deducciones inciertas o más o menos lógicas, está el hecho ontológico cierto de que los mejores manuscritos califican a Timoteo de "Sacerdote de Jerusalén", e indicios ciertos y en manera alguna despreciables nos llevan al siglo IV.

(14) El P. Faller, para defender su interpretación, recurre a la forma de hablar de los Orientales, y trae el ejemplo de *Mt.* 1, 25, en donde se dice de S. José: *Nec cognovit eam, donec peperit*... "Con esto —argumenta Faller— no se afirma que S. José, después del parto del primogénito, haya consumado el matrimonio con María." Este recurso al estilo oriental —observa acertadamente Capelle— no me parece que resuelva el problema. El sentido restrictivo de *donec* no tiene validez, sino cuando se trata de algo sujeto a alteraciones. No se dice que un triángulo tenga tres ángulos *hasta hoy*. Por lo cual, *donec*, en *Mt.* 1, 25, se entiende a la luz del *nec cognovit eam*, mientras que él *hasta hoy* no tendría sentido después de *inmortal*, si este adjetivo significase la inmortalidad definitiva en la gloria. Evidentemente que no se dice que S. Benito está entre los bienaventurados *¡hasta hoy!* Ni todo el Oriente —concluye Capelle— puede cambiar nada de esto.

Pero Capelle —y Jussard (l. c., p. 103, n. 6), después de él— afirma —con mucha cautela— que Timoteo "parece prever que quizá Ella [María] estará sujeta algún día a la suerte común de los mortales" (l. c., p. 26). Francamente: por muy extraño que se suponga a nuesro Timoteo —aún se le quiere identificar con el Antioqueno—, nos parece *demasiado extraña* la interpretación, aunque esté formulada en la forma dubitativa que le ha dado Capelle. Sería el único en decir esta rareza. Y la rareza... hay, ante todo, que probarla. A falta de pruebas, se debe mantener el sentido obvio, prudente, de la afirmación.

Esta probable tradición primitiva sobre la inmortalidad de María SS. queda aún más reforzada con la tradición de la Iglesia Caldea, que creyó siempre en un tránsito inmediato de María SS., de la tierra al cielo, sin pasar por la muerte [15].

En el s. VI, un códice del anónimo Placentino (año 570) se limita a decir que «en el mismo valle [de Josafat] está la casa de María, de la cual dicen que [la Virgen] fué elevada hasta los cielos» (P. GEYER, *Itinera hierosolymitana, saeculis IV-VIII*, p. 203). También aquí se habla de inmediato tránsito al cielo.

En el s. VII, S. Isidoro de Sevilla parece inclinarse a la duda o a la negación de la muerte. Afirma que no hay ningún testimonio escrito sobre la muerte de María aunque su sepulcro se encuentre, según algunos, en el Valle de Josafat [16]. Se trata, evidentemente, de falta de testimonios dignos de consideración. Si para S. Isidoro la muerte de María hubiese sido algo cierto, fuera de toda duda, ¿por qué parece que recurre, para admitirla, a los testimonios escritos...?

Lo mismo afirma, en el s. VIII, el Obispo español (de Asturias) Tusaredo, en una respuesta a la pregunta que le dirigió el Obispo Ascario (también de Asturias). Refiere éste que algunos asturianos afirmaban que María SS. había muerto, como todos los demás, y que su cuerpo esperaba aún la gloriosa resurrección, en el sepulcro. Escandalizado de esto, el Obispo Ascario se dirige a su colega Tusaredo, rogándole le suministre argumentos para refutar este error. Tusaredo le da una respuesta tajante, diciendo que «ninguna historia nos enseña que Ella haya muerto mártir o haya sido víctima de cualquier otro género de muerte»: *nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari* (PL., 99, 1235 C). A diferencia de S. Isidoro (que se limita a señalar el defecto de testimonios escritos sobre la muerte de María), Tusaredo excluye cualquier género de muerte en María. Cierra la boca de los adversarios a que aludía Ascario, diciendo equivalentemente: «¿Cómo podéis hablar vosotros de muerte de

---

(15) Se deduce de la conferencia que tuvo en Jerusalén Mons. Mansour Kryakos, Corepiscopo, Vicario General de Caldea y Beyruth. He aquí la conclusión: "La conclusión que nous pouvons tirer de cette étude est la suivante: Notre liturgie chaldéenne, *la plus ancienne* prière plubique de l'Eglise du Christ, comme l'a attesté S. Em. le Cardinal Tisserant, contien des hymnes, homélies, métriques, cantiques, composés par des écrivains illustres *des premiers siècles chrétiens:* La Vierge y a été chantée et son Assomption solennellement déclarée *Assomption directe, sans passer par la mort*, car la Vierge conçue sans péché n'avait pas à en payer la rançon. Or, dans l'Eglise Chaldéenne, cette liturgie n'est pas l'apanage du prêtre et du moine... elle est la vie du peuple qui s'en alimente quotidiennement... Aux origines du Christianisme, dans la Chaldée, ses Pères ont déclaré la réalité du fait de l'Assomption: Le Corps imputrescible de la Vierge et son ame ont été emportés par les anges dans un char lumineux jusqu'au haut des Cieux: Comme nos Pères, nous le croyons!" (Actas del Congreso Asuncionista Oriental, Jerusalén, 8-11 diciembre, 1950 (Jerusalén, 1951), p. 37.)

(16) *"Ne obitus eius nusquam legitur; dum tamen reperiatur eius sepulchrum, ut dicunt, in valle Josapht."* (*De ortu et obitu Patrum*, c. 67, PL., 83, 148 s.)

la Virgen y de la permanencia de su cadáver en el sepulcro, supuesto que *ninguna* historia nos dice que la Virgen haya sido martirizada o tocada por cualquier otro género de muerte?» Si era cosa obvia y cierta admitir la muerte de María, ¿con qué razón Tusaredo hubiera podido apelar a la deficiencia de documentos históricos sobre su muerte? Debía sentir, por lo menos, una cierta dificultad en conceder que María SS. hubiese muerto.

Nótese, por otra parte, cómo bastantes Padres y escritores —lo cual ya es sintomático— han mantenido *el más profundo silencio* sobre la presunta muerte de María SS. Entre ellos se encuentran los nombres de S. Bernardo, el Abad Guerrico, S. Anselmo de Cánterbury, S. Bruno de Segni, Pedro de Acqui, Pedro Comestor, Raul Ardiente, etc. No sin razón, el P. Jugie explica este silencio por el influjo del pseudo-Jerónimo, cuya famosa Epístola a Paula y Eustoquio había sido incluida en el oficio divino. Probablemente, no quisieron tomar una posición contraria a la excepcional autoridad de S. Jerónimo, tenido como autor de la citada Epístola. Entre aquellos que nada dicen de la muerte de María, merece particular atención S. Ambrosio († 397). El Santo Doctor de Milán afirma, en un lugar, que si la Virgen SS. hubiese muerto con Cristo, sobre el Calvario, hubiese resucitado juntamente con Él (*De Inst. Virg.*, c. 7, 49, PL., 16, 233). Se puede, pues, presumir legítimamente que hubiese resucitado también si hubiese muerto después. En otro lugar dice, por el contrario, que «sólo Jesús ha *resucitado* definitivamente (*De interpellatione Job et David*, ed. Schenkl, t. II, p. 227). Estas dos afirmaciones son, evidentemente, inconciliables, si no se supone que el Sto. Doctor haya sostenido que María SS. no ha muerto. En efecto, en la hipótesis de que Ella hubiese muerto, aún estaría por resucitar, ya que *Cristo únicamente* ha resucitado definitivamente.

No faltan, entre los Padres y escritores, quienes hablan de la muerte de María SS. de una *manera* más o menos *contradictoria:* indicios elocuentes de su estado de ánimo frente al grave problema. Así, dos grandes Padres orientales, S. Andrés de Creta († 740) y S. Juan Damasceno (647-749), en sus Homilías sobre la Dormición, aunque admitiendo el hecho de la muerte de María Santísima, no cesan de expresar su maravilla por ello. El cretense no vacila en calificarlo de «increíble» (PG., 120, 1089 C). Y S. Juan Damasceno llega a preguntarse: «¿Cómo podrá, pues, esta Virgen bendita ser presa de la muerte?» (PG., 96, 709 C). ¿Que los textos del Cretense y del Damasceno hayan sido contaminados por falsarios obsesionados por los Apócrifos?... No faltan indicios que autorizan a sospecharlo. La misma actitud contradictoria y aún más notable, se encuentra en Teodoro Abu-Kurra (l. c., 820), discípulo de S. Juan Damasceno en el Monasterio de S. Sabas de Jerusalén, y, después, Obispo de Haran. Un infiel le hizo esta pregunta: «La que vosotros llamáis Theotocos, ¿murió o vive?» Él responde decididamente: «No ha muerto». Y añade, precisando su pensamiento: «Y esto lo afirmo, recurriendo a una comparación de

la S. Escritura. De la misma manera, por así decir, que el primer hombre, mientras dormía, fué privado de una costilla, así también Ella, casi en sueños, entregó su santísima alma a Dios» (PG., 97, 1593 BC). En suma, ¿murió o no murió? Es un poco difícil ver claro en su respuesta. Pero parece que él reduce la muerte de María a una especie de sueño estático.

De la misma manera, y aun con una contradicción quizá más evidente, habla José Bryenios, escritor bizantino del s. XIV. En una carta a Nicetas, Obispo de Rodas, escribía: «la Señora del Universo y Madre de Dios, fué *transportada* [μετστη], *no resucito* [οὐχ ἀνέστη]. (*Paralipomena*, ed. E. Bulgaris, t. III, Lipsiae, 1774, p. 130). Pero en una Homilía sobre la Natividad de María SS. afirma que «la Madre de Dios, de una manera extraordinaria, *resucitó* [ἀνέστη], *imitando también en esto al Hijo* (Ibid.). En resumen, ¿resucitó o no resucitó? ¿Contradicción? ¿Cambio de opinión? No es fácil decirlo.

En el s. XVII, después del Concilio de Trento, y con más precisión en el 1667, el P. Bartolomé Beverini, de los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, escribía un tratado polémico contra un cierto Atanasio (seudónimo), el cual, en un manuscrito, había enseñado que la sentencia de la muerte de María era «frívola y apócrifa» (Cfr. «Est. Mar.», 9 [1950], 103-109). En el mismo siglo se compuso en España un discurso contra la muerte de la Virgen, discurso que fué condenado en 1683 por la Inquisición española (Cfr. BALIC' O. F. M., *Tractatus de inmortalitate B. V. M.*, Roma, 1948, p. XXXI). En los comienzos del s. XVIII, un insigne teólogo jesuíta, el P. Ignacio de Camargo († 1772), escribía todo un Tratado sobre la inmortalidad de María.

Observa acertadamente el P. Gallus que hacia el final de la Edad Media, algunos escritores probaban la Inmaculada Concepción con un argumento del que lógicamente se puede concluir la negación de la muerte de María SS. Estos escritores son: Santiago Pérez de Valencia († 1490), Pedro Bardo Celestino, de París, Ambrosio Catarino Senés († 1553), Vicente Bandelli († 1506). Su argumentación es ésta: la serpiente infernal había mordido a nuestros primeros padres de cuatro maneras: con la mordedura de la culpa, en el alma; con la de la concupiscencia, en la carne; con la de dolor en el parto, en las mujeres; con la del dolor y la reducción a cenizas del cuerpo, en la muerte. Ahora bien, antes de que Dios pronunciase la sentencia universal de condenación contra nuestros primeros padres, exceptuó de esta cuádruple mordedura a la Virgen SS., diciendo: «Pondré enemistades entre ti y la mujer». La Virgen SS. estuvo, pues, inmune de aquella cuádruple mordedura de la serpiente infernal. La lógica exclusión de la muerte —observa acertadamente el P. Gallus— no estaba en la intención de estos escritores medievales, pero esto no quita que se deduzca en buena lógica de sus principios (*Ad argumentum quoddam Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstratur*, en «Divus Thomas» [Plac.] 1948, pp. 385 ss.).

Después de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, estalla una auténtica controversia sobre la muerte de María, por obra, especialmente, del genovés Dominico Arnaldi († 1895). Sostenía que la inmunidad de la culpa original exigía también la inmunidad de la pena de la misma, o sea, la muerte. Esta tesis inmoralista de Arnaldi, además de conseguir el *imprimatur*, obtuvo también las felicitaciones de algunos cardenales y algunas benévolas recensiones en periódicos y revistas [17]. El profesor José Pennachi defendió con entusiasmo esta sentencia en las lecciones que tuvo en el Pontificio Ateneo Urbano de Propagando Fide. Mons. Antonio Virdia, conventual, Obispo de Cariati, pedía al Sumo Pontífice Pío IX la definición de la Asunción, negando abiertamente la muerte. De la misma opinión fué Cayetano Guastalla y Schiuvellier. El Padre José M. Angelucci, O. S. M., en algunos artículos publicados en «Regina Martyrum» de Caserta, y en su monografía, hasta ahora inédita, niega categóricamente la muerte de María SS. Lo mismo, pero de una manera más velada, ha hecho el P. Joaquín M. Dourche, O. S. M., en la obra «La Toda-Santa» (p. 207 ss.). El P. Friethoff, O. P., afirma que la muerte de María no es cierta, ni históricamente ni a través de la divina revelación» (*De doctrina Assumptionis corporalis B. M. V. rationibus theologicis illustrata*, en «Angelicum», 16 [1938], p. 12). El P. Vermeersch, S. I., confiesa que *sur la mort de Marie plane un certaim doute qu'il ne nous appartient pas de dissiper* (*Médiations sur la Sainte Vierge*, Brujas, 1921, t. II, p. 204).

Pero quien ha combatido más, en nuestros días, contra la certeza de la muerte de María SS. ha sido el P. Martín Jugie, A. A., en su monumental obra *La mort et l'Assomption de la Sainte—Virgen*, publicada en el año 1945, dedicada a S. S. Pío XII. Según los profesores de Lovaina, Van Combrugge (*Tractatus de B. Virgine*), G. Coppens (en «Eph. Theol. Lov.», 1947), B. Altaner (*Zur Frage der Definibilitat der Assumptio B. M. V.*, en «Theologische Revue», 44 [1948], p. 140) y K. Jüssen (*Talsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, Karlsruhe, 1948, pp. 6, 9), en el estado presente de la ciencia histórica no se puede demostrar históricamente el hecho de la muerte de María.

El profesor Philips, de Lovaina, después de señalar el nexo necesario entre la inmunidad de la culpa original y la inmunidad de la muerte, pena de aquélla, afirma que «todo nos lleva a creer que Ella haya entrado directamente en la plenitud de la vida, y, por consiguiente, haya dejado este valle de lágrimas, morada inadecuada para los cuerpos glorificados. Afirma, en otra parte, que ni la historia ni la teología prueba de una manera moralmente necesitante el hecho

(17) Cfr. G. Ameri, O. F. M., *Domenico Arnaldi. Appunti bio-bibliografici*. En *Atti del Congr. Nac. Mar. O. F. M. d'Italia* (Roma, 1948), p. 381-401.—*La dottrina di Domenico Arnaldi sull'Assunz. della B. V. M.* En "Marianum", 12 [1950], 56-87; 141-169.

de la muerte de María SS. «De ninguna manera es admisible —observa— el opinar que una vez descartado el pecado con todas sus consecuencias la Madre del Salvador quedase en una especie de "naturaleza pura" que jamás ha existido. Descartado el incidente del pecado la intención del autor de la gracia divina opera sin restricción; no se queda en los confines de la corporeidad. Lleva, pues, consigo la inmortalidad bienaventurada, la transformación del cuerpo en la gloria. La corruptibilidad orgánica presenta al vivo a nuestros ojos el castigo de la gran transgresión. La conservación incorrupta de los mortales despojos que algunos han imaginado, no es una glorificación, sino, por el contrario, es *un sursis et donc une absence de glorification. Elle symbolise toujours une suite de l'asservissement au répas et une soumission au pouvoir du démon* (Cfr. «Marianum», 10 [1948], 105-109).

El Card. Piazza, a su vez, ha escrito: «Acerca de la muerte y de la inmediata resurrección, el consentimiento de los Padres y de los doctores no es total... No faltan tampoco hoy escritores —citemos al P. Jugie y a Mons. Landucci— que sostengan la misma tesis (la de S. Epifanio y la de Timoteo de Jerusalén), con argumentos no ciertamente apodíticos, pero no privados de vigor». Y concluye, lógicamente: «De cualquier modo que se haya realizado la Asunción —por anticipada resurrección o por tránsito directo a la gloria— lleva esencialmente consigo la *inmediata glorificación del cuerpo y del alma al término de su peregrinación terrena*» (Cfr. *Il Simbolo*, v. 5, *E s'incarnò da Maria Vergine*, Asssi, 1948, p. 209). El P. Tiburcio Gallus, S. I., publicaba recientemente un opúsculo para probar que la Virgen no había muerto (*La Vergine immortale*, Roma, Belardetti, 1949). Conozco algunos obispos que se han convertido en ardientes defensores de la inmortalidad de María. El mismo P. Filograssi, que defendía la muerte, ha declarado: «Después de las controversias públicas sobre este particular, los que no quieren oír hablar de la muerte crecen, cada vez más, en número y no sólo entre los sacerdotes, sino también entre los seglares cultos» (*L'Assunzione corporea al Cielo di Maria SS. nel momento attuale*, en «Tabor», 4 [1949], p. 116).

No obstante estas actitudes negativas, no han faltado, antes de la definición de la Asunción, quienes hayan querido sostener a todo trance la muerte de la Virgen como parte de la Asunción misma, al menos de una manera concreta. El P. Constantino Koser, O. F. M., ha llegado a afirmar que el hecho de la muerte de María es *de fide divina et catholica credendum* (Cfr. «Itinerarium», 6 [1949], 494).

Después de la definición dogmática de la Asunción, ha aumentado notablemente el grupo de los inmortalistas.

Entre los defensores de la inmortalidad se han situado recientemente el P. M. De Rosa, O. M. I. (*Il trionfo della personalità*, en «Marianum», 14

[1952], pp. 321-327), el profesor Argeo Mancini, S. D. B., *Appunti di Mariologia*, en «Palestra del Clero», a 31 [1952], pp. 217-221), A. M. Rossi, O. de M. (*La Bula dogmática "Munificentissimus Deus" y la muerte de la SS. Virgen*, en «Estudios», 7 [1951], pp. 377-395), P. Antonio M. Nasso, O. S. M. (en «La Madonna di Monte Berico», a. 1951), el P. Alfonso López Quintas, O. de M. (*Sugerencias sobre la definición dogmática de la Asunción*, en «Estudios», 7 [1951], pp. 215-231), Loncke, I (*De dogmatica definitione Assumptionis Mariae corporea*, en «Coll. Brug.», 47 [1951], 437), etc. En el número de diciembre de 1952, de la revista canadiense «Notre-Dame du Cap.», encontramos dos artículos contra la muerte de María SS.: uno del P. Teódulo Maré, P. M. I. (*L'immortalité de Marie: doctrine conquérante*, l. c., pp. 6-11), y el otro del P. Hermann Morin, O. M. I. (*Inmortelle parce que Toute Belle*, l. c., pp. 13-16). La sentencia inmortalista continúa sus conquistas.

III. FALTA DE FUNDAMENTO DOGMÁTICO DE LA MUERTE DE MARÍA

Echemos ahora una rápida ojeada a la debilidad de los fundamentos: 1) bíblicos; 2) tradicionales; 3) dogmáticos; 4) litúrgicos, de la sentencia favorable a la muerte de María SS.

1. Inconsistencia de los fundamentos bíblicos.

Los mortalistas, especialmente en tiempos pasados, se apoyaban en la ley positiva de la universalidad de la muerte, que enseña explícitamente la S. Escritura (*Rom.*, 5, 12; *Eccli.*, 25, 33). Pero es fácil señalar con el mismo Doctor Angélico (I-II, 81, 3, ad. 1), que se trata de una universalidad moral, compatible con algunas excepciones, como de la misma manera, es moral, y, por tanto, compatible con algunas excepciones la universalidad del pecado que proclama explícitamente la S. Escritura (*Rom.*, 5, 12). Es más, la excepción de la Virgen SS. de la universalidad del pecado (*in quo* [Adán] *omnes peccaverunt*, *Rom.*, 5, 12), lleva necesariamente consigo y por sí misma, la excepción de la universalidad de la muerte, o sea, la inmortalidad. En efecto, la muerte —según S. Pablo— (*Rom.*, 5, 12) y según el Génesis (2, 17) además de una condición de la naturaleza, es, juntamente con eso, una consecuencia *penal* del pecado. Ahora bien, donde no hay culpa no puede haber pena (a no ser por otros justos y probados motivos, por ejemplo, la corredención). La Virgen SS., por tanto, precisamente porque fué preservada de la culpa, debió ser, por lo mismo, preservada también de la pena. La preservación de la pena está implícita en la preservación de la culpa. Se puede, por consiguiente, afirmar que la *in-*

mortalidad de María SS. está revelada *formaliter implicite*, o sea, está revelada como *una parte en el todo*. En efecto, se admite comúnmente que una verdad se contiene como *parte en el todo*, de tres maneras. En un todo físico, en un todo metafísico y en un todo lógico: 1) como parte en un todo *físico* (por ejemplo, el cuerpo se contiene como parte en la noción física del hombre; 2) como parte en un todo *metafísico* (por ejemplo, el correlativo en su término correspondiente: la pena correlativa a la culpa, el hijo correlativo a la madre, etcétera); 3) como parte en un todo *lógico* (por ejemplo, el particular en el universal distributivo: Todos los descendientes de Adán, mueren: luego también Ticio, descendiente de Adán, ha muerto).

Esto supuesto, lo mismo la muerte que la inmortalidad de María podrían considerarse incluídas como partes en un todo (y, por consiguiente, podrían decirse *formaliter implicitae*). La muerte podría estar incluída como parte en un todo *lógico:* todos los descendientes de Adán mueren; es así que la Virgen SS. es descendiente de Adán; luego ha muerto. Es el particular incluído en el universal distributivo. *La inmortalidad* podría estar incluída como parte en un todo *metafísico:* la preservación de la *pena* —correlativa a la culpa— está incluída en la *preservación de la culpa*. Por lo cual se nos puede preguntar: ¿cuál de las dos inclusiones (como partes en un todo) puede ser legítimamente aplicada a María SS.: la de la *muerte* incluída, como parte, en un todo lógico, o la de la *inmortalidad* incluída, como parte, en un todo *metafísico?* La respuesta a esta pregunta no parece difícil. La inclusión de la muerte de María SS., como parte, en un todo *lógico*, no puede sostenerse por el simple hecho de que Ella no es una *descendiente cualquiera* de Adán pecador, sino una descendiente *singular*, excepcional, que no está mezclada con los otros, ya que, mientras todos los demás «han pecado en Adán», y por eso han muerto, sólo Ella, entre todos, no «ha pecado en Adán», y, por consiguiente, no debía morir. Preservada por un camino excepcional de la culpa, *debía* ser preservada también de una manera excepcional de la pena que lleva consigo la culpa, o sea, de la muerte. Queda, por tanto, la inclusión de la *inmortalidad* de María SS. como parte en un todo *metafísico*, y, por consiguiente, está en pie el que esa verdad pueda y deba decirse contenida *formaliter implicite* en la S. Escritura.

A quien se maraville de que únicamente en nuestros días se haya llegado a percibir claramente esta inclusión (no me consta que lo hayan hecho otros antes que yo), se les puede responder que fueron necesarios varios siglos antes de percibir con claridad, en las fuentes de la Revelación, la formal implícita inclusión de la preservación de María SS. de la culpa original, que no la vieron los grandes escolásticos del s. XIII; y así, la sentencia que después fué dogma de fe, podía decirse casi universalmente rechazada, y aun después, una gran parte de personas doctísimas la consideró sencillamente impía, herética, innovadora, en contraste con la veneranda tradición, hasta tal punto, que personas

de gran relieve llegaron al extremo de declarar peligrosa la asistencia a los sermones que la defendían. Percibida después con mayor claridad, más aún, definida como dogma de fe, se ha allanado el camino para percibir claramente también su consiguiente preservación de la pena, o sea, de la muerte. Son los adversarios los que tienen que probar que no se ha concedido de hecho a la Virgen SS. esa preservación por otros sólidos motivos (que hasta ahora nunca han aducido). Por eso, la inmortalidad y la no muerte constituyen —a mi modesto parecer— un verdadero y propio hecho dogmático, puesto que está unido con una verdad revelada: la preservación de la *culpa* inseparable, por sí misma, de la preservación de la *pena;* la preservación de la muerte del alma, inseparable, por sí misma, de la preservación de la muerte del cuerpo [18].

2. Inconsistencia de los fundamentos tradicionales.

Los que sostienen la presunta muerte de la Señora se apoyan comúnmente, en la *tradición:* es su caballo de batalla. Pero, en realidad, esta tradición —al menos la que se entiende en sentido estrictamente teológico— es más fantástica que real.

En los tres primeros siglos —como ya hemos visto— hay un silencio absoluto sobre la muerte de María. Esto supuesto, propiamente no se ve cómo haya podido hablar el P. Sauras * de una *probable* (menos mal que no dijo *cierta*) tradición *divino-apostólica* sobre la presunta muerte de María SS. [19].

Se sostiene comúnmente que S. Agustín habló explícitamente en tres lugares de la muerte de la Virgen. Pero el P. Gallus ha demostrado recientemente que los tres lugares citados, si se someten a un cuidadoso análisis crítico, están muy lejos de expresar el hecho concreto de la muerte (Cfr. «Divus Thomas» [Plac.], 1953, pp. 265-269). Efectivamente, el primero y principal texto: *Maria ex Adam mortua propter pecatum* (*Enarratio in Ps. XXXIV*, PL., 36 [1861], 335), falta en los códices Vaticano y Colbertino, y constituye una verdadera y propia tautología, en contraste con la doctrina augustiniana del nexo, en el orden presente, entre el pecado y la muerte, y de la exclusión de todo

(18) Sobre toda esta materia, cfr. Kloppenburg, B., *De relatione inter peccatum et mortem* (Roma, 1951). Es un trabajo fundamental, en el que se prueba el vínculo necesario entre el pecado original originado —o sea, contraído individualmente— y la muerte.

(*) Dejamos al autor toda la responsabilidad de su actitud frente al P. Sauras. (N. de los EE.)

(19) Sauras, E., O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia, 1950), c. 2. Con razón el P. Capelle, O. S. B., ha escrito, refiriéndose a esta opinión del P. Sauras, que "malheureusement, la base critique fait defaut" *(Les questions Liturgiques et Paroissiales*, 32 [1951], 171).

pecado de la Virgen SS. Los otros dos textos: *virgo moriens* (*De catechizandis rudibus*, PL., 40, 339) y *commendat matrem prior matre moriturus et ante matris mortem resurrecturus* (*In Ioannis Evang.*, PL., 35, 1456), tomados en su contexto, no son otra cosa que expresiones *retóricas*, cuyo significado *formal* no es el *hecho concreto* de la muerte de María SS., sino la *virginidad perpetua* (en el primero de los dos textos) y *la proximidad de la resurrección de Cristo* (en el segundo). S. Agustín está, pues, muy lejos de ser el portaestandarte de los mortalistas. Otros varios escritores, especialmente los grandes escolásticos (S. Alberto Magno, Sto. Tomás, S. Buenaventura, etc.), atribuyen la muerte de la Virgen al pecado original contraído por Ella, según la sentencia —decía San Buenaventura— «más común, más razonable y más segura» (*In III Sent.*, d. 3, p. I, a. 1, q. 2).

Contribuyeron, por otra parte, no poco a acreditar la sentencia de la presunta muerte de María dos falsarios del s. IX: el Pseudo-Agustín (*Liber de Assumpt. B. Mariae V.*, PL., 40, 1141-1148) y el Pseudo-Jerónimo (*Epistola ad Paulam et Eustolchium*, PL., 30, 122-142), los dos mortalistas convencidos.

El P. Sauras, en su entusiasmo mortalista, ha llegado a hablar de «*tradición* constante, universal» sobre la presunta muerte de María SS., dando una prueba muy elocuente de su criterio teológico y de su espíritu crítico.

Pero, ¿de qué *tradición* pretende hablar el P. Sauras? De una tradición puramente *histórica* o de una tradición *dogmática*? Tanto la una como la otra hay que probarlas, y no afirmarlas simplemente. La tradición *histórica* —como ya hemos visto— falta. Para probar que se trata de una tradición dogmática, sería necesario probar antes —no sólo afirmarlo— que el hecho de la muerte de María SS. es un hecho dogmático, es decir, revelado en sí mismo (cosa que ninguno ha sostenido jamás), o, al menos, *intrínsecamente unido* con alguna verdad revelada: lo cual lo ha intentado el P. Sauras, pero con resultado —a mi parecer— harto infeliz. En efecto, él ha reparado que el Papa, en la Bula, «no habla de la muerte sólo como de un hecho histórico», sino «que la enlaza con *doctrinas* teológicas». Y concluye: «¿Cómo va a limitarse a *referir* cosas doctrinales de carácter universal en la Iglesia? El Espíritu Santo no está ocioso cuando se trata de una creencia universal y de una doctrina teológica» (p. 259).

Respondemos: si fuese realmente así, como afirma el P. Sauras, o sea, si el Papa en la Bula enlazase realmente el hecho de la muerte con *doctrinas* teológicas, nadie se atrevería a negar, ni aun a poner en duda, la muerte de María SS. Pero en realidad no es el Papa, sino el P. Sauras quien une el hecho de la muerte con *doctrinas teológicas*. El hecho de la muerte, claramente distinto de la Asunción, es, por sí mismo, un hecho histórico, de origen puramente *humano*. A este origen puramente humano alude la Bula cuando, siguiendo «las huellas» de la «fe» en la Asunción», formalmente considerada, habla de la muerte de María. No atribuye la muerte de María a revelación hecha por Cristo

a los Apóstoles y transmitida por ellos a los fieles sino que lo atribuye a los mismos fieles, que «no encuentran dificultad» en admitir que María haya muerto, tratándose de una cosa obvia. Que el origen de tal «admisión» por parte de los fieles sea puramente «humano» se deduce de dos razones que los indujeron a admitir la muerte de María: la pasibilidad (verdad de fe, enseñada por la S. Escritura), que es, ordinariamente, el camino de la muerte: y la «semejanza con el Hijo»: «como su unigénito». Pero estas dos razones están muy lejos de ser suficientes para probar la muerte de María SS., y más aún, para probar la «revelación», aunque sea implícita, de la misma. Se trata, por tanto, de una opinión de origen puramente *humano* y no *divino* (es decir, no conocida por revelación).

Pero hay más. La llamada «tradición» está basada sobre presupuestos que después han resultado falsos. El primero y principal es la explícita negación de la inmunidad de la Virgen del pecado original que hicieron ilustres doctores de la Iglesia. ¿Qué maravilla es, pues, que hayan admitido también la muerte, que es pena del pecado original contraído? El segundo presupuesto, que también después ha resultado falso, es el de la *presencia de los Apóstoles*, admitida como indiscutible *en la muerte de María SS.*, de los cuales se hubiera derivado después la decantada «tradición». Esta fabulilla, inventada y divulgada por los apócrifos, se extendió entre los fieles durante cerca de trece siglos. También el Pseudo-Dionisio Areopagita, a lo que parece (*De divinus nominibus*, c. 3, PG., 3, 682), afirma esta presunta presencia de los Apóstoles en la presunta muerte de María SS. Este autor tuvo un influjo incalculable sobre los autores medievales (Sto. Tomás lo cita cerca de ¡dos mil veces!). Esto supuesto, no es de maravillar que no pocos teólogos, hasta el s. XVIII, hayan admitido, sin más, el hecho de la muerte de María SS. como recibido *de la tradición apostólica*, y, por tanto, indudable, indiscutible. También este falso presupuesto quita todo vigor a las numerosas atestaciones de escritores acerca de la muerte de María SS.

Se ha querido ver en los apócrifos sobre el tránsito de María un «núcleo histórico» primitivo, pero ¿con qué resultado? Es mucho más obvio suponer que los apócrifos comenzasen a hablar de la muerte de María SS. como de una cosa *obvia*, haciendo este simple razonamiento: todos mueren (¿quién lo duda...?): murió el mismo Jesucristo... Luego murió —es cosa obvia— también su Madre. No advertían aquellos turbios autores del Tránsito que, si morir era cosa obvia para todos, pues todos hemos contraído la causa de la muerte (el pecado original), no lo era para Aquélla que no había contraído ese pecado. Si era cosa *obvia* que muriese Cristo (porque su muerte fué causa de nuestra vida, o sea, de la Redención), no era en verdad cosa *obvia* que muriese María Corredentora, Aquélla que por nuestra Redención (operada sobre el Calvario) debía tener el alma y no el cuerpo traspasado con la espada.

3. Inconsistencia de los fundamentos dogmáticos.

Estos fundamentos son cuatro: 1) la *muerte-pena;* 2) la *muerte-naturaleza;* 3) la *muerte-corredentora,* y 4) la *muerte asemejante* a Cristo. No falta, por último, quien apoye sobre textos de Sto. Tomás la sentencia mortalista.

Examinémoslos, teniendo presente cuanto ha escrito recientemente el Padre Sauras en la obra citada, el cual sintetiza e ilustra cuanto se ha dicho sobre estos presupuestos.

1) *La muerte-pena.*—El primero que vió en la presunta muerte de María una consecuencia penal del pecado (la muerte-pena), parece que fué S. Agustín (el portaestandarte de los mortalistas), seguido de muchos otros, especialmente de los grandes escolásticos (S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Santo Tomás, etc).

Esta sentencia, después de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, es ya sencillamente herética, pues la Virgen SS. *fué preservada* de la contracción de la culpa original. Ningún teólogo católico se atreve hoy a hablar de la *muerte-pena* respecto a María SS., pero no faltan, aún ahora, teólogos que no han llegado a comprender en su totalidad la *esencial* diferencia que hay entre redención *preservativa* y redención *liberativa.* Así, el P. Sauras, por ejemplo, en su celo mortalista, llega a afirmar que la gracia recibida por María SS. es una «gracia que sana», en el sentido de que tal gracia ha «*prevenido* el mal» (o. c., p. 190). Esta afirmación —digámoslo francamente— es fruto de una mentalidad maculista aun no superada. ¿Cómo se puede hablar, en efecto, de «gracia que sana» en quien *jamás* ha habido enfermedad? ¿No es, además, una verdadera y propia *contradictio in terminis* hablar de una «gracia que sana» que «previene el mal»? Si lo previene, ¿cómo lo sana? Siguiendo por este camino, ¿no llegaríamos a una verdadera Babel teológica? La gracia de Cristo es gracia que sana únicamente a aquellos que fueron o serán *libertados,* ya de la muerte del alma (pecado), ya de la consiguiente muerte del cuerpo; no a Aquélla, que fué *preservada* de una y otra (unidas en razón de causa y de efecto).

Para dar algún apoyo teológico a la muerte de la Virgen, el P. Sauras no rehuye enlazarla con el «débito» del pecado original. Pero nos parece demasiado fácil comprender que la contracción del «débito» del pecado es totalmente diversa de la «contracción del pecado», y, por consiguiente, de la consecuencia del pecado, la muerte. Quien hubiese tenido que caer, y, cayendo, romperse las piernas, pero, de hecho, jamás se hubiese caído, es evidente que jamás ha tenido la consecuencia de la caída (o sea, que nunca se ha roto las piernas).

Es verdad que la gracia individual de María era gracia de Cristo, gracia de

redención. Pero es gracia de redención *preservativa*, lo cual entraña una diferencia *de especie* (no de grado) de la redención *liberativa* propia de todos los demás. Por eso, mientras todos los demás son libertados de la muerte del alma, y, por consiguiente, de la muerte del cuerpo (consecuencia *penal* de la muerte del alma), la Virgen SS. fué *preservada* de una y de otra. Esta conexión *causal* entre la muerte del alma y la muerte del cuerpo en el orden presente, nos parece innegable. La anticipada «redención» *del cuerpo* de la Virgen es consecuencia de la anticipada redención *de su alma*.

También el P. Bernardo de la Inmaculada, O. P., tiene dos afirmaciones que a nosotros nos parecen insostenibles: 1) que María SS. pertenece al «estado de naturaleza caída», y 2) que «recibió una gracia redentora, que la llevó al triunfo sobre la muerte a través de la misma muerte» (Cfr. «Est. Mar.», vol. IX [1950], pp. 125-173). Para nosotros —como lo dijimos ya en la misma semana de Salamanca— la Virgen SS. no pertenece, propiamente hablando, a ninguno (mucho menos, al de «naturaleza caída») de los estados que señalan comúnmente los teólogos, sino a un estado *suyo propio*, constituyendo Ella un *orden por sí*. Además, sólo la «gracia redentora» *liberativa* del pecado (y no la *preservativa* del pecado) lleva al triunfo sobre la muerte, a través de la muerte. Tenemos aquí el acostumbrado equívoco: se identifica la gracia «redentora» con la gracia «liberadora».

2) *La muerte-naturaleza*.—Es éste el punto sobre el que particularmente insisten los mortalistas, especialmente después que fué puesta en plena luz la *preservación* de María SS. de la culpa, y, por eso mismo, de la *muerte-pena*. La muerte de María —dicen— es «una necesidad *natural* y no *penal*». Así, el citado P. Sauras. También para el P. Cuervo («Est. Mar.», 9 [1950], 214) la mortalidad de la Virgen —y es ésta la única razón sólida para él— es una exigencia imperiosa de su naturaleza». Pero también esta razón nos parece insostenible. La muerte, en efecto, en el presente orden de la naturaleza elevada, además de consecuencia de la naturaleza (intrínsecamente mortal), es *también* consecuencia *penal* (cesación de la fuerza preternatural *extrínseca* capaz de impedir la corruptibilidad *intrínseca*), lo mismo en Adán que en sus descendientes. Sólo en el estado de *naturaleza pura* (que ha quedado entre los *posibles)* hubiera podido existir la *muerte-naturaleza* sin la *muerte-pena*. Hasta en Cristo la muerte es *muerte-pena* y no únicamente *muerte-naturaleza)*: Pena —entendámonos bien— del pecado ajeno, ordenada a dar vida, no sólo a la muerte del alma, sino también a la del cuerpo de todos los culpables descendientes de Adán.

La muerte del cuerpo, en el orden presente, es una consecuencia necesaria *de la muerte del alma* a la vida sobrenatural de la gracia. Es contradictorio afirmar que la muerte, en María, «no es pena», sino solamente un defecto na-

tural «redivivo por la caída de Adán». En efecto, si ese «defecto natural» es «redivivo» por la culpa de Adán, ¿acaso no es por lo mismo consecuencia «penal» del pecado de Adán...?

Es verdad —como sostiene el P. Cuervo— que la preservación de María SS. de la culpa original excluye *directamente* sólo la mancha de la culpa; pero no es menos verdad que esta preservación excluye también por sí misma, *indirectamente*, la *consecuencia penal* de la culpa, la muerte, al menos si no se prueba que la muerte era necesaria por otro título (por ej., por la *Corredención)*.

Nótese, en particular, la deplorable confusión de ideas en este raciocinio del P. Cuervo: «*La liberación* del pecado original no lleva consigo la exención de las penas naturales del mismo, y, por tanto, de la muerte» (p. 221). Confunde prácticamente —como de costumbre— la liberación del pecado original con la preservación del mismo: confunde, por tanto, dos cosas específicamente distintas; confunde a todos los demás (liberados) con la Virgen SS. (preservada). Más aún: habla de «penas naturales» del pecado original. Esto supuesto, se puede preguntar: si son penas, ¿cómo pueden decirse naturales?... Y si son naturales, ¿cómo pueden llamarse penas? Es la acostumbrada *contradictio in terminis*. Esto no obstante, el P. Cuervo se atreve a hablar de «manifiesta falacia» y de «doctrina falsa sobre la Asunción»... Lo que realmente es falso es afirmar —como hace él— que no hay ningún vínculo entre la Inmaculada Concepción y la Asunción (pp. 223 ss.). Esto, desde luego, parece totalmente contrario a la *Munificentissimus Deus: Arctissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur*. Allí se dice claramente «que la ley de permanecer en la corrupción del sepulcro» y de «esperar la redención del cuerpo hasta el final de los tiempos» es castigo del pecado original individualmente contraído [20], del cual fué preservada la persona de la Virgen SS.

3) *La muerte-corredentora*.—Descartada *la muerte-pena* y también la *muerte-naturaleza*, no pocos deducen la muerte de María de su misión de «verdadera Corredentora» y de su semejanza con Cristo. El P. Sauras, por ejemplo, razona poco más o menos así: Jesús fué Redentor verdadero porque murió. Por consiguiente, si María fué «verdadera Corredentora», debió morir también (pp. 527 ss.). Respondemos: está fuera de duda que Cristo —por ordenación divina, como claramente se deduce de la Revelación— debía redimirnos con su muerte. Pero ¿quién nos autoriza a decir lo mismo de María? Si la «Redención» exigió la muerte *física*, ¿se sigue quizá por eso que lo exija también la «Corredención»? ¿No podía ser suficiente para ser «verdadera Corredentora», la muerte mística que sufrió al pie de la Cruz (muerte *eminenter*, no

(20) Si no se tuviese que entender en este sentido —de la muerte considerada como consecuencia del pecado original *originado* y no del *originante*—, la afirmación de la Bula no tendría sentido y sería un "verdadero sofisma".

formaliter), incomparablemente más amarga que la misma muerte física? [21] La «Corredentora» no es un duplicado del «Redentor», o sea, una Redentora en el mismo plano que el Redentor. Entre el uno y la otra hay *analogía* (muerte física y muerte mística), pero no *identidad* (muerte física en los dos). Tanto más que la muerte de Cristo tuvo un evidentísimo carácter *sacrifical*, mientras que la presunta muerte de María SS. no lo tuvo, o, al menos, no se prueba que lo haya tenido. Nos parece bastante extraño afirmar que la presunta muerte de María SS. haya sido «cruenta», al menos «en las causas», aunque no lo haya sido «en su manifestación externa», porque sobre el Calvario quedó «mortalmente herida» (o. c., p. 260). Si así fuera, podrían decirse *cruentas* también otras muchas muertes. Se confunde aquí, evidentemente, el modo de hablar propio con el metafórico, y ¡sobre este equívoco se levanta la construcción teológica!

El P. Sauras sostiene que, para poder hablar de una «Corredención» real, formal y verdadera, hay que «hablar de un mérito, de una satisfacción, de un sacrificio real, verdadero, *producido por una muerte verdadera*» (p. 276). Negamos resueltamente que para poder «hablar de un mérito, de una satisfacción, de un sacrificio real» en la línea de la *Corredención* (no en la de la *Redención*), fuese necesaria la muerte real física de María. Para Cristo *Redentor* la necesidad de la muerte *real* es evidente, porque así lo estableció Dios. Pero para María, *Corredentora*, ¿es de la misma manera evidente...? ¡Créalo, si quiere, el P. Sauras! A mí, francamente, me repugna creerlo. ¿No canta quizá la Iglesia, en la fiesta de la Dolorosa: *Felices sensus B. M. V. qui sine morte meruerunt martyrii palmam sub cruce Domini*...? Con sus dolores, con sus agonías mortales, cuando —como se expresa Benedicto XV— Ella casi «murió con el Hijo», *¿no mereció acaso*, no satisfizo, no ofreció un sacrificio real por la redención del mundo? Si el principio de asociación de María SS., como Corredentora al Redentor, hubiese tenido que extenderse hasta la muerte *real*, con iguales razones se podría haber extendido también a la *crucifixión real*, o, por lo menos, a una muerte *dolorosa*. Pero la Virgen jamás estuvo *realmente crucificada*, ni murió *de dolor;* ¿se sigue de ahí, por ventura, que jamás fué verdadera y real Corredentora, o sea, verdadera y real asociada al Redentor en la obra de nuestra salvación? Nada tiene de evidente que tal participación en la Redención haya tenido que realizarse *con la muerte física* de María. En efecto, según Sto. Tomás (*S. Th.*, III, q. 50 a. 8), decir que la muerte de Cristo es causa meritoria de nuestra salud significa precisamente que *el hecho de*

(21) El mismo P. Cuervo, O. P. —mortalista convencido—, niega, en contra del P. Sauras, que la misión corredentora exija la muerte física. "porque la muerte de María no es redentora, como la de Cristo". ("Est. Mar.", 9 [1954], 214.) Tiene mucha razón, ya que la Redención fué *completa* sobre el Calvario, con la pasión y *muerte física* de Cristo *Redentor* y con la compasión y *muerte mística* de María *Corredentora*.

morir (mors in fieri), o sea, la pasión del Señor, nos ha merecido la salvación; la muerte, sin embargo, entendida como estado, o sea, *el hecho de estar muerto (mors in facto esse)*, no es meritoria, como tampoco lo es el hecho de la permanencia en el sepulcro. Esto supuesto, la Virgen SS., con su sola *Compasión meritoria*, o sea, con su comparticipación en la Pasión meritoria de Cristo, realizaba ya la definición de Corredentora, cuando una espada, como se la había predicho, traspasó su alma. Si la Virgen SS., en aquel momento supremo de nuestra Redención, fué preservada de la muerte real, ¿cómo se prueba, de una forma satisfactoria, que debía morir después, más tarde, cuando la obra de la Redención estaba ya completa? Creo que se necesitaría una buena dosis de buena voluntad para convencerse de ello.

4) *La muerte-asemejante.*—Es, indudablemente, el más dábil entre los argumentos en favor del problemático problema de la muerte de María SS. Basándose en el llamado principio mariológico de semejanza o de analogía entre Cristo y María, los mortalistas razonan, poco más o menos, así: «Cristo murió. Luego *debía morir* (o, al menos, era *conveniente* que muriese) también María». Pero no parece difícil demostrar que la consecuencia no brota, al menos *necesariamente*, del antecedente. En efecto, la semejanza no es identidad y la analogía no es univocidad. Por consiguiente, el principio de semejanza o analogía no se ha de urgir demasiado, para no correr el riesgo de probar demasiado, y por consiguiente, de no probar nada. Sería como decir: «Cristo fué *crucificado*. Luego debió ser *crucificada* también María». Se podría replicar que, habiendo sido crucificada *místicamente* (semejanza, analogía), no era necesario que lo fuese *físicamente* (identidad, univocidad). De la misma manera, muriendo («con-morir», dicen León XIII y Benedicto XV) *místicamente* sobre el Calvario (semejanza, analogía), no era necesario que muriese también *física mente* (identidad, univocidad) [22]. El principio de semejanza exige, pues, la crucifixión *mística* y la muerte *mística*. Exigir la crucifixión *física* (ninguno, de hecho, la reclama) y la muerte *física*, equivaldría a cambiar el principio de semejanza o analogía en el de *identidad y univocidad*.

A Cristo Redentor se le predice la pasión *física* y la muerte *física (Is.*, 51). A María Corredentora, por el contrario, se le predice una pasión *mística* y una muerte *mística*, pues «la espada de dolor» que predijo Simeón debía traspasar *el alma* y no *el cuerpo (Lc.*, 2, 35).

Los que difundieron la idea de la muerte de María SS. fueron los apócrifos del s. v. Después de siglos enteros de silencio en esta materia, ¿qué podían hacer estos autores sino fantasear? Nos describen, en efecto, minuciosamente,

(22) León XIII, en la Encíclica *Iucunda semper*, afirma que la Virgen SS. "*murió con Él, en su corazón*, traspasada con la espada del dolor": *cum eo commoriens corde, doloris gladio transfixa.*

todas las circunstancias de la muerte de María, sus funerales, los tumultos que hubo durante los mismos, etc. A falta de documentos —por el silencio de los tres siglos anteriores—, debieron discurrir, poco más o menos, así: todos mueren (morir es algo obvio); murió hasta el Hijo de Dios; luego también murió la Madre de Dios. No advirtieron nuestros apócrifos la inconsistencia de sus principios. La muerte es, desgraciadamente, algo obvio para *todos* (porque todos hemos pecado en Adán), pero no *para María.* Cristo murió, pero murió *para nuestra redención,* para la que María SS., su Madre, murió *místicamente,* eminentemente (y no formalmente) sobre el Calvario.

Nótese, además, la estridente desigualdad que se tendría en la presunta semejanza entre la muerte *física* de Cristo y la muerte física de María. Mientras que Jesús murió en un océano de dolores, María SS., al contrario, hubiera muerto en un océano de gozo, en un éxtasis de amor. Pero hay aún más. El cuerpo de María SS. habría sido completamente distinto del cuerpo de Cristo. El cuerpo muerto de Cristo (como también el alma separada de Él) permaneció siempre unido hipostáticamente a la persona divina del Verbo, y, por consiguiente, vivía de la misma vida de Él, y conservaba, por tanto, su *individualidad numérica;* por el contrario, el cuerpo muerto de María, separado del alma, hubiera tenido una *forma cadavérica,* se hubiese reducido, al menos en raíz, a un montón de elementos físico-químicos, perdiendo así —a diferencia de Cristo— su *individualidad numérica.* Suele decirse que el cuerpo de María SS. estuvo preservado de la *corrupción del sepulcro.* Pero la *corrupción de la muerte* es una corrupción sustancial, pues a la forma sustancial constituída por el alma humana, sucede otra esencialmente diversa, una *forma cadavérica,* específica y numéricamente diversa del cuerpo informado por el alma racional. La primera, la verdadera y propia corrupción, no es, por tanto, la del *cadáver* (corrupción impropia y menor), sino la del *cuerpo,* mediante la *muerte.* Esta corrupción parece inconciliable con la dignidad misma del cuerpo *inmaculado* de Aquélla de la que tomó su cuerpo el que es la vida por esencia. Tanto más que la muerte de la Virgen SS. —a diferencia de la de Cristo— atentaba contra la integridad de su personalidad: la persona humana, en efecto, está constituída, no por el alma sola, sino por el cuerpo y por el alma unidos sustancialmente.

4. Inconsistencia de los fundamentos litúrgicos.

El valor dogmático del argumento litúrgico es indiscutible. En efecto, la Liturgia de la Iglesia, o sea el culto público y oficial, expresa siempre, de algún modo, la fe y la doctrina de la Iglesia, ya que toda manifestación religiosa, lo mismo privada que pública, se apoya en la fe, y es, por tanto, manifestación de esa fe. Más aún, es el medio ordinario de que sirve la Iglesia para pro-

poner a los fieles, de una manera adaptada a todas las mentes y con una intención práctica, los puntos principales de su fe y de su doctrina. Sucede de ordinario que cuanto más se reconoce explícitamente un punto de la fe o de la doctrina de la Iglesia, tanto más se expresa en la Liturgia; cuanto más se le combate por los herejes, tanto más se le afirma en las fórmulas litúrgicas. Justamente, pues, la Liturgia constituye uno de los lugares teológicos principales, y se relaciona directamente con el Magisterio ordinario de la Iglesia, puesto que en la aprobación de los libros litúrgicos está empeñada la autoridad misma de la Iglesia: esto explica su viva solicitud, desde los primeros siglos, en custodiar, defender y perfeccionar la Liturgia. *Lex orandi statuat legem credendi.*

Si la autoridad que impone la Liturgia es la de la Iglesia universal (por ejemplo, la Liturgia de la Iglesia Romana), entonces expresa la fe de la Iglesia Universal, que es infalible; si, por el contrario, es una autoridad particular, entonces expresa únicamente la fe de una Iglesia particular (por ejemplo, de una Diócesis, de una Orden religiosa, etc.). La primera es, necesariamente, infalible; la segunda no lo es necesariamente. En la Iglesia Romana —como afirma S. Ireneo— «se ha conservado siempre la tradición que se deriva de los Apóstoles: *semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae ab Apostolis est traditio* (*Adv. haer.*, III, 4, 2). A la Iglesia Romana están unidas muchas otras iglesias, y, por tanto, con razón se dice que ella representa a la Iglesia Universal [23].

Sabemos que la Liturgia de una iglesia particular o de pocas iglesias particulares no está necesariamente inmune de todo error [24]. Así, en la Misa atribuída a S. Gregorio Nacianceno, y que fué celebérrima en Alejandría durante algún tiempo (estaba también en uso entre los ortodoxos de Egipto), se encuentra algunos rasgos de la herejía de los monofisitas. También, en algunos antiguos misales de Occidente, se encuentra una misa *pro levamine animarum damnatarum*... (*Oppenheim*, l. c., pp. 129 ss.).

En la Liturgia se da también un auténtico progreso dogmático. Esto supuesto, puede muy bien decirse que por un *cierto tiempo* quizá se encuentren en la Liturgia algunas opiniones o afirmaciones que después se han discutido y aun rechazado como erróneas o inciertas. Así, en el Breviario Romano hubo durante algún tiempo un texto tomado del pseudo-Jerónimo (*Cogitis me*), en

(23) Según Sto. Tomás, la autoridad de la Liturgia supera a la misma autoridad de los SS. Padres, ya que la Iglesia, cuo es quien habla por medio de la Liturgia, supera la autoridad de los Padres. (Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 12.) Según Marmion, la Liturgia es "la oración de la Iglesia, la voz oficial de la Esposa de Cristo" (*Le Christ, ideal du moine*, p. 398). Según Guarini, la Liturgia no es sino la verdad vestida de oración. (*L'Esprit de la Liturgie*, París, 1929, p. 106, 109 s., 112.)

(24) "Ex obiectione sequitur tantum ab errore puram necessario non esse Liturgiam alicuius ecclesiae particularis, aut etiam paucarum ecclesiarum particularium; quod nemo negat." (Cfr. OPPENHEIM F., O. S. B., *Institutiones systematico-historicae*, en "S. Liturgiam", vol. VII, Principia Theologiae Liturgicae (Marietti, 1946), p. 130.)

al que se afirmaba expresamente que *no sabemos nada cierto sobre* la Asunción corporal de María SS. También en el martirologio que se usaba en el coro se negaba la certeza de la resurrección y de la Asunción corporal de María SS. al cielo. Pero después, con el progreso dogmático sobre la verdad de la Asunción corporal, se eliminaron estos textos.

Criterios para establecer el valor dogmático del argumento ex Liturgia.

Hay que distinguir bien, en primer lugar, entre verdad o hecho dogmático y verdad o hecho puramente histórico [25]. Si se trata de cosas o de hechos puramente históricos, la Iglesia puede, a veces, en cosas de importancia secundaria, tolerar algunas locuciones o doctrina que juzga menos recta, o sobre la cual no se han hecho hasta ahora investigaciones cuidadosas [26]. Así, en las lecciones del Breviario se encuentran aún ahora muchas cosas históricamente dudosas, erróneas o no probadas.

Esto supuesto, la primera pregunta que se puede y se debe hacer acerca de la muerte de la Virgen, es precisamente ésta: ¿se trata de un hecho dogmático o de un hecho puramente histórico? Hecho dogmático es, o un hecho histórico revelado (por ejemplo, la muerte de Cristo expresamente narrada por la S. Escritura) o unido intrínsecamente a una verdad revelada, de manera que negado ese hecho, se tenga que negar también la verdad (por ejemplo, la llegada de S. Pedro a Roma y su muerte allí, hecho histórico unido necesariamente con el primado del Romano Pontífice).

Ahora bien, la presunta muerte de María SS. no es un hecho histórico revelado (pues no hay nada acerca de ella en la S. Escritura ni en la Tradición Apostólica); y ni siquiera es un hecho intrínsecamente unido con alguna verdad revelada, por ejemplo, con la Asunción (como quisieran algunos teólogos mortalistas). En efecto, la conexión de la muerte y resurrección de María SS. con la verdad revelada de la Asunción corporal, es una conexión puramente *extrínseca*, ocasional, y no *intrínseca*, puesto que la Asunción de la Virgen SS. al cielo queda totalmente a salvo, lo mismo en la hipótesis de la muerte y resurrección, que en la de la inmortalidad. No se nos objete —como se ha hecho ya— que la misma tradición que habla de la Asunción habla también de la muerte de María SS., y que, por consiguiente, si se rechaza o se pone en duda

(25) "Sedulo animadvertendum est haec superius dicta [sobre el valor dogmático de la Liturgia] referre oportere *ad solam rem dogmaticam*, non ad facta mere historica." (OPPENHEIM, l. c., p. 33.)

(26) "Ecclesia vero cuius est custodire et declarare depositum fidei, potest quidem in rebus minoris momenti aliquando tolerare locutionem vel doctrinam, non quidem haereticam, tamen minus rectam, vel de quibus inquisitiones accuratiores nondum factae sunt." (l. c., p. 75.)

la muerte, se debe rechazar y poner también en duda la Asunción. Esta objeción no tiene fuerza alguna. En efecto, la presunta muerte y la presunta resurrección —como ya hemos probado— son dos misterios *de por sí* intrínsecamente independientes del misterio de la Asunción. Además: «El último fundamento» de la Asunción —como enseña explícitamente la Bula *Munificentissimus Deus*— no lo constituye la sola tradición, sino también el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15): cosa que no puede decirse de la muerte de María SS.

Pero aun supuesto —no concedido— que la muerte de la Virgen —como quieren sin suficiente apoyo los defensores de la misma— sea un hecho dogmático, podemos preguntar a los mortalistas: este hecho dogmático, ¿puede decirse probado por el argumento *ex Liturgia?* Nosotros respondemos: No. Para que un argumento *ex Liturgia* pruebe la verdad de una doctrina se requiere que la Iglesia *Universal* (universalidad moral) haya admitido o profesado, durante algún tiempo, esa tal doctrina con claridad, como perteneciente con toda seguridad al Depósito de la fe [27]. Basándose en estas condiciones, Boix ha demostrado que los dogmas probados *ex Liturgia* son solamente trece (Cfr. *Tractatus de iure liturgico*, p. I, c. VII, 4). Entre estos trece dogmas no se encuentra el de la muerte de María SS. Ni puede estar, ya que en él no se verifican las condiciones requeridas. En efecto, sabemos que el objeto directo y principal de la fiesta de la Dormición, más que la muerte en sí misma (¿es acaso conveniente celebrar la muerte en sí?), fué el *término de la vida terrena*, el comienzo de la vida celeste de la Virgen SS., o sea, su glorificación, su *dies natalis*, por esto, quizá, en vez de usar el término «muerte», se prefirió, al principio, el término de «dormición» (o de los sinónimos *pausatio*, *depositio*, *natale*), al cual se unió después el más preciso, de Asunción.

Por otra parte la muerte de la Virgen, en los varios pasajes litúrgicos en que se encuentra, no se afirma jamás ni explícita ni implícitamente, como una *verdad de fe*, o sea, *como perteneciente al Depósito de las verdades reveladas por Dios*. La presunta muerte de María se propone simplemente como una *opinión* corriente, puramente *humana*, no privada, al menos en apariencia, de sólidas razones en su favor. En este terreno las afirmaciones litúrgicas están sujetas, evidentemente, a revisiones, según los progresos de la crítica histórica o teológica. De hecho, la Iglesia ha procedido a revisiones periódicas de sus libros litúrgicos. Una de estas revisiones ha tenido por objeto precisamente la

(27) "Argumentum ex Liturgia desumptum *plena certitudine probat* veritatem alicuius doctrinae fidei, si ex eo —sicut in omni argumento traditionis dogmaticae requiritur— *constat Ecclesiam moraliter universam aliquo tempore admisisse aut professam esse hanc doctrinam tanquam certo pertinentem ad depositum fidei.*" (l. c., p. 75.) "Dogma quodcumque rigorose verum demonstrari potest ex eo, quod clare exprimatur in Liturgia Ecclesiae Romanae et in Liturgiis earum ecclesiarum, quae Romanae sunt unitae, immo etiam ex eo quod in sola Liturgia Ecclesiae Romanae clare exprimatur." (l. c., p. 82.)

presunta muerte de María SS. Es de sobra conocido cómo la célebre colecta *Veneranda* del Sacramentario Gregoriano (en el que expresamente se mencionaba la «muerte temporal» de María SS.) fué eliminada de la Liturgia Romana desde el siglo XIV-XV. También la Secreta *Subveniat*, en la que había una alusión (*pro conditione carnis migrasse cognocismus*) a la muerte de María SS., ha sido eliminada en la nueva misa de la Asunción, y sustituída por una nueva secreta en la que no se hace alusión alguna a la muerte.

La única alusión a la muerte, en la nueva liturgia para la fiesta de la Asunción, se halla en la quinta lección de Maitines. Hay allí —*como en el antiguo Oficio*— una lección de S. Juan Damasceno, en la que se afirma que la Virgen, «como hija del viejo Adán, padeció la antigua sentencia (y su mismo Hijo, que es la misma vida, no la rehusó)». Pero fácilmente se comprende que el fragmento del Damasceno está citado *en su integridad;* para quitar la alusión a la muerte hubiese sido necesaria una verdadera vivisección. Para comprender el valor que hay que atribuir a esta afirmación, hay que advertir —lo que no hacen los mortalistas— que si S. Juan Damasceno afirma la muerte *de hecho*, afirma también, con no menor claridad en aquel fragmento, la inmortalidad *de derecho* de la Madre de Dios. En efecto, dice: *Ex qua enim vera vita manavit quomodo illa mortem gustaret?:* «¿Cómo podía estar sujeta a la muerte aquélla de quien procedía la vida verdadera?» Las razones que le impulsan a admitir el *hecho* de la muerte de María SS. (después de haber reconocido el *derecho* a la inmortalidad) son dos, una teológica y la otra histórica, es decir: 1) si ha muerto el Hijo, que era la «misma vida», *a fortiori* debía morir también la Madre; 2) los Apóstoles estuvieron presentes a la muerte de María, como resulta «de la tradición antigua». Ahora bien, la primera de estas dos razones no es más que una simple «razón de conveniencia», que no nos obliga a admitir la muerte de hecho, contra la reconocida inmortalidad de derecho. La segunda razón (la presencia de los Apóstoles a la presunta muerte de María SS.) es totalmente legendaria y de ningún valor histórico, y como tal ha sido completamente eliminada del nuevo oficio de la Asunción (día 18 de agosto, cuarto día de la octava).

No faltan, por último, en los tres himnos del nuevo oficio para la fiesta de la Asunción, algunas discretas alusiones que parecen estar más en favor de la inmortalidad que de la muerte de María SS.: 1) *Merees piaclo debida — devicta mors te deserit:* «la muerte, precio del pecado, ha quedado burlada en Ti» (*Himno de las primeras Vísperas*). Dos cosas se afirman aquí: la muerte, en el orden presente, es consecuencia del pecado; por eso (o sea, porque en la Virgen no ha habido pecado), la «muerte» (nótese bien: la «muerte» y no la «corrupción» del cuerpo después de la muerte) ha quedado burlada; ha dejado a la Virgen, o sea, no la ha segado, como ha segado a todos los otros que han pecado. Este parece el sentido obvio de las palabras del Himno.—2) *Li-*

lium fulgens velutin rubeto — mortis auctorem teris una, carpens — sontibus fructum patribus negatum — arbore vitae: «como el lirio que florece entre las espinas, Tú sola venciste al autor de la muerte, cogiendo el fruto del árbol de la vida que se negó a los padres» (*Himno de Maitines*). Sólo la Virgen SS. ha cogido del árbol de la vida el fruto negado a los padres, o sea, el fruto de la inmortalidad que hubieran cogido también los padres si no hubiesen pecado.— 3) *mortis inferni dormitrixque noxae:* «Vencedora de la muerte, del infierno y del pecado» (*Himno de Laudes*). También aquí aparece como evidente el vínculo entre la victoria sobre el pecado y la victoria sobre la muerte, consecuencia del pecado.

5. Santo Tomás y la muerte de María.

No es raro encontrarse con algunos pasajes de Sto. Tomás, citados poco a propósito, más aún, fuera de lugar, para probar el hecho de la muerte de María.

Pasemos revista brevemente a los textos tomistas que aducen, por ejemplo, el P. Sauras y a las interpretaciones que hace de ellos.

a) *Un texto maculista.*—El P. Sauras comienza aduciendo un texto en el que Sto. Tomás dice expresamente que la Virgen SS. murió porque había contraído el pecado original: *Caro Virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus* (entre los que se encuentra la muerte) *contraxit.* El P. Sauras deduce de aquí que «este texto no se puede utilizar hoy en favor de la muerte» (p. 278). Es verdad, pero no es toda la verdad. Como buen tomista, hubiera debido sacar la conclusión del vínculo que existe —según Sto. Tomás— entre el pecado original contraído y la muerte, es decir: Hoy es verdad *lo contrario:* como la carne de la Virgen *no fué concebida en pecado* original (originado), así tampoco (*et ideo*) no contrajo estos defectos (entre los cuales se encuentra la muerte). Reconoce, pues, el Angélico, un vínculo estrictamente teológicó (*et ideo*), en el orden presente, entre el pecado original (el *originado*, no el *originante*) y la muerte. Y es precisamente esta enseñanza obvia de Sto. Tomás la que —ilógicamente— no quiere reconocer el P. Sauras, y que constituye la razón fundamental de la crítica que le hemos hecho. Pero no es suficiente. Además de no reconocer el sentido obvio del citado pasaje tomista, el P. Sauras intenta justificarse aduciendo otros pasajes que considerados serena y objetivamente, están *fuera de su sitio*, disfrazados.

Trata también de probar que María SS. —según Sto. Tomás—, además de morir por el pecado original *originado*, murió, o pudo morir también por otra razón, a saber, por el pecado original *originante* (p. 278). Si fuese verdad cuanto afirma el P. Sauras, se seguiría que la Virgen SS. habría muerto —se-

gún Sto. Tomás— no por una, sino por dos razones, o sea, por el pecado original originado y por el pecado original originante, y no —como quisiera el Padre Sauras— tan *sólo* por el pecado original *originante*. Podemos, por tanto, preguntar al P. Sauras: si Santo Tomás hubiese admitido que María SS. no murió por el pecado original originado ¿habría admitido, ulteriormente, que hubiese muerto sólo por el pecado original originante?... Aquí está todo el problema. A esta pregunta el P. Sauras responde, sin más, afirmativamente. ¿Y la razón para probar esta mentalidad de Sto. Tomás? Es ésta: porque también Cristo —según Sto. Tomás— murió por el pecado original *originante*; luego *a fortiori*, María, por la misma causa, tuvo que morir. Lo mismo Cristo que María recibieron la naturaleza humana sin la gracia de la justicia original, y, por tanto, sin el don de la inmortalidad (p. 278).

Pero séanos lícito preguntar al P. Sauras: ¿Cristo —según Sto. Tomás— murió realmente por el pecado original *originante*, o sea, por haber recibido una naturaleza humana sin la gracia de la justicia original, y, por tanto, sin el don preternatural de la inmortalidad...? Respondemos diciendo que *todos* los textos de Sto. Tomás se rebelan contra esta interpretación. Sto. Tomás reconoce, con la fe, que Cristo tuvo los defectos corporales de la *pasibilidad y mortalidad;* pero reconoce también que estos defectos «los asumió» libremente, no «los contrajo»: *habuit huismodi defectus non contrahendo* (junto con la causa: el pecado original) *sed voluntarie assumendo* (*S. Th.*, III, q. 14, a. 3, ad 2). Añade que Cristo, *como Dios*, asumió libremente tales defectos, y *como hombre* los aceptó libremente con su voluntad humana desde el primer instante de su concepción. En el mismo lugar afirma que Cristo, habiendo tomado de la Virgen una naturaleza humana *sin culpa, hubiera podido* tomarla también *sin pena;* pero *no quiso* y la tomó con la pena (de la pasibilidad y mortalidad), «para realizar la obra de nuestra redención». Así, pues, los defectos de la pasibilidad y de la mortalidad, en Cristo, no son defectos *naturales*, o sea, defectos contraídos *simul cum natura ex origine*, sino defectos *penales*, o sea, tomados como pena satisfactoria del pecado de Adán. Excluye, por tanto, Santo Tomás el que Cristo haya padecido y haya muerto como consecuencia de la *sola necesidad de la naturaleza.*

También (III Sent., dist. 16, ad. 1, ad 5) enseña el Angélico que la muerte, en el orden presente, es una *pena* debida al pecado, y no a la sola *necesidad de la naturaleza. La muerte* —según el Angélico— podría llamarse *naturalis defectus, non poena,* sólo si *in principio conditionis humanae donum gratiae, humanae naturae collatum non fuisset.* En el artículo siguiente, 2, enseña que Cristo tuvo una *doble* necesidad de morir: una absoluta (fundada en la condición natural pasible de la naturaleza humana, que *había tomado voluntariamente como pena* satisfactoria del pecado) y la otra condicionada, o sea, *ex conditione finis*, para conseguir el fin de la redención del género humano.

En estos dos aspectos, la muerte se toma en relación con el pecado y reviste *un carácter penal*. Es verdad que en este mismo artículo 2, el Angélico afirma *quod necesitas moriendi non solum venit in humanam naturam ex peccato sed etiam alias potuisset in humana natura, ut supra dictum est* (*Ibid.*, ad 3); pero nótese que con las palabras *ut supra dictum est* remite al artículo 1 de la misma dist. 16, ad 5, donde afirma que, en otro orden, *diverso de presente*, la pasibilidad y la muerte *hubieran podido ser defectos naturales*, y no *penales*, como lo son *en el orden presente* [28]. En éste —según el Angélico— se muere, no por una sola causa, sino por dos causas, una *remota* (los principios materiales del cuerpo humano, compuesto de cosas contrarias) y la otra *próxima* (el pecado, el cual ha quitado el don original que impedía la corruptibilidad natural) [29].

Decir que Cristo —como hace el Padre Sauras— ha muerto por el pecado original originante, equivale a ponerle bajo el influjo de Adán, cabeza natural del género humano. Ahora bien, todos sabemos que a Cristo, por su origen milagroso (concepción virginal), no se le puede equiparar al resto de los descendientes de Adán, y, por eso, no estuvo sujeto al influjo de Adán, ni en orden a la gracia ni en orden al pecado, sino que fué totalmente independiente de él. Por consiguiente, creer que murió por el pecado original originante —como hace el P. Sauras—, equivale a someterle indebidamente al influjo de Adán en orden al pecado, porque en este caso, Cristo —como pretende el P. Sauras— hubiera tomado una naturaleza humana con un defecto natural, nacido del pecado de Adán. ¡Cuán diversa —como he dicho más arriba— es, en esto, la doctrina del Doctor Común...! Para él, Cristo *tomó* una naturaleza humana privada del don de la inmortalidad, no porque ese don lo hubiese perdido también Él por el pecado que Adán cometió, sino únicamente en *reparación del pecado de Adán*, o sea, la tomó *como pena satisfactoria* del pecado original. No ver esto significa cerrar los ojos a la luz del sol de Aquino, y ofender, disfrazándole, al incomparable Doctor Común [30].

---

(28) Dice: "... mors vel necessitas moriendi dicitur esse poena *per comparationem ad statum innocentiae*... Si tamen *in principio* conditionis humanae, dictum donum gratiae humanae naturae collatum non fuisset, necessitas quidem moriendi fuisset, non poena."

(29) "Dicendum quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex: una quidem *remota* quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem insistiam. Et ideo *próxima* causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse." (*S. Th.*, q. 14, a. 3, ad 2.)

(30) Sobre este tema ha escrito maravillosamente el P. Engler Castro J., C. M. F., *Morte e pecado original na doctrina de S. Tomaz de Aquino*, en "Eph. Mar.", 1 [1951], 185-218.

b) *La "gracia cristiana" y la muerte de María SS.* El mismo P. Sauras admite que ha citado algunos textos en los cuales Sto. Tomás afirma repetidamente, y de una manera explícita, que la gracia de Cristo, o «cristiana», «lleva a morir o a resucitar» (p. 278). Pero fácilmente se comprende que, para Santo Tomás, la llamada «gracia cristiana» era exclusivamente gracia de redención «liberativa» de la culpa ya contraída, pues el Sto. Doctor no admitió jamás *para nadie* —ni siquiera para la Virgen SS.— una gracia de «redención preservativa». Esto supuesto, ¿no está quizá fuera de lugar aplicar estos pasajes tomistas a la Virgen SS., a la que Sto. Tomás *colocaba* entre los demás Santos en una idéntica gracia «cristiana» de redención «liberativa»? Júzguelo el lector...

c) *La "gracia sanante" y María SS.*—Otro contrasentido: el de la «gracia sanante» en María. Para defenderse de nuestra crítica, el P. Sauras se ha visto obligado a dar un nuevo sentido al término técnico, con significado muy determinado de «gracia sanante» (el de sanar a quien no ha estado jamás enfermo), y a acuñar una nueva teología. Por lo menos, es un modo de hablar harto impropio. En efecto, una cosa es gracia que «corrobora» y otra gracia «que sana». El Card. Lépicier —insigne tomista— define así la gracia «sanante»: *Speciale auxilium Dei quo, tamquam medicina, humanae naturae peccato sauciatae restituitur illud robur quod homini connaturale erat in statu naturae integrae, per respectum ad actus homini naturaliter proportionatos.* Y añade: *Hinc huismodi gratia sanans nonnisi aequivoce, convenit cum gratia sanctificante, cum ad ordinem supernaturalem formaliter pertineat, et, absolute loquendo, non repugnet illam homini conferri citra ordinem supernaturalem, licet virtualiter et eminenter haec gratia contineatur in gratia sanctificante, qua nempe homo ad vitam supernaturalem formaliter elevatur* (*Tractatus de Gratia*, Parisiis, 1907, p. 27, n. 6). Y con él están de acuerdo *todos los tomistas*. El P. Sauras, para defender su posición, recurre, como de costumbre, a Sto. Tomás, asegurando que el Sto. Doctor «habla de la *gracia sanante* en Cristo» (p. 272), pero no dice el P. Sauras *dónde* hace esta afirmación Sto. Tomás. Método cómodo, demasiado cómodo, asegurar sin probar.

d) *La muerte "¿pena natural?"*—Por último, es una verdadera *contradictio in terminis* hablar de *pena natural*. El P. Sauras me objeta que «toda la teología llama al pecado original *pecado natural*», y me pregunta: «Si es pecado, ¿por qué es natural?; si es natural, ¿por qué es pecado?» Yo creo que aun un estudiante de teología podría comprender el equívoco en que ha caído el profesor Sauras, identificando el *peccatum naturae* (así se llama comúnmente el pecado original, *inficiens totam naturam*) y el *pecado natural*. Son dos expresiones completamente diversas: una cosa es decir *peccatum naturae*, y otra «pecado natural». El pecado original no es «pecado natural», sino *peccatum naturae: peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum*

haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae (*S. Th.*, I, II, q. 81, a. 1, c). Ahora bien, el *peccatum naturae* incluye la pérdida de la gracia y de los dones preternaturales. El P. Sauras admite (p. 271) —y ¿cómo podría negarlo?— que María SS. estuvo exenta de lo que él llama —con una expresión poco feliz— «pecado natural». Y entonces —preguntamos nosotros—, ¿cómo es posible seguir hablando —como lo hace el P. Sauras— de «pena natural» desde el momento que, para Sto. Tomás, los efectos del pecado original en la naturaleza humana son simplemente pena del pecado original, o sea, suponen la culpa original *propia* de cada uno?... Donde no hay «pecado natural» no puede haber tampoco «pena natural», a no ser con una evidente contradicción.

Capítulo II

SINGULAR GLORIA DE MARÍA SS.

El último y singular privilegio que Dios concedió a la Virgen SS. —último retoque divino a su obra maestra— es la particular gloria celestial, propia de Ella, incomparablemente superior a la de todos los otros santos y ángeles. San Bernardino de Sena nos dice que la gloria de María, considerada bajo cualquier aspecto, «supera a la de los otros santos, como el sol supera en magnitud a todos los cuerpos celestes» (*Op.*, Venetiis, 1551, I, 519 D). En efecto, la gloria es proporcionada a la gracia. Ahora bien, la gracia de María SS. superó incomparablemente a la gracia de todos los ángeles y santos juntos; luego su gloria tuvo que superar a la de todos los demás bienaventurados, ángeles y santos juntos.

Nos es imposible, a nosotros, pobres viadores, comprender y más aún, expresar con palabras, la gloria de los bienaventurados. No nos es posible comprenderla, porque en la tierra no tenemos nada que pueda compararse ni de lejos a ella y pueda darnos así una idea de lo que es. Necesitaríamos ser arrebatados al cielo como el Apóstol. Nos limitaremos a exclamar con él: «Ni ojo vió, ni oído oyó, ni cabe en el corazón del hombre lo que Dios ha preparado a aquellos que le aman» (*I Cor.*, 2, 9): *non licet homini loqui.*

Pero si nos es imposible comprender y, más aún, expresar con palabras humanas, la gloria celestial de los santos, es evidente que, con mayor razón, es imposible comprender y más aún expresar la gloria singular de María SS. Tratemos, por tanto, de balbucir lo que podamos, al hablar de una materia que trasciende de tal forma los límites de nuestras pobres fuerzas.

La gloria celestial suele dividirse en sustancial y accidental. La *esencial* consiste en la visión intuitiva y en la posesión de Dios, bien increado. Esta glo-

ria esencial admite una doble desigualdad: intensiva y extensiva. La desigualdad intensiva consiste en la visión más o menos clara de Dios, mientras que la desigualdad extensiva consiste en ver en Dios un número más o menos grande de objetos secundarios, lo mismo posibles que reales. La gloria *accidental* consiste en algunos bienes creados, es decir, en el gozo por haber obrado el bien, en las nuevas revelaciones, en las aureolas, en la belleza particular del cuerpo, en el honor, el respeto, etc.

Dicho esto, fácilmente se comprende que la gloria celeste de María SS., lo mismo la esencial que la accidental, es incomparablemente superior a la de todos los otros bienaventurados juntos. Habiendo tenido sobre la tierra —como anota Sto. Tomás— el mérito de todos, Dios la colocó en el cielo por encima de todos. Luego «todo lo que se encuentra en cada uno de los santos, abunda en María» [1].

1. Superioridad de María SS. en la gloria esencial.

Comencemos por la gloria *esencial*, que se compone de tres actos: la visión, el amor, el gozo: *Videbimus, amabimus, gaudebimus*, según la enérgica expresión de S. Agustín. Ahora bien, la Virgen SS., ve, ama y goza más que cualquier otro santo, más que todos los santos juntos.

María SS., en primer lugar, *ve* a Dios más que todos los otros santos, inmersa en un verdadero océano de luz sin fronteras. Los bienaventurados ven a Dios, cara a cara, con una medida diversa, proporcional al llamado *lumen gloriae*, que eleva y refuerza la potencia visiva del entendimiento creado. Una comparación. Quien mira un vaso de cristal lleno de agua clarísima la ve toda en todas sus partes. Pero si refuerza su potencia visiva con las lentes de un microscopio, verá aquella misma agua bajo un nuevo aspecto, desconocido hasta entonces. Veíalo todo, pero no totalmente. Lo mismo sucede con la visión de Dios cara a cara. Cada bienaventurado ve a todo Dios, pero no totalmente. La mayor o menor claridad de la visión de Dios depende del mayor o menor *lumen gloriae*, ordenado a reforzar, proporcionalmente, la potencia visiva del entendimiento. Esto supuesto, el *lumen gloriae* concedido por Dios a María, proporcionado a sus incomparables méritos, superó al concedido a todos los santos juntos. Hay, por consiguiente, una desigualdad *intensiva*, o sea, una visión de Dios incomparablemente más clara, entre María SS. y todos los otros bienaventurados.

Pero además de esta desigualdad intensiva en la visión de Dios existe también entre María SS. y todos los otros bienaventurados una desigualdad ex-

(1) "Quidquid felicitatis est in singulis sanctis, totum abundat in Maria." (*Serm. LVIII in Assumpt. seu de B. M. V. in coelis exaltatione*, Op. t. 15. p. 223.)

tensiva, en cuanto la Virgen SS. ve en Dios un número de cosas incomparablemente mayor que el que ven todos los otros bienaventurados. Es sentencia común entre los teólogos que los bienaventurados ven en los fulgores del Verbo eterno todas aquellas cosas que tienen alguna relación con ellos, ya que en el caso contrario no podrían sentirse completamente satisfechos. Por ejemplo, una madre, en el cielo, ve a todos los hijos y sigue continuamente su suerte; una reina ve a todos sus súbditos y las vicisitudes de su reino. Esto supuesto, la Virgen SS., como Madre de todos, como Reina del universo, debe ver en los fulgores del Verbo a todos sus hijos, a todos sus súbditos, etc. Nada, se puede decir, le es extraño. Por consiguiente, su visión debe extenderse a un número de objetos incomparablemente superior al de todos los otros bienaventurados. Pero es justo observar que la visión que tiene María SS. de Dios, por muy superior que sea a la de todos los demás, está muy lejos de alcanzar la total comprensión de Dios. Esta limitación es inherente a su calidad de criatura, infinitamente distante del Creador. En efecto, mientras Dios, el Creador, es ilimitado, infinito, María SS., criatura de Dios, es limitada, finita. Y lo finito no puede contener al infinito.

María SS., en segundo lugar, *ama* a Dios incomparablemente más que todos los otros bienaventurados juntos. El amor, consecuencia del conocimiento, es proporcionado al mismo. La luz del entendimiento inflama al corazón. Superior a todos en la luz, la Virgen es también superior a todos en el amor. Todas las llamas de los corazones de los bienaventurados, comparados con la llama que brota del corazón de María, o sea, los amores de todos los otros santos comparados con el amor beatífico de María, son como pequeñas llamas comparadas con el sol.

María SS. en tercer lugar *goza de Dios* incomparablemente más que todos los otros bienaventurados juntos. El gozo beatífico es en efecto, proporcionado a la visión y al amor de Dios. Superando la Virgen SS. a todos los otros bienaventurados en la visión cara a cara y en el amor beatífico de Dios. Sumo bien, debe también, lógicamente, superarlos a todos en el gozo beatífico. ¡Qué alegría al verse y al sentirse llamar con el dulce nombre de «Madre» por Aquél que reina en lo más alto del cielo, Jesús, el Hombre-Dios!... *Et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.* La muchedumbre de los gozos que la inundan en el cielo está en proporción con la multitud de dolores que la oprimió sobre la tierra. Nadie, por consiguiente, como Ella, bebe tan abundantemente del torrente inagotable de las gracias celestiales.

2. Superioridad de María SS. en la gloria accidental.

La gloria accidental de los bienaventurados —como ya hemos dicho— consiste en cinco cosas: 1) en el gozo por el bien obrado; 2) en nuevas revelacio-

nes; 3) en las especiales aureolas; 4) en una especial belleza del cuerpo; 5) en bienes externos como el honor, el respeto, etc. Ahora bien, en todas estas cosas la Virgen SS. supera incomparablemente a todos los otros bienaventurados juntos.

1) La Virgen SS., en primer lugar, supera a todos los demás *en el gozo por el bien obrado* durante toda su vida, desde el primer hasta el último instante. En efecto, el bien que hizo la Virgen SS. durante su vida terrena supera incomparablemente al que han hecho todos los otros santos juntos. ¡Qué gozo inefable para el corazón de María pensar que los elegidos que la forman corona en el cielo son todos hijos amadísimos suyos, para lo que Ella misma ha sido la causa de su eterna felicidad!... Sólo esto sería suficiente para hacerla feliz.

2) La Virgen SS., en segundo lugar, supera a todos los otros bienaventurados en *algunas nuevas revelaciones* acerca de los futuros contingentes, de las cuales recibe nuevo gozo. Dios, en efecto, siendo infinito, presenta por toda la eternidad nuevos aspectos a la mente humana, siempre deliciosos.

3) La Virgen SS., en tercer lugar, supera a todos los otros bienaventurados en las llamadas *aureolas*. *La aureola* (diminutivo de *áurea*, o sea, corona) es algo sobreañadido a la *áurea*, o sea, a la corona de los bienaventurados (consistente en la visión beatífica); es un premio especial y accidental, debido —como enseña el Angélico— a una victoria especial [2]. Hay tres especies de victorias: sobre la carne, sobre el mundo y sobre el demonio. Por consiguiente, tres son las aureolas, o sea, los premios especiales: *la aureola de la virginidad*, por la victoria sobre la carne; *la aureola de los mártires*, por la victoria sobre el mundo, y *la aureola de los doctores*, por la victoria sobre el demonio que se aleja de nosotros y de los demás mediante la enseñanza de la verdadera doctrina. Ahora bien, esta triple aureola compete a María en mayor grado y con mayor razón que en los demás comprehensores. En efecto, Ella fué siempre Virgen purísima (como lo hemos demostrado), fué la principal maestra, al menos, privada, de la fe, y fué más que mártir en el alma, junto a la Cruz del Hijo.

4) La Virgen SS., en cuarto lugar, supera a todos los demás bienaventurados en la *belleza especial* del cuerpo, ya que su cuerpo virginal tiene las cuatro dotes del cuerpo glorificado: impasibilidad, claridad, agilidad y sutileza (*I Cor.*, 15, 44) en mayor grado que todos los demás bienaventurados al fin del mundo. Después del cuerpo sacrosanto de Cristo, Rey de Reyes, el cuerpo virginal de María, con su inefable belleza, constituye una particular delicia del paraíso. Preguntaron a Sta. Bernardita, vidente de Lourdes, si era bella la Se-

(2) "Aureola est privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens." (*Suppl.*, q. 96, a. 1.)

ñora que había visto en la gruta de Massabielle: «¡Sí, era Bella!», respondió la Santa. «Era tan bella que cuando se la ha visto una sola vez, no se puede tener más que un único anhelo: el de morir para ir nuevamente a verla. Todas las otras bellezas de la tierra se eclipsan y no ejercen ningún atractivo». Un día la presentaron un *album* con fotografías que reproducían las obras maestras del arte sobre la Virgen, y la preguntaron que cuál de aquellas fotografías se parecía más a la Virgen. La Santa las miró una por una, y después, con un gesto casi de desprecio, arrojó el album sobre la mesa, exclamando: «¡Pero debieran avergonzarse de representar tan feamente a la Virgen!» La obra maestra de Dios, evidentemente, vence a todas las obras maestras de los hombres. También el Dante vió en el Paraíso.

«...ridere una bellezza che letizia
era negli occhi a tutti gli altri Santi».
(*Par.*, 31, 133-135.)

5) La Virgen SS., en quinto y último lugar, trasciende a todos los otros bienaventurados en algunos *bienes exteriores*, de los cuales gozó de una manera excelentísima, o sea: en el dominio sobre todas las cosas, como Reina del universo; en las alabanzas y en la veneración que la tributa toda la corte celestial, toda la Iglesia militante, purgante y triunfante. Ella, por decirlo con el Divino Poeta, es «il bel Zaffiro — del quale il ciel piú chiaro s'inzaffira». A este «bel Zaffiro» dedica un canto celestial el Arcángel Gabriel durante su triunfal coronación. La escena maravillosa se cierra con este terceto que expresa toda la veneración de los bienaventurados hacia María:

Cosi la circulata melodia
si sigillava, e tutti gli altri lumi
facean sonar lo nome di Maria.
(*Par.*, 23, 96-98.)

El Dante une en seguida a la veneración el afecto filial de los bienaventurados hacia la Virgen Santa: ellos esa muchedumbre de resplandores divinos, tienden hacia María, su Madre sobrenatural, con aquel instinto filial con que el niño tiende sus brazos hacia su madre natural.

Haga la Virgen que el gozo experimentado al contemplar la singular misión que Dios la ha confiado, y los singulares privilegios con los que la ha querido adornar durante toda su vida, no se aparte jamás de nosotros: nos acompañe durante la vida, nos asista a la hora de la muerte, nos siga, hasta eternizarse, después de la muerte, en el cielo.

PARTE TERCERA

EL SINGULAR CULTO DE MARÍA

PRELIMINARES

BIBLIOGRAFIA

BOUGER, *L., Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise Catholique*, en "Irénikon", 22 [1949], 139-159.—CAMPANA, E., *Maria nel culto Cattolico*, 2 vols. (Marietti, Torino, 1944.) Ed. 2.ª, revisada y ampliada por el P. G. Roschini, O. S. M.—*Catholic Encyclopedia* (Nueva York), 16 vols. Especialmente el t. 15, p. 459-472, e índice del t. 16.—DUBLANCHY, en *Dict. Théol. Cath.*, art. *Marie*, col. 2439-2474.—E. D., *Le culte de la Sainte Vierge*, en "Quest. Lit. Par.", 30 [1949], 103-105.—HAINE, *De Hyperdulia* (Lovanii, 1864).—KOENDERS P., O. C., *Maria in den eerendiest der Katholieke Kerk* (Amsterdam, 1927), 3 vols.—LECLERCQ, art. *Marie* en *Dict. d'Arch. Chrét.*, col. 1982-2043.—JOURDAIN Z., C., *Somme des grandeurs de Marie*, t. 4, *Marie dans l'Aglise* (París, 1849).—LEHNER, *Die Marienverehrung* (Stuttgart, 1886).—NEUBERT, E., *La dévotion a Marie* (Le Puy, 1942).—NICOLÁS, A., *La Vierge Marie et le plan divin*, tomos 3 y 4, *La Vierge Marie vivante dans l'Eglise*.—NEWMAN, *L'Anglicanesimo ed il culto della Vergine*, trad. it. de D. Battaini (Piacenza, 1909).—NOYON A., S. I., art. *Mariolatrie* en *Diet. Apol.*, col. 326-331.—TROMBELLI, *De cultu publico ab Ecclesia B. Virgini exhibito*, en *Summa Aurea*, t. 4, col. 9-425.

1. CONEXIÓN DE ESTA TERCERA PARTE CON LOS DOS PRECEDENTES.

Después de haber considerado a la Virgen SS. tanto en su singular misión como en Sí misma, o sea, en sus singulares privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria, recibidos de Dios en orden a tal misión, surge ahora espontánea la pregunta: *¿Cuál es la actitud que se nos impone a todos ante Ella?* Esta actitud está expresada y sintetizada en la palabra *culto*. Debemos, en efecto, a la Virgen SS. un culto singular, proporcionado a su singular misión y a sus singulares privilegios.

2. DIVISIÓN DEL TRATADO.

El campo que hay que recorrer es muy vasto y complejo. Para proceder, pues, con claridad y con orden, dividiremos los tratados en dos grandes sec-

ciones, es decir, consideraremos el culto mariano *en sí mismo*, o sea, en su constitución interna, y en sus *formas externas*, o sea, en sus varias expresiones y manifestaciones.

He aquí el esquema completo.

EL CULTO DE MARÍA

SE PUEDE CONSIDERAR:

I

EN SÍ MISMO

En relación a nosotros:

1. Naturaleza (hiperdulía).
2. Actos o elementos constitutivos (veneración, amor, gratitud, invocación, imitación, esclavitud).

Absolutamente:

3. Legitimidad.
4. Utilidad.
5. Necesidad.

II

EN SUS FORMAS EXTERNAS

1. *Culto cotidiano:*
   - 1.º Misa y Oficio.
   - 2.º El Ave María.
   - 3.º La Salve Regina.
   - 4.º El Ángelus.
   - 5.º Las Letanías Lauretanas.
   - 6.º El Rosario.
   - 7.º La "Corona de la Dolorosa".
   - 8.º El Oficio Parvo.
   - 9.º La Corona de los cinco salmos.
   - 10.º La "Bendita".
   - 11.º El "Tributo cotidiano".
   - 12.º La Corona de los 12 privilegios.
2. *Culto semanal:*
   - 1.º El sábado.
3. *Culto mensual:*
   - 1.º El primer sábado de cada mes.
4. *Culto anual:*
   - 1.º Meses marianos.
   - 2.º Fiestas marianas.
5. *Culto en tiempos de libre elección:*
   - 1.º Algunas oraciones marianas.
   - 2.º Congresos marianos.
6. *Culto perpetuo:*
   - 1.º Las Asociaciones marianas (Órdenes y Congregaciones); Terceras Órdenes, Cofradías, Pías Uniones, Escapularios marianos; Santuarios Marianos.
   - 2.º Consagración a María.

Sección Primera

EL CULTO MARIANO CONSIDERADO EN SI MISMO

(En su constitución interna)

Para comprender bien la constitución interna del culto mariano es necesario considerarlo, tanto absolutamente, en sí mismo (naturaleza, actos constitutivos), como en relación a nosotros (legitimidad, utilidad, necesidad).

Subdividamos, pues, esta primera sección, en cinco capítulos:

1. Naturaleza del culto mariano.
2. Actos constitutivos.
3. Legitimidad.
4. Utilidad.
5. Necesidad.

Capítulo Primero

NATURALEZA DEL CULTO MARIANO

Es la cuestión más fundamental. Conviene, pues, exponerla con cierta amplitud.

1. Definición del culto.

La palabra «culto» (del latín *colere*) significa el honor tributado a un ser cuya superioridad se reconoce. Por eso, desde S. Juan Damasceno, el culto suele ser definido comúnmente por los teólogos: «Un acto de sumisión, proce-

dente del reconocimiento de la excelencia de otro»: «Nota submissionis ob agnitam excellentiam alterius» (*Or. 3 de Imaginibus*, n. 26, PG., 96, 1346). Los elementos, pues, del culto en general, según esta definición, son dos: 1) la excelencia de la persona a la que se tributa el culto (elemento objetivo), y, 2) el reconocimiento, por medio del acto de sumisión, de esa excelencia (elemento subjetivo). La diferencia que media entre ambos elementos, subjetivo y objetivo, como entre sus diversos modos de combinarse, determinan las divisiones del culto.

De esta noción sintética de culto es ya evidente la diferente entre *culto* y simple *honor*, entre *culto* y *devoción*.

La diferencia entre *culto* y simple *honor* radica en que mientras el culto supone una *superioridad* en el honrado, el honor en cambio prescinde por completo de tal superioridad, e incluso puede tributarse a quien no nos es superior. Dios, por ejemplo, *honra* a sus Santos; pero no se puede decir que les rinde culto.

La diferencia entre *culto* y *devoción* radica en que la palabra *devoción* dice bastante más que la palabra *culto*. Tomada, en efecto, en sentido estricto, la palabra devoción (del latín *devoveo*) implica una entrega total de sí mismo a alguien, por ejemplo, a Dios, a la Patria, etc. Dice, pues, una especie de consagración. Comúnmente, sin embargo, la palabra *devoción* se toma en un sentido más amplio, para significar el acto de la voluntad que se entrega con prontitud al servicio de una persona o de una causa. Es conocida la clásica definición de Sto. Tomás: «Es una prontitud de la voluntad en todo lo que se refiere al servicio divino» [1]. La devoción a la Virgen consiste, pues, en la pronta voluntad que uno tiene de ejecutar todo lo que dice relación a su gloria o a su agrado.

2. División del culto.

El culto presenta varias divisiones, algunas de las cuales dependen del elemento *objetivo* y otras del elemento *subjetivo* (Coulon, R., *Culte en général*. en «Dict Théol. Cath.», t. 3, col. 2404-2428).

1) *Por parte del elemento objetivo* (o sea, de la excelencia de la persona a la que el culto se tributa) se divide, ante todo, en *civil* y *religioso*, según que la excelencia sea de *orden natural* (el culto del discípulo hacia su maestro), o de *orden sobrenatural*, es decir, por razón de la gracia o de la gloria (por ejemplo, el culto tributado a Dios y a los Santos).

(1) "Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum." (*S. Th.*, II-II, q. 82, a. 1.)

El culto religioso, a su vez, se subdivide por razón del grado en culto de *latría*, de *dulía* y de *hiperdulía*.

El culto de latría o de adoración perfecta es debido a sólo Dios, por su infinita excelencia, increada, de la que toda excelencia creada depende.

El culto de *dulía* o de simple veneración es el debido a los siervos de Dios, o sea, a los Santos, a causa de su excelencia sobrenatural creada, es decir, de su santidad.

El culto de *hiperdulía*, o de veneración superior, a la que se debe a los Santos, es el que corresponde a la Virgen SS., Madre del Creador y de las criaturas, a causa de su singular dignidad y santidad.

Se nos podría preguntar: el culto de hiperdulía ¿difiere solamente en grado, o también en especie, del culto de dulía? Hay que responder distinguiendo: el culto de hiperdulía tributado a la Virgen SS. difiere sólo en grado del culto de dulía si se toma como motivo de ese culto su *santidad* singular; pero difiere también específicamente si se toma como motivo su singular dignidad de *Madre de Dios*, dignidad que la coloca en un orden aparte, específicamente superior al orden en que se encuentran todos los demás Santos.

El culto religioso, además, por razones del modo, se subdivide en absoluto y relativo. El culto *absoluto* se tiene cuando su razón es una excelencia *intrínseca* (el culto a Dios y a los Santos). El *relativo*, en cambio, se da cuando su motivo es una razón *extrínseca*, es decir, cuando se tributa a una cosa por razón de otra con la que tiene una relación especial, sea de *vida* (los huesos de un Santo), o de *propiedad* (los vestidos de un Santo), o de *significado* (la imagen de un Santo). Es evidente que por razón de la dignidad, el vínculo o la relación de vida supera a la de propiedad, y ésta a la de significado.

2) *Por parte del elemento subjetivo* (o sea, el reconocimiento de la excelencia objetiva por medio de la sumisión) el culto religioso puede dividirse en *interno* y *externo*.

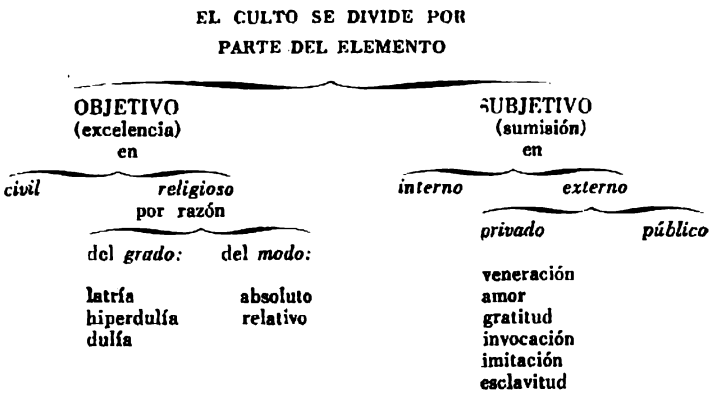
El culto *interno* se tiene cuando la sumisión está sólo en la mente. El *externo*, cuando la sumisión se expresa por signos externos.

El culto *externo* se subdivide en *público* y *privado*, según que con él se expresen los sentimientos del individuo o de la sociedad religiosa. Cuando los actos del culto público son determinados por la autoridad religiosa, y reducidos a un cuerpo completo, constituyen la *liturgia*.

Finalmente, el culto, tanto interno como externo, privado o público, puede, por razón de las señales y de los actos con que se cumple, dividirse en culto de *veneración* (si procede del sólo conocimiento de la *superioridad* de alguno);

de *amor* (si procede del conocimiento de la belleza y de la bondad); de *gratitud* (si procede del conocimiento del benévolo poder de alguno y de la propia necesidad); de *imitación* (si procede del conocimiento de la ejemplar santidad de alguno). La síntesis, finalmente, de todos estos actos, se tiene en el culto de de *esclavitud*.

Esquemáticamente:



3. ERRORES.

Muchos herejes, antiguos y modernos, han reprochado y reprocharán a los católicos la *adoración* de María SS. llamándoles «mariólatras», es decir, «adoradores de María». Y al culto de María le dan el nombre de Mariolatría. Así, Nestorio, ya a fin del s. V, advertía: «No hagáis de la Virgen una diosa» (Cfr. LOOFS, F., *Nestoriana, Die fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, pp. 337, 353).

Los protestantes, sin cuidarse de las distinciones lógicas de los católicos, se lanzan tanto contra el culto de dulía como contra el de hiperdulía, calificándole de *idolátrico*, tanto venerando como invocando a María, puesto que el culto, según ellos, se debe a sólo Dios, y porque les parece que atribuye a María prerrogativas propias e inalienables de Dios y de Cristo.

Así, Lutero, en 1520, atacaba a los católicos que, abandonando a Cristo, hacen de María una diosa (*In Visitatione B. M. V.*, 1520; Werke, 4, 633 ss.). La devoción a María no haría, según él, más que relegar a Cristo a la penumbra y al olvido (*In Nativitate B. M. V.*, Werke, 10 C, 313 ss.). También en su verdaderamente magnífico comentario al *Magnificat*, después de haber ensalzado con acentos líricos la singular y trascendente dignidad de la Madre de Dios, advierte que no hemos de detenernos en María, sino que es necesario nos elevemos por medio de Ella a Dios (Werfie, 7, 569), puesto que Ella, dice el heresiarca, no hace nada; es Dios quien lo hace todo (*Ibid.*, 574 ss.). María

no sería más que el laboratorio en el que Él trabaja (*Ibid.*, 575). María es declarada bienaventurada por su fe, no por sus obras (*Am Tage der Verkundigung*, 1532, *Hautpostille*, 1544; Werke, 52, 627 ss.). «El Papa —sentencia; mejor: delira Lutero— se comporta como un loco: olvida a Dios y pone en su lugar a María» (*Predigt am Tage vor Maria Heimssuchung*, 1539, Werke, 47, 824).

Calvino no cede a Lutero en negativismo antimariano. Condena el culto de la Virgen y de los Santos en nombre del honor de Dios y de Cristo (*Institution de la Réligion Chrétienne*, ed. 1.ª [1536] [5.ª y definitiva, 1559], c. 9, ed. Pannier, París Belles Lettres [1938], vol. 3, p. 151). La distinción entre culto de latría y culto de dulía es para él una estupidez, algo puramente verbal (*Harm. Ev., in Mt.*, 4, 10, *Op.*, 45; *Corp.*, 73, 136). Las palabras mismas de María SS. en el *Magnificat:* «Me llamarán bienaventurada todas las generaciones», en vez de ser una profecía de su culto en los siglos, no sería, para Calvino, más que una condenación del culto mariano... La Virgen, en efecto, proclama que todos los beneficios le vienen de Dios. Ahora bien, los papistas —razona el heresiarca— desconocen estos dones gratuitos, para honrar a María con sus títulos fantásticos... hasta reconocerle una especie de imperio sobre su Hijo. De modo, dice, que despojan al Salvador de sus bienes para revestir con ellos a la Virgen (*In Lc.*, l., 48, col. 38). Los papistas —concluye Calvino— repiten el grito de la mujercilla del Evangelio, pero callan la reprensión que Jesús le da (*In Mc.*, 11, 28; col. 348).

La ilógica censura de «idolátrico» impuesta por Lutero y Calvino al culto mariano continuó también después de ellos [2], apoyada con nuevos y cada vez más ridículos argumentos. Así, Felipe Marnix de S. Aldegunda buscaba en la apelación renacentista *Diva Virgo* (en lugar de *Sancta* Virgo), una prueba irrefutable de la adoración tributada a María por los católicos (A la *Diosa María* (*Bijenkorf der Hcilige Roomsche Kerke*, 1569, ed. Bruxel, 1858, p. 56) [3]. Y no ha faltado quien en el término *Deípara* (interpretado con espectacular ignorancia en el sentido de «dar a luz a Dios») ha visto un argumento apodíptico de la adoración de los católicos a María (Cfr. CRIVELLI, *Notre Dame et les Protestants*, en «Maria», t. I, p. 685, París, 1949).

(2) Cfr. LORIDO, M., *De adoratione omnium creaturarum ac praecipue de cultu B. Virginis et Angelorum* (Sedani, 1629); GRUNDMANN, M., *Idolum Marianum Martini Firmiani contra Pontificios* (1651). *Defensio Idoli Mariani contra Joannem Christophorum Peschelium Jesuitam* (Vratislaviae, 1652); MANNESTAD, F., *De Mariolatria Pontificiorum* (Habniae, 1742); EKERMANN, *De Mariolatria Romanensium* (Upsaliae, 1761); BUNGENER, F., *Marie et Mariolatrie* (Ginebra, 1856). Según el autor anónimo del *Denominational Reason Why* (Londres, 1890), la herejía de los Coliridianos, en el siglo II, se había introducido insensiblemente en la Iglesia misma que la había condenado, y así habría nacido la *Mariolatría.*

(3) Se sabe que los humanistas, impulsados por un purismo lingüístico, sustituyeron la palabra *Sanctus* por *Divus*. El mismo Lutero, al menos en sus comienzos, empleó este término, según el uso corriente. (Werke, IV, 633, s., 694, etc.)

El teólogo protestante suizo Karl Barth reconoce lealmente que la Madre de Dios en el catolicismo es y permanece simple criatura y está fuera de la esfera de la divinidad (*Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, 3, ed. Zollikon, Zürich, 1945, p. 157). Y en prueba de la aserción aduce a Sto. Tomás (III, q. 25, a. 5, sed contra). Se apresura, sin embargo, a añadir que éste es precisamente el presupuesto de su enorme error: la colaboración *formal* (no puramente *material*) de la criatura con Dios en la economía de la gracia divina. Ésta —dice— es un nuevo género de idolatría, mucho más sutil que la antigua. Según Barth, Dios lo hace todo; la criatura, nada.

El anglicano J. H. Blunt, en el artículo «Mariolatry», da todavía un paso más y disculpa a los católicos y a los griegos ortodoxos de toda idolatría en el culto que dan a la Madre de Dios. Y añade que si se encuentran entre ellos prácticas o expresiones que parecen «mariolátricas» deben interpretarse según las enseñanzas de su Iglesia (*Dictionary of doctrinal and historical Theology*, 187).

En el s. XVII, Adán Windenfeld, en sus *Monita salutaria...*, pone este aviso en labios de la Virgen: «No me veneréis como a una diosa subalterna; Yo y los Santos debemos ser venerados con culto de *dulía*, o sea, de amor y de amistad; ten cuidado de que tu dulía no degenere en adulterina latría» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. 5, pp. 166, 149).

La misma acusación ha sido lanzada finalmente en nuestros tiempos contra los católicos por Pusey [4], Hodge [5], Lea [6], Clarke [7] y Monod, que escribe esta «amenidad»: «María es objeto de una devoción especial llamada adoración perpetua» [8]. Todas estas acusaciones contra el culto mariano no son más que calumnias vulgares, monótonas y venenosas, para justificar de algún modo la hostilidad o frialdad de nuestros adversarios respecto a la Virgen SS.

La misma acusación de «Mariolatría» que contra los católicos, la lanzan los protestantes contra los ortodoxos (griegos cismáticos). Contra esta calumniosa acusación ha reaccionado recientemente el Archimandrita Benedicto Katsanevakis, en estos términos: «La Iglesia ortodoxa rechaza con indignación y repugnancia los rumores y las acusaciones de quienes la critican por su así llamada "Mariolatría". Ella no adora a María; adora solamente a Dios Uno y Trino. Lo que hace es engrandecer, glorificar, honrar y venerar a María como a Madre de Jesús según la carne y la propone a los fieles como ejemplo y modelo de toda virtud. Sabe muy bien y enseña que la Virgen María no es el Señor, sino la esclava del Señor; no es el Rey, sino el trono del Rey; no es Sol

(4) Cfr. NEWMAN, *El Anglicanismo y el culto de la Virgen* (Piaienza, 1909), p. 126.
(5) *Systematic Theology*, t. III, p. 284.
(6) *Auricolar Confession*, t. I, p. 106.
(7) Cfr. "The Month", 41 [1881], 219; 1882.
(8) "Marie est l'objet d'une dévotion spéciale appelé l'adoration perpetuelle." (Cfr. *Encyclopedie des sciences religieuses*, ed. 1877, t. I, p. 82.)

que resplandece con luz propia, sino la luna, que refleja la luz del Sol; no es la Fuente, sino la boca de la Fuente; no es la orilla, sino el puente que conduce a la orilla; no es la Redentora, sino la que ruega, intercede y suplica al Redentor, y por la gracia de Éste hace milagros en el mundo» (*Maria di Nazareth*, Napoli, pp. 59-60). Sin embargo (¡cosa curiosa y penosa!), el mismo Archimandrita, poco más adelante, se une a los protestantes contra la Iglesia Católica Romana, afirmando que ésta «pieza a pieza y piedra a piedra, construye para sus fieles la *deificación de María*» (o. c., p. 61).

4. La verdadera doctrina de la Iglesia.

A la Virgen SS. no se le debe un culto de latría, absoluta o relativa; ni un culto de simple dulía como el que se tributa a los demás Santos; sino un culto enteramente singular, el culto de *hiperdulía*.

Procedamos en nuestra demostración gradualmente, *por partes*.

1) *A la Virgen*, ante todo, *no se le debe un culto de latría absoluta*. La razón de este culto es —como ya hicimos notar— una excelencia *increada* y propia de sólo Dios; sólo a Dios conviene, por tanto, el culto de latría absoluta.

La Virgen misma tributa a Dios un culto de latría, precisamente por su absoluta y omnímoda dependencia respecto a Él. Esto supuesto, es demasiado evidente que una misma persona no puede tributar, y recibir un culto de adoración. Como son incompatibles crear y ser creado, así resulta incompatible adorar y ser adorado. Observa justamente el Angélico: «Aunque la Virgen SS. haya sido exaltada por encima de los Ángeles, no lo es, sin embargo, hasta el punto de ser igual a Dios o de estarle unida en persona. Y por eso no se dice de Ella que está sentada a la diestra, sino que está a la derecha, en cuanto que honor del Hijo, no plenamente, sino de algún modo y por participación redunda en Ella en cuanto es llamada Madre de Dios, no Dios» [9]. Ya mucho antes del Angélico había observado S. Ambrosio que María era «el Templo de Dios, no el Dios del Templo» [10]. Y S. Epifanio, en la carta contra los coliridianos, adoradores —según parece— de María, protestaba: «María no es Dios, ni ha recibido su cuerpo del cielo, sino que ha nacido del hombre por medio de una mujer» (PG., 42, 735).

(9) "Quamvis B. Virgo sit super angelos exaltata, non est tamen exaltata usque ad aequalitatem Dei, vel unionem in persona. Et ideo non dicitur sedere ad dexteram, sed a dextris, in quantum honor Filii aliquo modo —participative, non plenarie— redundat in ipsam, in quantum dicitur Mater Dei, sed non Deus." (In *III Sent.*, Dist. XXII, q. 3, a. 3, ad 3.)

(10) "Maria erat Templum Dei, non Deus Templi. Et ideo ille solus adorandus, qui operabatur in Templo." (*De Spir. S.*, l. III, c. 2, nn. 79, 80; PL. 16, 829.)

2) *A la Virgen no le corresponde un culto de latría relativa.*—Algunos autores han pretendido tributar a la Virgen, en virtud de su divina Maternidad, un culto *relativo* de latría, o sea, de adoración relativa. Razonan aproximadamente así: A la Cruz, porque sostuvo a Cristo, se le da un culto de latría relativo. Con mayor razón habría que tributar ese culto a María SS., que no sólo llevó a Cristo, sino que lo engendró.

Suárez admite la posibilidad especulativa de semejante culto (*In III P.*, disp. 22, sect. 2, n. 2). Y otros, al menos en algún caso análogo, la admitieron de hecho [11]. Pero esta sentencia no puede sostenerse. Porque el motivo de excelencia intrínseca prevalece sobre el de excelencia extrínseca; y a quien se le debe culto por la primera no se le debe por la segunda. Además, sería demasiado fácil, en la práctica, especialmente entre los fieles poco instruídos, que no sabrían distinguir entre culto absoluto y culto relativo a una criatura intelectual, el peligro de caer en idolatría. La Virgen no necesita falsos honores.

3) *Para la Virgen no es suficiente el simple culto de dulía.*—Aunque no se deba dar a la Virgen SS. un culto de latría absoluta ni relativa, no le basta, sin embargo, un culto de simple *dulía* como el que se da a los otros Santos. Porque aunque no es Dios, es verdadera Madre de Dios, y, como tal, constituye un orden aparte, de una excelencia incomparablemente superior al orden de gracia y de gloria en que se encuentran todos los demás Santos.

4) *A la Virgen SS. se le debe un culto enteramente singular, o sea, un culto de hiperdulía.*—A la Virgen SS., en efecto, puesto que está investida de una misión enteramente singular —la de Madre universal, tanto del Creador como de las criaturas, Mediadora universal entre el Creador y las criaturas, Reina universal—; puesto que en orden a esa misión singular está adornada

(11) En un ejemplar del *Cursus Theologicus Salmaticensis* (t. 10, th. 21, dist. 38, dub. 1, n. 6, 933, ed. Colonia, 1691) se leía que las reliquias de los santos (por ejemplo, el corazón de Sta. Teresa, los estigmas de S. Francisco), *en cuanto tales*, deben ser honrados con el mismo culto que se debe a la persona a la que pertenecen. Si se consideran *bajo otro aspecto*, no repugna que se las tribute un culto superior al culto debido a la persona. La razón es la siguiente: las reliquias de algunos santos pueden ser una obra milagrosa de Dios, en la que resplandezca su poder y en la que sea honrado Él de una manera muy especial; en este caso, esa reliquia, en cuanto obra milagrosa de Dios y en cuanto le representa de manera especial, puede ser adorada con latría: "Quia fieri optime potest illud quod est alicuius sancti reliquia, esse miraculosum Dei opus in quo ipse specialissime splendet et honorari possit. Et tunc reliquia, licet quantum pertinet ad sanctum adoretur solum dulia, tamen quatenus est miraculorusum Dei opus et illum subinde specialiter repraesentat, adorari potest latria..." Pero en el referido ejemplar están borradas esas palabras, aunque han quedado algo legibles. En el margen se lee. "Todo esto que está sigilado está mandado borrar y quitar por el Santo Oficio." Y, de hecho, en las ediciones posteriores desaparecieron estas palabras. (Cfr. TERRIEN, *La Mère de Dieu...*, II P., l, 20 (París, s. d.), t. 2, p. 197, nota.)

de privilegios enteramente singulares, que sólo en Ella se encuentran, le conviene un culto enteramente singular, superior al que se debe a todos los demás Santos e inferior al que se debe a sólo Dios: culto que con razón se llama de *hiperdulía*.

En una palabra: a persona enteramente singular, adornada de privilegios enteramente singulares —como es María—, conviene un culto enteramente singular; y ese culto se llama rectamente *hiperdulía* o superveneración.

Con razón, pues, el Código de Derecho Canónico, sintetizando la doctrina de la Iglesia sobre este punto, ordena: «A la SS. Trinidad, a cada una de las Personas de la misma, a Cristo N. S., aun bajo las especies sacramentales, se debe culto de latría; a la B. Virgen María se debe un culto de hiperdulía; y a los demás que reinan en el cielo juntamente con Cristo se debe un culto de dulía» (*Can.*, 1255). Y la S. Congregación de Ritos, en un decreto de 1.° de junio de 1884, decía: «La Iglesia venera con *más eminente* veneración, por encima de todos los demás Santos, a la Reina y Señora de los Ángeles, a la que *por su cualidad de Madre de Dios* le es debida no una dulía cualquiera, sino la *hiperdulía*». Con razón, finalmente, Pío XI, en la Encíclica *Lux Veritatis*, después de haber destacado la singular dignidad de la Madre de Dios, exclamaba: «¿Por qué, pues, los novadores y no pocos acatólicos reprueban tan acremente nuestra piedad para con la Madre de Dios, como si así quitásemos algo al culto que a Él se debe? No saben, quizá, ni reflexionan que nada puede ser tan grato a Jesucristo, que indudablemente tiene un amor ardentísimo a su Madre, como que procuremos conciliarnos su patrocinio imitando sus santísimos ejemplos?» (A. A. S., 23 [1931], 513).

5) *Algunas objeciones.*—Se objeta: el Sumo Pontífice Martín I, en su carta a Teodoro, escribía: «Quien no honra y adora («non honorat atque adorat») la bienaventurada sobre toda criatura y naturaleza humana, exceptuando el que ha sido engendrado por Ella, sea anatema en el presente siglo y en el venidero («anathema sit et in praesenti saeculo et in futuro»)» (*Ep.* XIV, PL., 81, 200). Luego los católicos *adoran* a María y le tributan un culto de latría.

Es fácil responder a esta objeción observando que el verbo «adorar», a juzgar por el contexto se entiende en sentido lato, o sea, en el sentido de «honrar». En la misma página, en efecto, la palabra «adorar» se dice de un hombre todavía viviente, y, por tanto, no puede entenderse más que en el sentido de «honrar». Cuando, pues, el verbo «adorar» se dice de una pura criatura, significa evidentemente «honrar». El mismo uso, por lo demás, del verbo «adorar» se encuentra en la S. Escritura y en los SS. Padres. Por ejemplo, en el libro I de los Paralipómenos, c. 29, se dice que «adoraron a Dios y después al rey» («...*adoraverunt* Deum et deinde regem»). También S. Juan Damasceno, después de haber dicho expresamente que se debe adorar sólo a Dios, añade:

«*Adoramos* también a la Santa Madre de Dios, no como a Dios, sino como a Madre de Dios... *Adoramos* también a los Santos, como elegidos, amigos de Dios...» [12]. El término «adorar» se toma, evidentemente, en sentido bastante amplio, como sinónimo de «honrar». Sin embargo, conviene abstenerse de ese término cuando se habla de la Madre de Dios y de los Santos para evitar todo equívoco y suprimir cualquier ocasión de recriminación y escándalo aunque sea puramente farisaico.

Se objeta también: el sacrificio, según Isaías (19, 21), se ofrece a Dios. Pero los católicos ofrecen el sacrificio a María (tienen, en efecto, muchas Misas propias en honor suyo). De donde se deduce que la adoran como a una diosa, con culto de latría.

También esta dificultad es muy fácil de responder, negando sencillamente que los católicos ofrezcan el sacrificio a María, puesto que sólo a Dios le es debido como reconocimiento de su supremo dominio sobre todas las cosas. No se dice, en efecto, «Te ofrezco, oh María...», sino «Te ofrezco, Dios mío vivo y verdadero...». La Virgen SS. es sencillamente recordada, de una manera especial en sus Misas propias, e invocada para que quiera interceder ante Dios por nosotros. Dígase lo mismo de los llamados «votos» hechos a María SS. o a los Santos. En realidad se trata de votos hechos a Dios «en honor de María o de un Santo cualquiera». El voto, en efecto, es esencialmente una promesa hecha a Dios (Cfr. 2.ª, 2.ae, q. 88, a. 5, ad 3).

Se objeta, finalmente: en el culto que los católicos tributan a María no raramente se le aplican títulos que convienen a sólo Dios. Se habla, por ejemplo, de omnipotencia, de plenitud de gracia, de fuente de misericordia, de vida, dulzura y esperanza nuestra, etc.). Además, los católicos veneran e invocan a la vez, estrechamente unidos a Cristo y a María. Pero a Cristo se le da un culto de latría; luego se sigue que de hecho se da también a María ese mismo culto.

Para comprender cuán infundadas sean semejantes acusaciones, hay que distinguir bien, ante todo, entre predicados y predicados: algunos, en efecto, son de tal modo propios de Dios, que no pueden atribuirse a ninguna pura criatura (la aseidad, la inmutabilidad, la eternidad...); otros, en cambio, pueden aplicarse a Dios y también a las criaturas: a Dios, por esencia y sin límite alguno; a las criaturas, por participación y dentro de ciertos límites (por ejemplo, la bondad, el poder, la misericordia, etc.).

Además: por el hecho de que Cristo y María sean honrados juntamente,

(12) "Neminem oportet ut Deum adorare, nisi ipsum qui natura Deus est... *Adoremus* et sanctam Dei Genitricem, non tanquam Deum, sed ut Dei matrem... *Adoremus* etiam Sanctos ut electos amicos Dei." *(Serm. III de sacris, imag.*, n. 41; PG., 94, 1358.)

no se sigue en manera alguna que se les tribute el mismo culto: Cristo, en efecto, es adorado; María SS., en cambio, es venerada solamente aunque sea de un modo enteramente singular. También en la Escritura, por lo demás, hay ejemplos en los que Cristo y María aparecen unidos en la veneración. Santa Isabel, por ejemplo, inspirada por el Espíritu Santo, bendijo juntamente a la Madre y al Hijo, diciendo: «Bendita Tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (*Lc.*, 1, 42). Y, sin embargo, al obrar así, no igualó a la Madre y al Hijo.

Capítulo II

ACTOS O ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL CULTO MARIANO

Considerado el culto mariano en sí mismo o sea, en su naturaleza, pasamos ahora a considerarlo en sus diversos actos, en los diversos elementos que lo constituyen e integran. Es ésta una cuestión que servirá para concretar aún más lo que se ha expuesto en la precedente.

Los diversos actos o elementos que constituyen o integran el culto mariano son seis: veneración, amor, gratitud, invocación, imitación y esclavitud. Todos estos actos corresponden a los diversos títulos dogmáticos (los más fundamentales) debidos a María. El culto, en efecto, florece sobre el tronco del dogma.

Debemos, pues, en primer lugar, a la Virgen SS. un *singular culto de veneración* en cuanto *Madre de Dios*, y dotada, por tanto, de una excelencia singular.

Le debemos un singular culto de *amor*, porque es *Madre* nuestra.

Le debemos un singular culto de *gratitud*, porque es nuestra *Corredentora*.

Le debemos un singular culto de *invocación*, porque es *Dispensadora* de todas las gracias divinas.

Le debemos un singular culto de *imitación*, porque es *Santísima*.

Le debemos, finalmente, un singular culto de *esclavitud*, porque es *Reina* de la tierra y del cielo. Sólo así podremos repetir, con el Card. de Bérulle: «Yo os venero de todas las maneras que puedo según Dios, y debo según vuestra grandeza» (en Rops, D., *Les Evangiles de la Vierge*, París, R. Laffont, 1949, p. 108).

ART. 1.—CULTO DE VENERACIÓN

SUMARIO: I. *Errores.*—II. *Fundamentos del culto de veneración:* 1. La enseñanza del Magisterio eclesiástico; 2. Fundamentos bíblicos; 3. Fundamentos tradicionales: 1) La voz de las catacumbas; 2) La voz de la liturgia; 3) La voz de los Padres, Doctores y Escritores de la Iglesia; 4) La literatura pseudoepigráfa.—III. *Fundamentos racionales.*

El primero, fundamental acto de culto a la Virgen SS. es la veneración, una singular veneración. La «veneración» es uno de los más típicos actos de culto porque expresa del modo más evidente el reconocimiento de la superioridad de la persona que se venera.

I. ERRORES

Los protestantes, que consideran a la Virgen SS. como un instrumento material para la Encarnación del Verbo, y por eso no sólo niegan la trascendente superioridad de María SS., sino que la vituperan, niegan también implícitamente el especial culto de veneración que los católicos le tributan. No sólo, repetimos, no la veneran, sino que osan ultrajarla. Así, Lutero, por ejemplo, se atreve a afirmar que S. Pablo, por desprecio, llama a María «mujer»: «...hecho [el Hijo de Dios] de mujer» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, VIII, 163, 620, 1350); dice que todos los que creen en Cristo son iguales a María (*Ib.*, 163, 619); dice que María SS. fué pobre, despreciable, afligida, desesperada, vil, ínfima (*Ib.*, 666, 679, 680, 1246, 1247), y que todos los que más la veneran son los que más la blasfeman (*Ib.*, 621). Calvino llegó a decir que María no es bienaventurada, sino mísera, innoble, de ningún valor, desgraciada y manchada de pecados (*Ib.*, IV, 1106; VIII, 635, 66). Juan Brenz no vaciló en decir cosas horrendas de María SS. (*Ib.*, VIII, 619, 725, 1347); la llama despreciabilísima, inmodesta, necia, ambiciosa, mal educada, expuesta al ludibrio de todos) (*Ib.*, 666, 725, 739). No sólo hay, pues, falta de veneración, sino positivo inculto.

II. FUNDAMENTOS DEL CULTO DE VENERACIÓN

1. LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO.

Paulo V, en la Bula *Inmensae Bonitatis*, de 1615, dice: «Como nuestro Redentor y Dios sublimó en los cielos a la misma Sacratísima Virgen, así también

nosotros, en cuanto nos es posible, la honramos sobre la tierra» [1] Pío IX concluye su Bula dogmática *Ineffabilis Deus* con esta cálida exhortación: «Escuchen estas palabras nuestras todos los hijos de la Iglesia Católica, muy amados nuestros y con la más ardiente piedad, religión y amor persistan en venerar, invocar y rogar a la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios» [2].

León XIII, en la Encíclica *Augustissimae Virginis*, de 1897, escribia: «Oh, cuán felices nos sentiríamos si nuestras recomendaciones consiguiesen que ninguno de los fieles tuviese sobre la tierra nada más importante y querido que el culto mariano, y que todos pudieran aplicarse a sí mismos aquella palabra que de sí dice S. Juan: *El discípulo la tomó consigo*» [3]. Pío XI, en la Encíclica *Lux Veritatis*, se pregunta: «¿Por qué los novadores y no pocos acatólicos impugnan con tantísimo empeño la devoción a la Virgen Madre de Dios, como si menoscabásemos el culto a sólo Dios debido? ¿Desconocen por ventura los tales, o no reflexionan que no puede haber cosa más grata a Jesucristo, ferviente amador de su Madre, que el vernos a nosotros reverenciarla según sus méritos, devolverla amor con amor, y procurar conciliarnos su poderoso patrocinio mediante la imitación de sus santísimos ejemplos?» [4]. Y concluye expresando este augurio: «Ojalá brille pronto el faustísimo día en que la Virgen Madre de Dios vea volver a todos los hijos que se apartaron de Nos, para que con Nos prontamente sea venerada con una misma voluntad y una misma fe. Eso sería gratísimo para Nos entre lo más grato» [5]. Pío XII, en el Radiomensaje *Era el día*, de 12 de octubre de 1947, exhorta: «Honrémosla, pues, reconociendo el esplendor sin igual de su belleza, la delicadeza de su bondad y su irresistible poder. Por la excelencia de su virtud y por la dignidad incomparable de su misión, reverenciémosla proclamando su grandeza, manifestando nuestro respeto...» (l. c., 554).

La Iglesia, en la Liturgia, no duda en exclamar: «Omni laude dignissima».

---

(1) "Sicuti Redemptor noster et Deus ipsam sacratissimam Virginem sublimavit in caelis ita eam nos quantum possumus honoramus in terris." (Cfr. Bourassé, l. c., col. 174.)

(2) "Ardentior usque pietatis, religionis et amoris studio pergant colere... Beatissimam Dei Genitricem." (Cfr. Tondini, A., *Le Encicliche Mariane*, Roma, 1950, p. 56-57.)

(3) "Praeclare quidem Nobiscum actum esse censebimus si id Nostrae commendationes effecerint, ut unusquisque fidelis mariali cultu nihil habeat antiquius, nil carius, liceatque de singulis usurpare verba Ioannis quae de se scripsit: *Accepit eam discipulus in sua.*" (Cfr. Tondini, A., o. c., p. 258-259.)

(4) "An nesciunt iidem, neve attente considerant nihil posse Iesu Christo gratius obvenire, qui in Matrem sua magno profecto flagrat amore, quam si eam pro merito veneremur, impense redamemus eiusque sanctissima imitantes exempla validum patrocinium eius conciliare nobis studeamus?" (l. c., p. 389-391.)

(5) "Utinam quam primum laetissimus ille dies illucescat, cum Deipara Virgo... descitos a Nobis filios redeuntes omnes cernat. Nobiscum ipsam uno animo unaque fide veneraturos." (l. c., p. 402-403.)

2. Fundamentos escriturísticos [6].

San Lorenzo de Brindis, en su áureo *Mariale*, hablando del culto de veneración que ha de tributarse a la Madre de Dios, concede que en la S. Escritura *no está mandada* la veneración de la Virgen SS. Pero nada se sigue de aquí contra el culto de veneración que les es debido. El motivo por el que ese culto no se impone es obvio; porque no era necesario mandarlo. Puesto que es verdadera Madre de Dios, se sigue inmediatamente que se la debe venerar. Tampoco está mandado —observa el Santo— el culto de Cristo en la S. Escritura. La Escritura dice, sin embargo, que Cristo es verdadero Hijo de Dios. El culto surge espontáneamente. El ciego de nacimiento, apenas conoció que Cristo, el que le había curado, era Hijo de Dios, le adoró (*Jn.*, 9, 35-8). Otro tanto ha de decirse de María. «¿Qué Rey —pregunta el Santo— manda a sus súbditos o a sus vasallos honrar a la reina madre o a la esposa?» «¡Cuán necios son, pues —concluye el Santo—, los sectarios novadores diciendo que se hace injuria a Cristo cuando se honra a su Madre! ¿Podrá un príncipe sensato sentirse molesto de que en atención a él se honre a la reina?» [7]

Y S. Pedro Canisio observa, con razón: «El que dice: *honra a tu padre y a tu madre* (*Ex.*, 20, 12) no es dudoso que Él mismo honre a su propia Madre y quiera que sea honrada por todos sus amigos» [8].

No obstante, la S. Escritura nos hace comprender bastante claramente que la Virgen SS. debe ser venerada por nosotros. Ante todo, la Virgen misma predijo —y su predicción se ha cumplido maravillosamente— que «todas las

(6) Aconsejamos la lectura de estos dos trabajos muy recientes: Marchaud, L., *Le contenu évangelique de la dévotion mariale*, en "Foi viv.", 49 [1951], 509-521; Moret, I., *Le culte mariale évangélique* (Nicolet, 1951), p. 32.

(7) "Ostendit autem in titulis quis honor, quaeque reverentia tantae (Ms.: *tanti*) maiestati debeatur. Ad hoc enim Divina Scriptura ostendit tantum veritatem huius dignitatis, non praecipit honorem aut venerationem; sicut etiam ostendit Christum esse verum Filium Dei, credendumque id esse; non tamen praecipit adorandum. Quid ergo? Adorandus minime est? Immo, summa pietate adorandus et colendus. Cur igitur non praecipitur? Quia opus non est, nam ex primo statim sequitur secundum; ipsa enim natura docet principem honorandum esse statim ut cognoscitur. Sic caecus natus, illuminatus a Christo, statim ut Filium Dei agnovit, adoravit. (Cfr. Jn. 9, 35-38.) Sic non fuit opus praecipere veris fidelibus, ut veram dignamque Christi Matrem honorarent. Quis enim rex fidelibus suis subditis et popularibus praecipit, ut reginam matrem vel coniugen honorent? Aut quis sapiens timere potest ne regem offendat, si, ut par est, reginam honoret? Quam stulti igitur sunt Novatores sectarii, qui iniuriam Christo fieri dicunt, cum Mater ipsius honoratur! Sapiens princeps potest moleste ferre, nt ipsius causa reginae exhibeatur honor?" (l. c., p. 308.)

(8) "Qui enim dixit: *Honora patrem taum et matrem* (Exod. 20, 12), non dubium, quin et ipse honoret, et ab omnibus amicis suis suam velit honorari Matrem." (*De B. Virgine Incomparabili*, en Bourassé, *Summa aurea*, t. 8, col. 651.)

generaciones» la llamarían «Bienaventurada», es decir, la venerarían. «Cuando un hermano separado —observa graciosamente Francois Mauriac— lee el *Magnificat* y llega al versículo «me llamarán bienaventurada todas las generaciones», ¿no se siente él, efectivamente, separado de esas generaciones? (*Médiatrice et Reine*, 17 [1952], 182). El Evangelio, en efecto, nos presenta un Ángel —el Arcángel Gabriel—, un Santo inspirado por Dios —Santa Isabel— y una anónima mujer del pueblo, como símbolo vivo de una masa incontable de fieles que le imitarían instintivamente en acto de veneración profunda a María.

El Arcángel Gabriel se le presenta «enviado por Dios», y la saluda con estos acentos llenos de devoción: «Ave, llena de gracia; el Señor es contigo; bendita Tú entre las mujeres» (*Lc.*, 1, 28). ¿Por qué no podremos repetir nosotros a la Virgen SS. el acto y las palabras de veneración a Ella dirigidas el día de la Anunciación? Hasta un protestante —Dietlein—, en un opúsculo titulado *Evangelische Ave Maria*, publicado en Halle en 1863, deploraba con patéticos acentos que el protestantismo, con su aversión a María, impidiese a sus secuaces tributarle el saludo que le había tributado Dios mismo por boca del Ángel; y que mientras a todo hombre que muere es dulce decirle «*Ave, alma piadosa*, sólo para con la Madre de Cristo no está esto permitido. Son cristianos —¡gustan de llamarse tales!—, pero que nada han entendido del cristianismo».

El Evangelio, además, nos transmite el acto de veneración qué le fué tributado por Santa Isabel cuando María se llegó a visitarla. Inspirada por el Espíritu Santo, Isabel saludó a la Virgen SS. con las palabras: «Bendita Tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (*Lc.*, 1, 42). El modo ordinario de saludarse está aquí totalmente invertido —observa el Card. Gibbons—. Es la vejez la que se inclina ante la juventud; es una mujer universalmente estimada la que honra a una pobre joven, y una matrona inspirada la que se maravilla de verse visitada por una pariente muy joven. Exalta la fe de María y la llama bienaventurada; mezcla las glorias de María a las de su Hijo, y hasta el niño Juan muestra su alegría reverencial moviéndose en el seno materno. Se nos advierte que en este encuentro quedó llena Isabel del Espíritu Santo, y ello para hacernos comprender que la veneración mostrada por ella a su prima no era fruto de sus propios sentimientos, sino del impulso del Espíritu Santo» (*La fede dei Nostri Padri*, p. 188, Trad. ital., del P. A. Zacchi, Marietti, Torino, 1917).

El Evangelio, en tercer lugar, nos habla de aquella mujer anónima del pueblo, que salió un día con esta expresión entusiasta: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron» (*Lc.*, 11, 14-28). S. Lorenzo de Brindis, en su áureo *Mariale*, ha puesto de relieve el valor apologético de este acto espontáneo de veneración a la Virgen SS.

Es en Judea, no lejos de Jerusalén, en el otoño del último año de la vida pública de Cristo. Le había sido presentado un endemoniado sordomudo, y también, según S. Mateo (12, 22), ciego. Jesús lo curó ante una turba de gente. Algunos de los espectadores —la gente sencilla y recta— quedaron estupefactos ante el hecho. Otros, en cambio —los hipócritas escribas y fariseos—, no pudiendo negar el hecho, lo atribuyeron a fuerzas diabólicas, es decir, al influjo del Belzebub, príncipe de los demonios. Para confutar esa malvada insinuación, Jesús, con un polisilogismo lleno de celestial sabiduría, demostró que sólo Él, con el poder de Dios, podía expulsar a Satanás.

Ante estas muestras fulgurantes de sabiduría divina, una anónima mujer del pueblo, llena de entusiasmo, gritó: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron», o sea, «Bienaventurada la Madre...». Era este el primer cumplimiento de la profecía hecha mucho antes en Ain-Karim, en casa de Zacarías: «... me llamarán bienaventurada todas las generaciones».

Para comprender todo el excepcional alcance del grito de la anónima mujer evangélica es necesario considerar bien —observa agudamente S. Lorenzo de Brindis (*Mariale*, pp. 301-7)— seis circunstancias: el tiempo, el lugar, el modo, el fin de aquel grito, la persona que alaba y la persona que es alabada. Es el argumento más eficaz para probar la explosión espontánea de entusiasmo por María de la primera generación cristiana, desde el tiempo de la predicación de Cristo y de su permanencia en la tierra.

Atiéndase bien, en primer lugar, al *tiempo* en que aquella mujer anónima lanza el grito: *mientras Jesús hablaba*, o sea, predicaba la palabra de Dios, *a las turbas*: «loquente Iesu ad turbas». Podía parecer inoportuno en aquel momento aquel grito que venía a interrumpir al Maestro en su enseñanza. Y, sin embargo, Jesús no sólo no se indignó, no sólo no la reprendió (tan sensible era su corazón de hijo a la alabanza de su Madre), sino que subrayó en cierto sentido y completó la alabanza de aquella mujer, exclamando: «Más aún, bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la cumplen». Era como si dijese: «Tú, mujer, declaras bienaventurada a mi madre por la dignidad que naturalmente se le deriva; yo, en cambio, aun admitiendo esto, la declaro todavía más dichosa por la dignidad que le dan la gracia y la virtud que la hacen *digna* madre mía». Así, pues, no sólo no rechazó, sino que aprobó y completó sapientísimamente durante la predicación la gloria tributada por la anónima mujer a la Virgen. A la alabanza que proviene de la carne y del cuerpo, Jesús añadió la gloria —superior— que proviene del alma y del espíritu. Ella era verdadera Madre de Cristo, no sólo según la carne, sino también según el espíritu. Y esto hizo Jesús durante la predicación. Se puede, pues, durante la predicación, llamar «bienaventurada» a la Madre de Cristo.

Atiéndase bien, en segundo lugar, *al lugar* en el que la mujer lanzó su grito: era un lugar público, lleno de pueblo, y por tanto, de gran honor para la Madre

de Cristo: «Loquente Iesu *ad turbas*». Ahora bien, nadie, entre tantos, se atrevió a reprender o a hacer callar a aquella mujer. «Quizá —observa sarcásticamente S. Lorenzo de Brindis (l. c., p. 302)— no había allí ningún nestoriano, luterano o calvinista. Todos se adhirieron a aquella alabanza, porque se vieron obligados a reconocer que la madre de tal hijo no podía menos de ser reconocida y declarada «bienaventurada». De ahí concluye el santo que la Virgen SS. debe ser honrada y alabada pública y solemnemente en la Iglesia de Dios. Nótese que esta es la primera vez que la Virgen SS. es alabada en público, solemnemente. Otras veces, la Virgen SS. había sido alabada, pero en privado. Había sido alabada por el Ángel el día de la Anunciación, con aquellas sublimes palabras: «Ave, llena de gracia; el Señor es contigo; bendita Tú eres entre las mujeres» (*Lc.*, 1, 28): pero este solemne elogio —síntesis feliz de toda la doctrina mariana— fué oído solamente por las cuatro humosas paredes de la humilde casita de Nazaret. Fué testigo todo el cielo, pero la tierra estuvo enteramente ausente, a excepción de su humilde y gran representante: María. Había sido alabada con las palabras maravillosas de Sta. Isabel: «Bendita Tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre... Bianaventurada Tú porque has creído...» Pero también este elogio fué pronunciado entre las paredes domésticas. Éste —el de la mujer anónima del pueblo— era el primer elogio de la Virgen hecho en público, de un modo solemne.

Atiéndase bien, en tercer lugar, *al modo* cómo aquella mujer proclama bienaventurada a la Madre de Cristo: en voz alta, «extollens vocem». Eso demuestra el gran favor de espíritu y el gran ardor de devoción (l. c., p. 302) con que exaltó a la Madre de Cristo, sin preocuparse de los enemigos de Él —los escribas y fariseos—, que estaban presentes. El ardor de la fe venció naturalmente la timidez de la mujer. Lo mismo han hecho y deben hacer todos los verdaderos seguidores de Cristo: exaltar con todas sus fuerzas a su Madre SS. sin preocuparse de sus enemigos, los protestantes.

Atiéndase, en cuarto lugar, *al fin* que se propuso la mujer al alabar a María SS.: la gloria de Jesús. Para ensalzar al Hijo, ensalzó a la Madre. Porque la gloria de la Madre redunda necesariamente en la del Hijo. Y, por tanto, alabando a la Madre, no solamente no quitó nada a la gloria del Hijo, sino que, por el contrario, la aumentó. Cuando alabamos la obra maestra de un artista (por ejemplo, el «Moisés», de Miguel Ángel), alabamos al mismo tiempo al artista que lo ha producido. Cuando alabamos a María, verdadera obra maestra de Dios, alabamos a Dios, su artífice.

Hay que atender, en quinto lugar, a la *persona que alabó* a la Madre de Cristo: «una cierta mujer» de la turba: «mulier quaedam de turba». Se trataba de una mujer cualquiera, de una mujer de humilde condición. Pero debía ser, en cambio, una mujer muy noble de espíritu: una mujer muy llena de fe

en Cristo y de amor hacia Él, y, por tanto, de santo entusiasmo; una mujer muy viril, «ni tímida ni vanidosa» (l. c., p. 304): verdadero ejemplo de alma fiel, verdadero símbolo de la Iglesia de Cristo.

Atiéndase bien, en sexto y último lugar, a la *persona que es alabada:* la Madre de Cristo, en cuanto tal: «¡Bienaventurada la madre...!» «Beatus ventor qui te portavit et ubera quae suxisti!» Y con razón, porque la Maternidad divina es la primera raíz del árbol gigantesco de la gloria de María, que extiende por toda la tierra sus ramas; es la primera fuente de todos los privilegios, de toda la gracia, de todos los dones de María SS. y de todo el culto a Ella tributado en el tiempo y en la eternidad. He aquí, pues, la chispa que provocó el incendio de amor mariano que abrasa toda la tierra; he ahí el verdadero origen del culto mariano: la Maternidad de Cristo, Dios. Y es por eso ridículo hacerlo derivar —como querrían los protestantes— del culto pagano de las ideas. Al predicar a Cristo *nacido de María Virgen*, al insertar esas chispeantes palabras en el corazón mismo del *Símbolo* de la fe (el llamado *Símbolo Apostólico*), los Apóstoles sembraban en el campo de la cristiandad la semilla de la más sentida devoción a María.

Consiguientemente, «bienaventurado aquel —concluye S. Lorenzo de Brindis— que honra y venera a la Virgen SS., porque Ella es la buena tierra que rinde el ciento por uno. Es, en efecto, semejante a Dios como Eva es semejante a Adán. Ahora bien, es propio de Dios dar el céntuplo. Y la Virgen SS. no busca más que ser en todo semejante a Dios» (l. c., p. 308).

No será superfluo subrayar que recientemente el teólogo evangélico H. Asmussen, en su obra *Marie, die Mutter Gottes* (Stuttgart, 1950), reconocía lealmente que el culto mariano tiene su fundamento en la S. Escritura (*Lc.*, 1, 42).

3. Fundamentos tradicionales.

1) *La voz de las catacumbas* [9].

El protestante Gregorovius ha escrito que el culto tributado a la Virgen en Roma en el s. IV era pobre y poco extendido y que sólo a partir del año 431 (después del Concilio de Éfeso) María SS. tuvo en Roma honores divinos, cuando Sixto III reedificó la basílica de Liberio dedicándola a la Virgen *Deípara* (*Storia della cittá di Roma nel Medio Evo*, t. I, p. 121). «El que escribió estas palabras —observa Armellini— si tuvo no vulgar conocimiento de la historia de la Roma de los Césares y de la de los Papas, se mostró en

(9) Bibliografía: De Rossi, G. B., *Immagini scelte della B. V. Maria tratti dalle catacombe di Roma* (Roma, 1863).—Wilpert, G., *Roma soterranea; le pitture delle catacombe romane*, vol. 2 (Roma, 1903).—Montenovesi, O., *Le Madonne antiche delle catacombe e delle Chiese Romane* (ed. 2, Roma, 1904).—Ferretto, G., *Trace del culto della Madonna in alcuni affreschi delle catacombe*, in "Tabor", 2 [1948], 421-434.

cambio, totalmente desconocedor de la Roma subterránea, de la ciudad de los mártires» (Cfr. *Notizie storiche intorno all'antichitá del culto di Maria Vergine*, Roma, 1887, p. 6).

Lo mismo ha hecho notar Wilpert: «Aunque no aparezca en ningún documento escrito de los siglos de las persecuciones, esas [pinturas], con pocos, pero vigorosos trazos, caracterizan la posición de María en la Iglesia de los primeros cuatro siglos y muestran que en *cuanto a la sustancia*, Ella era desde entonces lo que fué después» (*Le pitture delle catacombe Romane*, p. 197).

Efectivamente, los primeros cristianos veneraron a la Virgen SS. en las tinieblas de las catacumbas, diseñándola en toscas imágenes. Las catacumbas de Préscila guardan una Virgen nimbada, con el Niño al pecho y al lado un personaje que se cree representa al profeta Isaías; tienen además la escena de la Epifanía y una Anunciación: todas pintadas en el s. II. El cementerio de Domitila, el de S. Pedro y el de S. Calixto guardan pinturas semejantes, todas del siglo II o III. ¿Y para qué habrían querido nuestros antiquísimos padres en la fe esas imágenes en las paredes sagradas de los lugares en que se reunían para orar, más que para excitarse a la veneración a María? Se cuenta que un protestante de Oxford ante la Virgen de las catacumbas de Priscila, que él mismo reconoció como pintura del s. II, exclamó: «Antiquae superstitionum tenebrae!» («Antiguas tinieblas de supersticiones»). «Decid, más bien, con S. Cipriano —replicó el célebre De Rossi, que le guiaba—, «Tenebrae sole lucidiores!» («Tinieblas más luminosas que sol»).

Se pregunta Armellini: «A los hechos y a los raciocinios que vienen de los descubrimientos de la antigüedad, ¿qué responden los adversarios? Encontrándose en mala posición, dicen que la Virgen SS. ha sido dibujada en los monumentos sólo como personaje histórico, como elemento de una composición histórica, sin que esa imagen lleve consigo ningún concepto de veneración. Desafortunado recurso, análogo al que se ven obligados a emplear para negar el valor dogmático de las antiguas pinturas que representan el Sacramento de la Eucaristía bajo la figura del pez con el pan y el vino. Dicen que es una escena de naturaleza muerta, como si en la naturaleza muerta se diese el caso de encontrar un pez deslizándose sobre el agua llevando un cestillo con pan y vino. La escuela protestante, con esta respuesta, queda enteramente sin palabra y superada por la elocuencia de los monumentos. La objeción ha sido repetida últimamente por Teófilo Roller, en su obra *Les catacombes de Rome*, en la que ha intentado desvirtuar, y en cuanto le ha sido posible, anular, las revelaciones de las catacumbas romanas acerca del culto a María, reduciendo a los términos mínimos la tesis ortodoxa. La objeción de la escuela protestante cae por sí misma con sólo atender al hecho de que en las más antiguas obras del arte cristiano, la Virgen con el Niño en el regazo aparece fuera de toda composición histórica; del mismo modo que más tarde este mismo grupo ocupó el centro

de la composición de los ábsides basilicales. Por lo demás, la posición protestante queda anulada con sólo considerar el número de las imágenes de la B. Virgen que nos ha legado la antigüedad, los lugares en que esas imágenes están dibujadas y los diversos modos como la representan.

Pero ante todo me parece necesario, para poner la cuestión en sus verdaderos términos, recordar la doctrina católica sobre la veneración y el culto de las imágenes, porque el eje de la cuestión se apoya precisamente en una especie de equívoco sobre el sentido exacto de las palabras *culto* y *veneración* y sobre la explicación y forma del culto mismo en los diversos tiempos y lugares.

Hasta los pequeñitos, apenas iniciados en el catecismo, saben que la doctrina de la Iglesia sobre la veneración de las imágenes es la más sencilla y natural: y consiste en que *todo el honor* que se rinde a las imágenes, se refiere únicamente a los originales que representan. Es doctrina católica que las imágenes no tienen otra misión que despertar en nosotros el recuerdo de los originales que reproducen, y, por tanto, hablando en rigor y según el estilo eclesiástico, cuando honramos la imagen de María, de un Apóstol, de un mártir, de Jesucristo mismo, nuestra intención no es tanto honrar la imagen cuanto honrar a María, al Apóstol o al mártir en presencia de la imagen: todo lo demás es ignorancia o superstición. Lo único que puede ocurrir es que las manifestaciones externas y accesorias con las que manifestamos esta veneración, por el hecho de estar sujetas a las influencias y diversidades de los tiempos, de los lugares, de las circunstancias y del estado de cultura social y religiosa de este o aquel pueblo y de este o aquel individuo, presenten una variedad infinita, quizá poco seria y laudable y poco en armonía con la gravedad del culto católico.

¿Cuánta diferencia, por ejemplo, no hay en este aspecto entre el norte y el mediodía, entre las iglesias de Berlín y las de Nápoles? Porque la diferente índole de las naciones no puede menos de manifestarse también en la expresión del culto, en el adorno de los altares. Las objeciones protestantes suponen un desconocimiento de esta realidad y acusan una noción poco clara del exacto significado de las palabras *culto* y *veneración* de las imágenes en el sentido católico, según una disciplina mudable. También hoy, en nuestros países, sólo se concibe y se considera *venerada* una imagen cuando está colocada sobre un altar, cubierta con velos o encerrada en una rica hornacina y rodeada de exvotos de los fieles, o ardiendo en su presencia cirios y lámparas. Nada de eso en las catacumbas: ni hornacinas doradas, ni velos, ni exvotos, ni lámparas colgantes, sino tinieblas y paredes húmedas y humosas. Ha variado la disciplina externa, mudable con las costumbres, con los usos, con la lengua, con las mismas manifestaciones de urbanidad y de cortesía. Sería una necedad juzgar las reglas de urbanidad y cortesía de los antiguos por las prescripciones de las nuestras.

Volviendo ahora a las pinturas y esculturas de la Virgen en las catacumbas,

no negamos que tal o cual representación forme parte de un ciclo meramente histórico, como vemos, por ejemplo, en el «frontis» de algunos sarcófagos, en los que la Virgen está puesta en serie con los principales hechos bíblicos relativos a la expectación y nacimiento del Mesías. Pero cuando encontramos repetida y replicada la imagen innumerables veces, fuera de todo ciclo y composición histórica, en monumentos de toda fecha y hasta en la losa sepulcral de un simple lóculo, donde fué colocado el cadáver de un mendigo, de un obrero, de un niño, o en el noble arcosolio donde fué sepultada una matrona senatorial, un mártir, ¿no demuestra eso, digo, que la Virgen es representada entonces como objeto de veneración y de culto? Además, no es sólo en los grandes monumentos y en grandes proporciones donde encontramos reproducida la querida imagen de María por los primitivos artífices cristianos, sino también en mil pequeños objetos antiguos y preciosos, en vidrios, en esmaltes, en anillos, en el menaje doméstico, en bronce, en marfil y hasta en el fondo de los cálices y vasos hechos para el uso de la casa. En estos pequeños objetos, donde suele reproducirse y copiarse lo que se representa en los monumentos públicos y grandes, es donde María está incesantemente dibujada. Así, la vemos en los medallones vidriados, hechos a mano, contemporáneos de las catacumbas, objetos preciosos destinados a la devoción privada, en los que la imagen de María resplandece continuamente lo mismo que en los monumentos públicos y solemnes de la Iglesia. Esos objetos preciosos que los cristianos conservaban en sus casas, llevaban consigo y con los que adornaban sus vestidos, contienen una revelación y declaran el valor histórico de los grandes monumentos» (o. c., pp. 18-21). Y, más adelante:

«Pero vengamos a la tercera de las preguntas propuestas, esto es, la que se refiere a los lugares determinados en los que la Virgen está dibujada en las catacumbas. La imagen está siempre en los lugares donde no suele haber reproducidas escenas domésticas u ornamentaciones puramente decorativas, sino sagradas y simbólicas, en el centro de las bóvedas, en los cubículos y en las criptas que son los lugares y puestos de honor, en las lunetas de los arcosolios correspondientes a la pared de nuestro altar, en los espacios entre los más nobles sepulcros. Cualquiera, por poco instruído que esté en las disciplinas de la antigüedad cristiana, sabe bien que al principio el altar del sacrificio revestía una de cuatro formas o modalidades. Los testimonios de los antiguos no pueden ser más explícitos ni pueden estar más confirmados por los descubrimientos cotidianos. Los altares eran, o portátiles, o construídos aislados, o construídos delante o al lado de los sepulcros, o bien fueron los arcosolios o los mismos arcos sepulcrales cerrados por losas planas sobre las que quedaba libre y abierto el vano para actuar en él como sobre una verdadera mesa. Pero cualquiera que fuera la forma y la posición del altar, no entraba en la disciplina y usos primitivos poner sobre él la imagen de Cristo, de la Virgen, de los Santos, que

estaban, en cambio, pintados sobre las paredes o sobre las bóvedas de los lugares sagrados. Disciplina que todavía vemos mantenida en gran parte en los altares de las basílicas romanas, en los que sólo triunfa la imagen del Crucificado. El lugar destinado a las imágenes sagradas eran las paredes de las iglesias y de las basílicas, llamadas quizá por eso el libro de los pobres, donde los hombres toscos y sin letras contemplaban los grandes hechos de la historia de la Iglesia y de la Biblia y donde veneraban a los grandes personajes. La aproximación entre la imagen y el altar fué fortuita y meramente accidental, y sobrevino en siglos menos antiguos, cuando en una misma iglesia, por la multiplicación de los altares, hubieron de ser adosados a las paredes donde preexistían ya las imágenes con las que vinieron así a encontrarse. También en las mismas catacumbas, cuando el arcosolio de un mártir fué convertido en altar, ocurrió que la imagen del Buen Pastor, de la Virgen, del mártir, se veneraba sobre el altar del mismo modo que después se hizo usual. Por lo demás, en las criptas y en los tránsitos cementeriales, testimonios de la fortaleza de los mártires y de los confesores de Cristo, no encontramos hecha diferencia alguna entre los lugares donde aparecía la imagen del pastor místico, del Salvador y de la Virgen; vemos alternativamente aparecer en los mismos lugares de honor unas veces la imagen del Hijo, otras la de la Madre. ¿No bastará todo esto, pienso yo, para refutar las calumniosas aserciones de la escuela protestante repetida por Roller, Gregorovius y por todos sus corifeos, y que pretende que no se empezó a representar a la B. Virgen sino después del Concilio de Éfeso? ¿Cómo podrá sostenerse en adelante esa sentencia, cuando se ve que el objeto de las primeras obras del arte cristiano fué la representación de la Madre de Dios, está considerada las más de las veces como figura principal —y todas las demás como accesorias—, ni más ni menos que en los mosaicos de los ábsides y en las pinturas posteriores al Concilio de Éfeso?

También algunos doctos católicos —como observa De Rossi— de los pasados tiempos erraron opinando que la herejía de Nestorio condenada por aquel Concilio y el título de Madre de Dios, en él confirmado, dieron principio e impulso a las representaciones de María con su divino Hijo en el regazo. En monumentos bastante anteriores al Concilio de Éfeso, la Virgen sostiene a su divino Hijo, y Ella, por razón de honor y de culto, ocupa siempre el puesto principal en la escena. Por ejemplo, en las célebres ampollas jersolimitanas, guardadas en Monza, los Magos y los Pastores están reunidos en un solo grupo y dispuestos a los lados de la Virgen, colocada en el centro; y en un bellísimo vaso del museo, no posterior, ciertamente, al s. IV, aparece la Virgen sedente, con el Niño en los brazos, colocada en medio de doce personajes, seis pastores a un lado y seis magos a otro. Ni falta María junto al pesebre sobre el que está el Niño envuelto en pañales entre el buey y el asno, en una inscripción del año 343, en un arcosolio del cementerio de S. Sebastián *ad catacumbas*. María

estuvo, pues, en el corazón y en la mente de los fieles antes y después del Concilio de Éfeso, según manifiesta el lenguaje irrefragable de los monumentos que nos han sido transmitidos» (o. c., pp. 23-5).

Por lo demás, aun antes del célebre Concilio (año 431), del que los protestantes querrían derivar el origen del culto mariano, ya existía en aquella ciudad un templo dedicado a María, más aún, en ese templo fué celebrado luego el Concilio famoso. Y luego la famosa iglesia de *Santa María la Antigua*, descubierta a principios de este siglo en Roma, con efigies marianas que se remontan alrededor del s. IV. En Roma, además de *Santa María la Antigua*, surgieron en seguida otras iglesias dedicadas a la Virgen, como *Santa María la Mayor;* muchas otras surgieron en Antioquía, en Jerusalén y en otras partes, casi todas antes del Concilio de Éfeso.

Desde el primer siglo se comenzó a imponer el nombre de *María* a las hijas de los cristianos. Y hasta a las naves. En el Museo Vaticano se conservan medallas con la imagen de la Virgen SS., algunas bellísimas; y tienen todas una pequeña perforación, muestra de que se llevaban al cuello, como hoy es uso. Estas medallas se remontan a los ss. V y VI.

Un indicio evidente de cuán arraigada estaba en los fieles la veneración a la Augustísima Madre de Dios, a principios del s. V, aún antes de la definición de Éfeso (431), aparece en toda la cuestión relativa a la definición dogmática de la Maternidad divina. Es sabido que cuando Nestorio, Patriarca de Constantinopla, dijo en un sermón que la Virgen debía llamarse Cristípara y no Deípara, un laico —un cierto Eusebio— inmediatamente se levantó y protestó en alta voz, con aplauso de todos los fieles, que exclamaron: «Tenemos emperador pero ya no tenemos Obispo». S. Cirilo de Alejandría nos hace saber que «*todo el pueblo* [de Éfeso], *desde la mañana hasta la tarde*, esperó la solución del Sínodo» sobre la cuestión de la Maternidad divina y sobre la condenación de Nestorio. Y apenas conoció la conclusión del Sto. Sínodo, «*todos a una voz* comenzaron a vitorear al Sto. Sínodo y a glorificar a Dios..., y acompañaron a los Obispos con luces hasta sus casas»; algunas mujeres «precedían a los Obispos agitando turíbulos de incienso». Nota finalmente el Santo «la mucha *alegría*, la festiva iluminación de la ciudad» (*Ep.* XXIV, 22, PG., 77, 138). ¿No parece una descripción de una fiesta actual a la Madre de Dios? El entusiasmo de los fieles de entonces no cedía al de los de hoy.

2) *La voz de la Liturgia.*

La veneración de los primeros cristianos hacia María SS. aparece también en la antigua liturgia tanto oriental como occidental.

Nótese, ante todo, la insistencia con que María SS. es puesta en seguida en evidencia, desde el s. I, en las diversas fórmulas del *símbolo* bautismal: «Creo

en Jesucristo, concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen». El documento más antiguo que nos atestigua la presencia de esas palabras en el Símbolo es la fórmula de fe de los Obispos occidentales del Concilio de Rímini del 359 (Cfr. «Dict. Théol. Cath.», I, 1662-3). Pero la particular mención de la Virgen se remonta a los orígenes de la Iglesia.

También fué concedido muy pronto un puesto de honor a la Virgen SS. en el *Canon* de la Misa. El más antiguo texto del Canon, la *Traditio Apostolica*, de S. Hipólito Romano, compuesto en Roma en el 223-4, contiene ya esta mención honorífica de la Madre de Dios: «Te damos gracias, Dios Padre, por medio del querido Hijo tuyo que enviaste desde el cielo *al seno materno de la Virgen, que fué llevado en el seno de Ella..., nacido de la Virgen...*, muerto y resucitado...» Esta mención honorífica de la Virgen SS. en el Canon de la Misa estaba ya en uso bastante antes de S. Hipólito, y continuó usándose en las liturgias orientales [10].

En la Misa de la liturgia romana —en oposición a la de las liturgias orientales, en las que la especial mención de María es después de la consagración—, poco antes del acto solemne de la consagración se hace ya, desde el s. VI (Cfr. PROBST, *Die Abend landische Messe*, Münster, 1896, p. 153), particularísima memoria de la Madre de Dios con estas palabras: «Commemorantes et memorian venerantes *in primis gloriosae semper Virginis Mariae*, genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi». Nótese: «in primis»: «ante todo». ¡Qué elocuente es esta palabra, este explícito subrayar la trascendencia de María SS. sobre todos los demás veinticuatro Santos del Canon...! También se hace particular mención de la Virgen SS. después de la consagración, en la fórmula «Nobis quoque peccatoribus»: «et intercedente Beata et Gloriosa semper Virgine Dei Genitrice Maria». Los dos «mementos» (el de los vivos y el de los difuntos) a los que están ligadas las dos fórmulas que contienen la particular memoria de María SS., son indudablemente anteriores al s. V, ya que Inocencio I, en su conocida carta a Decencio, Obispo de Gubbio (a. 416), inculca ese uso como cosa ya existente (PL., 20, 553).

Y es evidente que nombrar a los Santos, y antes que todos a la Virgen SS., es rendirles un culto de particular veneración.

En el s. IV comienza en la Liturgia la «Memoria de la Santa Madre de Dios y siempre Virgen María». Este recuerdo litúrgico de la Madre de Dios se en-

(10) Así, en la liturgia llamada de Santiago, se dice: "Commemorantes sanctissimam inmaculatam semper virginem Mariam Matrem Dei ." (Cfr. ASSEMANI, Cod. Lit. Eccl. Univ., VI, 2, 24.) Esto mismo se halla en la liturgia de S. Marcos y en la de S. Juan Crisóstomo, que usan aún los griegos cismáticos. En las liturgias orientales, el sacerdote, después de la consagración, al recordar a la Virgen, alza la voz, como para subrayar la singular importancia de ese recuerdo. Interrumpe después la plegaria para que el coro pueda entonar uno de los cantos más bellos en honor de la Madre de Dios, mientras él, y después de él el diácono, inciensan el altar.

encontra en Antioquía (antes del 386), en Egipto (entre los Monjes), en Arabia y en la Galia. Después siguen, tanto en Oriente como en Occidente, otras fiestas de María SS.

Son conocidas, además las *procesiones* iniciadas por S. Gregorio Magno, de la Basílica Liberiana a la Vaticana, con la imagen de María SS.

3) *La voz de los Padres, Doctores y escritores de la Iglesia.*

San Efrén, repetidamente y con férvidos acentos, proclama la veneración que el pueblo cristiano debe a María: «Venid, proclamemos bienaventurada a aquella María — [aquella] pobrecita que fué enriquecida por el Hijo del Rey» (*Inni alla Vergini*, trad. Ricciotti, p. 33). «La Madre que lo ha dado a luz — es digna de gloriosa memoria; — el vientre que lo ha llevado — es digno de bendición» (l. c., p. 64). «Venid, oh ejército de vírgenes — batid palmas, cantad himnos de gloria, — porque la Virgen ha dado a luz a un gran prodigio — y es la admiración de las gentes» (l. c., p. 26). Atestigua además que desde sus tiempos la veneración a la Virgen estaba en vigor en todos los pueblos de la tierra: «Grande es su dicha y duplicada su memoria, — y todos los pueblos multiplican su gloria» (l. c., p. 33).

San Epifanio, especialmente en su larga carta contra los Coliridianos adoradores de María, despnés de haber rechazado el culto de latría tributado por ellos a la Virgen, reivindica para Ella un culto especial de veneración: «¡Sea honrada María! ¡Sea adorado el Señor!» [11].

San Cirilo de Alejandría llama a María SS. «venerando tesoro de todo el orbe» [12].

San Ambrosio —según Harnack— ha merecido más que cualquier otro el título de «patrono del culto mariano» (*Lehrbuch der Dogmengeschte*, ed. 2, Aufl. 3, p. 488). «¿Quién —exclama— no honrará ya a la Madre de tantas vírgenes? ¿Quién no venerará el aula del pudor?» [13].

San Nilo afirmaba que «María, como Madre de Dios, es venerada en todo el universo» (*Epist.*, l. II, 180; PG. 79, 298).

El célebre himno Acatisto, atribuído entre otros a S. Román el Cantor, en la sucesión de los más altos elogios, señala, puede decirse, el vértice de la

(11) "Maria in honore sit! Dominus adoredut!" (*Adv. haer.*, III, haer. 79; PG. 42, 742.)
(12) "Venerandus totius orbis thesaurus." (*Homil. IV*; PG. 77, 991.)
(13) "Quis non honorabit tot virginum Matrem? Quis non venerabitur Aulam Pudoris?" (PL. 16, 359.)

veneración debida a la Madre de Dios. Se dice allí, entre otras cosas: «¡Oh Madre, a quien hay que honrar con todas las alabanzas!» [14].

JUAN DE TESALÓNICA, en su relato de la «Dormición de María», llama a María SS. «la que es digna de toda alabanza» (*Part. Or.*, 19, pp. 401, 27). Afirma, además, que es del todo necesario alabar sinceramente a la Virgen SS. [15].

SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA se mostró defensor invicto de la veneración mariana. Para él la Virgen SS. es «más venerable que cualquier otra criatura» [16]. «Tú —dice, volviéndose a la Virgen —dijiste con razón que todas las gentes habrían de proclamarte bienaventurada; a Ti ninguno podrá ensalzarte como mereces» (*In Dormit.*, I, PG., 98, 339). Nos atestigua además que «no hay lugar donde Ella no sea venerada» (*In Dorm.*, II, 354); y que «mientras se alaba a la Madre, el Hijo, amante de la Madre, se alegra mucho y se llena de gozo» (*In Sta. Marie Zonam*, 375).

SAN ANDRÉS DE CRETA enseña que el nombre de María SS. «es dignísimo de toda veneración» [17]; que Ella «es bendita en los cielos y gloriosa sobre la tierra. Porque toda lengua, glorificándote como Madre de toda vida, te predica con gratitud y devoción. Toda criatura está llena de tu gloria» [18].

SAN JUAN DAMASCENO afirma que «es necesario que la Madre posea todo lo que es propio del Hijo y que sea venerada de todos» [19]. Afirma además que «si se recuerdan con alabanza todos los justos, ¿quién es el que no alabará a la fuente de la Justicia y al tesoro de la Santidad? Ni la lengua de los hombres ni la mente de los Ángeles, que es más sublime que el mundo, pueden dignamente ensalzarla» [20].

TEODORETO escribía que «María, entre todas las almas que se salvan, es como una paloma elegida, no sólo plenamente bella e inmaculada, sino también la que sobrepasa en pureza a los Querubines y Serafines, la sola santísima, inocentísima y bienaventurada, a quien todas las generaciones de todos los hombres, con voces incesantes, predican» (*In Cant. Canticorum*, l. III).

---

(14) "O cunctis laudibus honoranda Mater." (PG. 92, 1305 ss.)

(15) "Beneficam mundi dominam, Mariam dico Deiparam ac semper virginem, sincere laudare omnino necesse sit." (*Patr. Or.*, 19, 377.)

(16) "Super omnem creaturam venerabilior." (*In Praesent Deip.* I, n. 18; PG. 98, 307.)

(17) "Omne veneratione dignissimum nomen." (*In Nativ.*, II; PG. 97, 832 C.)

(18) "Benedicta in caelis, et glorificata in terra. Te enim grato animi affectu ac devote, lingua omnis vitae Matrem glorificans praedicat. Impleta est omnis creatura gloria tua." (*Homil. III in Dormit.*; PG. 97, 1100 B.)

(19) "Oportebat denique Dei Matrem ea quae Filii essent, posidere et ab omnibus adorari." (*Or. III in Dormit.*; PG. 96, 742.)

(20) "Si igitur istorum omnium memoria cum laude recolitur, quisnam est qui Iustitiae fonti et Sanctitatis thesauro laudem non exhibeat?" (*Or. I in Dormit.*; PG. 96, 700.)

Teófanes Niceno († 1381) llega a decir que «deberíamos acordarnos todos de su nombre de generación en generación con más frecuencia que respiramos» [21].

San Bernardo invita a los fieles a venerar a la Virgen con estos inflamados acentos: «Con todo el corazón y con todo el afecto y deseos veneremos a María, porque es la voluntad del que ha querido que todo lo tuviéramos por medio de María» [22]. En la célebre carta 174 a los Canónigos de Lyon expone los diversos títulos por los que debemos venerar a María. Y en otra parte nos asegura que cuando honramos a María no descuidamos la gloria de su Hijo» [23].

San Buenaventura enseña que la Virgen SS. «es quien más debe ser amada y venerada, después de la SS. Trinidad y de su beatísimo Hijo Jesucristo» [24]. Nos asegura que el honor tributado a la Madre se dirige a su Hijo como a fin..., el que adora a la Madre de Cristo, adora a Cristo y a su Madre» [25]. Y concluye: «Alábenla, pues, todos y en su honor se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos» [26].

San Bernardino de Siena, en sus discursos, insiste mucho sobre la veneración debida a María SS. «Porque aunque Tú —dice— no tuvieses necesidad alguna de Ella, estarías obligado a reverenciarla porque es Madre de Dios. No ha existido ninguna criatura más digna que Ella de gloria y honor» (*Pred. Volg.*, II, 427). Y al fin del discurso: «...porque Ella es la Madre de Dios, por eso le debes honor y reverencia» (l. c., p. 429). Llega hasta poner en los labios de Cristo juez estas severas palabras: «Malditos de mí porque no guardasteis mis preceptos, de la Virgen María, porque la menospreciasteis y no le disteis el debido honor» [27].

---

(21) "Nominis eius meminisse debemus omnes in omni generatione et generatione, frequentius quam respiramus." (*Sermo in SS. Deiparam*, ed. del P. Jugie [Roma, 1935], p. 209.)

(22) "Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus Mariam hanc veneremur; quia sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam." (*In Nat. B. M. V.*, 7; PL. 183, 441.)

(23) "Nunt est dubium quiquid in laudibus Mariae proferimus ad Filium pertinere; et rursum, cum Filium honoramus, a gloria Matris non recedimus." (*Homil. IV super "Missus est"*, PL. 183, 78.)

(24) "Haec ergo praecipue est amanda et veneranda post Trinitatem summam et eius prolem beatissimam, Iesum Christum." (*In I Sent.*, Op. 3, 861.)

(25) "Honor autem qui exhibetur Matri, refertur ad Filium sicut ad finem... qui vero adorat Christi Matrem, adorat Christum et Matrem suam." (*III Sent.*, d. 9, a. 1, q. 3, ad 1, Op. 3, 673.)

(26) "Omnes ergo eam laudent et in eius honorem omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum." (*Serm. 4 de Annuntiat.*, Op. 9, 673.)

(27) "Maledicti a me, cuius praecepta non servastis, a Virgine Matre Maria quam parvipendistis, et honorem debitum non impendistis." (*Opera*, ed. Ven., 1951, IV, S. E., 1487.)

SAN LORENZO DE BRINDIS, después de haber afirmado que «después de Dios, la Virgen Madre de Dios debe ser la más venerada de nosotros» (*Mariale*, página 250), declara que las razones de este culto se apoyan en la Maternidad divina y en los singulares privilegios de gracia y de gloria que en orden a ella han adornado a María. «Si hay que honrar y venerar a los Santos de Dios, como a verdaderos siervos, amigos, hijos de Dios, ¿cuánto más a la Madre de Dios» [28]. Otro motivo de veneración son «las muchas y grandísimas gracias de que Dios ha querido llenar a la Virgen Madre de Dios». Él lo hizo así, «para que fuese dignísima de todo honor y de toda alabanza» [29]. Cuanto más grande es la dignidad de una persona, tanto más grande es la veneración que se le debe. Después de Cristo, cuya dignidad es la máxima, viene María, y, por tanto, «es dignísima de todo honor y de toda gloria» [30]. Una tercera razón de veneración especial la busca en la singular felicidad y gloria de que goza la Virgen SS., por ser Ella la más próxima a Dios.

Con razón nuestro Santo impugna al emperador Constantino Coprónimo que había «dictado una ley que prohibía venerar a la Virgen SS. como Madre de Dios, porque después de haber dado a luz a Cristo, Ella no fué distinta de las demás mujeres; y comparaba neciamente a la Virgen a la bolsa, que cuando está llena de oro vale mucho, y cuando ya no lo contiene, no vale nada... ¡Oh verdadero Coprónimo —exclama el Santo—, o sea, *estercolero*! Esto nos indica que eres verdaderamente necio. ¿Por ventura hay que honrar a la reina solamente cuando está encinta del príncipe heredero? ¿Y después que lo ha dado a luz, no será ya digna del honor?» Y continúa haciendo notar cómo el Ángel la había venerado aun antes de que hubiese concebido al Hijo de Dios, porque estaba ya llena de gracia. Después que hubo concebido a Cristo, la gracia y la bendición crecieron...» (*Mariale*, p. 223).

---

(28) "Si igitur Sancti Dei honorandi adorandique sunt tanquam veri servi, amici, filii Dei, quanto magis Mater Dei?" (p. 324.)

(29) "Voluit Deus multis maximisque gratiis Virginem Deiparam replere, ut esset omni honore et omni laude dignissima." (p. 145.)

(30) "Paulus ait quod *soli Deo* debetur *honor et gloria* (*I Tim.* 1, 17), ita sane, summus honor summaque adoratio et reverentia; alioquin honor nonnisi Deo tribuitur et imaginibus Dei; viris principibus, viris sapientibus et viris praestanti sanctitate praeditis. Principes autem veluti imagines et umbrae sunt Summi Regis Dei, divinaeque dignitatis et auctoritatis: viri sapientes imagines sunt divinae sapientiae; et viri sancti imagines divinae bonitatis et sanctitatis.

"Quo maior autem est in homine sive auctoritas dignitasque, sive sapientia et scientia, sive bonitas et sanctitas; eo pulchrior est imago Dei eoque spectabilior; et ita quo maioris dignitatis et auctoritalis sunt principes, eo magis honorantur. Ita et qui sapientiae et scientiae titulo honorantur, quo maiori et praestantiori sunt sapientia, eo sunt maiori honore digniores. Ita eitiam de sanctitate et virtute censendum, qui in virtutum ornamentis praestantioris et maioris sunt meriti, iis maiores debentur honores.

"Et hae quidem res, quibus debetur honor, aliquando separatae sunt in hominibus

De todo esto se sigue que «todas las almas piadosas..., con todas sus fuerzas, veneran a María... como dignísima Madre de Dios» *(Ibid.*, p. 321).

Se lanza luego con vehemencia contra las blasfemias a la Madre de Dios. ¡Ay —dice— de aquellos impíos pecadores que no sólo no veneran a la Virgen, sino que impíamente la blasfeman! Perecerán para siempre, porque han tocado inmundamente —como Oza— el Arca del Testamento del Señor, María, el arca viva, y venerada de la Divinidad *(Ib.*, p. 37). En otro pasaje, después de haber insistido en estas reflexiones, exclama: «Oh tierra, tierra; tú abriste una vez tu boca para engullir a los impíos; oh cielo, tú hiciste llover fuego sobre los impíos y los devoraste; tú tienes rayos terribles, pero ¿por qué los guardas? Rayos, rayos contra estos impíos, haz perecer a estos malvados como se merecen. O al menos Tú, Dios misericordiosísimo, haz buenos con tu gracia a estos malvados para que sean salvos, para que adoren y veneren como se debe a la B. Virgen, a gloria de tu nombre, diciendo siempre con devoción: «Ave, llena de gracia» (l. c., p. 101).

Jacobo B. Bossuet (1627-1704), respondiendo a los protestantes, dice: «No se nos puede acusar de que, honrando con sentimientos de vivo amor y reverencia a la Virgen y a los Santos, quitamos a Dios y a Jesucristo parte del culto que les debemos. Los enemigos de la Iglesia que se erigen en paladines del honor de Dios son ridículos. Nos presenta un Dios celoso de sus dones, de los esplendores que Él mismo esparce sobre las criaturas. Es obscena blasfemia querer admitir una debilidad en Dios. La Virgen, los Ángeles, los Santos, ¿qué son, hermanos míos, sino obras de sus manos y de su gracia? Pensáis vosotros que si el sol tuviese inteligencia, tendría celos de ver a la luna que espléndida «gobierna —como dice Moisés— la noche» con una luz tan clara, porque todo su esplendor viene de él que la ilumina y enciende con sus rayos? Funesto error... Pobres e infelices hermanos nuestros..., debe-

---

ut in Assuero quidem fuit tantum auctoritas et dignitas regia; in Achitophele sapientia atque prudentia [cfr. 2 Rg., 16, 20-23; 17, 1 ss.]; in Elia, in Ieremía, in Ioanne Baptista sanctitas. Aliquando simul iunctae ut in Salomone dignitas regia et sapientia; in David [Ms. bis habet: *Dovid*] auctoritas regis, sapientia per spiritum prophetiae et sanctitas vitae. Omnes autem simul iunctae cum excellenti praestantia conspicuae fuerunt in Moyse, in quo fuit triplex potestas: regia, pontificia et divina ad miracula facienda, multiplex scientia et sapientia tum humanitus acquisita tum divinitus infusa, et praestantissima sanctitas. Sed maxime omnium in Christo summa dignitas, infinita sapientia, inmensa bonitas. Post Christum autem maxime omnium in Virgine Maria; sic igitur ipsa, tanquam imago Dei omnium in universo post Christum praestantissima, est omni honore et omni laude dignissima." (p. 145.)

"Ex autem consideratione tantae beatitudinis in Virgine excitandus est in nobis duplex affectus. Alter quidem reverentiae: nam cum rex in regno summo sit dignus honore, filli sunt honorabiliores qui regi sunt viciniores, maxime vero omnium filii, uxor, mater. Quanto ergo honore digna est Virgo Beatissima, quae summo Regi Deo adeo coniuncta est? Alter autem affectus devotionis et fiduciae in eam est." (p. 320.)

mos compadecerlos y volver sobre ellos esa compasión con que nos miran y cambiar con piadosos sentimientos la acusación de idolatría que nos hacen por la pureza de nuestro culto» *(La Madonna,* Discursos, p. 24, Brescia 1934).

4) *La literatura pseudoepígrafa.*

De los apócrifos de esta literatura popular se deduce, grandiosa, la idea que las primeras generaciones cristianas tenían de la alteza de la Maternidad divina, y la estima excepcional que sentían por la Madre de Dios.

El título mismo del Protoevangelio de Santiago —el rey de los apócrifos—, escrito por un autor católico del s. II, llama a María SS. «la ilustrísima Madre de Jesucristo» (Cfr. AMANN, E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* París 1910, p. 178). El Ángel del Señor aparecido a Santa Ana le hace el grato anuncio de un hijo en estos términos: «Ana, Ana, el Señor ha escuchado tu oración, y tú concebirás y parirás, y se hablará de tu vástago en toda la tierra» (Cfr. BONNACCORSI, G., *Vangeli Apocrifi,* Firenze 1948, 1, p. 65). Se narra además que en el primer cumpleaños de la Niña, su padre Joaquín «hizo un gran convite e invitó a todos los sacerdotes y los escribas y al consejo de los ancianos y a todo el pueblo de Israel. Y presentó Joaquín la Niña a los sacerdotes y la bendijeron diciendo: «Dios de nuestros padres, bendice a esta hija y *dale un nombre famoso para siempre en todas las generaciones*». Y dijo todo el pueblo: «Así sea, así sea, amén». Y la presentó a los sumos sacerdotes y la bendijeron diciendo: «Dios de las alturas [de los cielos], pon tus ojos en esta hijita y bendícela con la suprema bendición, que no tiene otra superior» (l. c., pp. 70 ss.). En el momento de acogerla, temblando, en el templo del Señor, el sacerdote, besándola, la bendijo y exclamó: «El Señor ha manifestado tu nombre en todas las generaciones: en Ti, al fin de los días, manifestará el Señor su redención a los hijos de Israel». Y la hizo sentar en la tercera grada del altar, y el Señor la revistió de gracia, y Ella danzó con sus piececitos, y *toda la casa de Israel* comenzó a mirarla con buenos ojos» (l. c., p. 37).

En el apócrifo «Tránsito de la B. V. María», del pseudo-Juan (ss. IV-V) se dice que «María era la admiración de todo el pueblo» (l. c., p. 167). Si no lo era entonces —cuando contaba sólo tres años— lo era indudablemente en el tiempo en que escribía el pseudo-Juan. En un códice del Evangelio latino del pseudo-Mateo (fin del s. V o principio del VI), María SS. es llamada «Madre de la bendición eterna» (AMANN, l. c., p. 20). En el apócrifo «Libro del nacimiento de la B. María y sobre la infancia del Salvador» (ss. VI-VII), se dice que «su bienaventuranza superará [a la de] todas las mujeres santas, de manera que ninguno podrá decir que hubo otra igual antes que Ella; ni tampoco después habrá otra semejante en este mundo» (l. c., p. 161).

Gracioso, en el mismo apócrifo, es el episodio en que hasta las mismas bestias salvajes se inclinan delante de María. Se narra, en efecto, que la S. Familia, durante la huída a Egipto, acompañada de tres muchachos y una muchacha, había entrado en una gruta para descansar. Mas he aquí que de repente comienzan a salir de la gruta una multitud de bestias. Ante tal espectáculo, los muchachos se habían quedado asustados. Entonces Jesús, bajando de los brazos de su Madre, se puso de pie delante de los animales; ellos le adoraron, y en habiéndole adorado, se alejaron... Entonces el Niño Jesús, caminando ante ellos, les mandó no hacer mal a ningún hombre. Pero María y José temían mucho que el niño fuese maltratado por los animales. El primer día que María vió venir a su alrededor leones y otras varias clases de fieras, se asustó mucho. Pero el niño Jesús, mirándola con expresión alegre, le dijo: No temas, Madre; no para hacerte daño, sino para mostrarte su respeto es por lo que se atreven a venir. Y con estas palabras cerró el camino a todo temor de sus corazones» (l. c., pp. 196-7).

El autor del apócrifo gnóstico titulado *La fiel Sabiduría* (ss. VII-VIII), pone en labios de Jesús estas palabras llenas de respeto: «Tú eres bienaventurada por encima de todas las mujeres de la tierra, porque Tú serás la plenitud, el pleroma de todas las plenitudes y el fin de todos los fines» (Cfr. *Dict. Apocr.*, Migne, tomo I, col. 120).

III. FUNDAMENTOS RACIONALES

Además de estar respaldado por el Evangelio y por toda la Tradición cristiana, el culto mariano de veneración está refrendado por la razón misma.

Todas las diversas formas de veneración mariana son perfectamente lógicas. Quien tiene para con una persona una deuda tan grande que por mucho que haga siempre seguirá siendo inextinguible, se sirve de todas las industrias y aprovecha todas las ocasiones para mostrarse agradecido a esa persona. Es lo que sucede a todos los cristianos para con María SS. Es tan grande la deuda que sienten tener hacia Ella, que comprenden no podrán saldarla jamás. Y por eso no dejan pasar ocasión ninguna de mostrarle su gratitud.

Dios mismo ha aprobado y aprueba, ha estimulado y estimula, por decir así, la veneración tributada por los fieles a su Madre SS. con los prodigios más espectaculares en sus santuarios, y en los lugares donde más florece este culto, donde es más venerada. Baste recordar el célebre Santuario de Lourdes, donde ante millones de testigos, creyentes e incrédulos, bajo el más riguroso control de la ciencia, la Virgen SS. obra continuamente los más estrepitosos prodigios. Ellos son como el sello de Dios a la legitimidad del culto de veneración tributado continuamente y de todas las maneras a María.

La razón, además, nos dice que debemos venerar a aquellos en quienes brilla una especial excelencia. Ahora bien, ¿quién más excelente que María, Madre de Dios, obra maestra de Dios? Y, por tanto, ¿quién más digno que María de nuestro culto de veneración?

Dante ha expresado muy bien esta verdad en el canto XXIX del Purgatorio (v. 85 y ss.). En la solemne procesión de los elegidos, contemplada por él en la visión del paraíso terrestre, introduce veinticuatro ancianos que en primer lugar aclaman a la Madre de Dios con las mismas palabras del Ángel y de Isabel:

Bajo el hermoso cielo que se extiende a mis ojos,
veinticuatro ancianos, de dos en dos,
venían coronados de azucenas.
Todos cantaron: Bendita Tú eres
entre las hijas de Adán, y benditas
sean eternamente tus bellezas.

No se diga que la veneración que tributamos a María va en detrimento de la que se debe a Jesús. Esa es una pura y gratuita invención del protestantismo. Los protestantes tendrían ciertamente razón si tributásemos esta veneración a la Madre de Jesús sin referirla de alguna manera a su divino Hijo. Pero no ocurre así entre nosotros, los católicos. Nosotros honramos, veneramos a María como a criatura altísima, mejor, como la más alta entre todas las puras criaturas, pero siempre como simple criatura, no como a Dios. Nosotros, los católicos, además, damos a María un culto no absoluto, sino que la veneramos por sus especiales relaciones con Jesús, por ser su Madre y compañera en la obra de nuestro rescate. No sólo, pues, el culto de María no va en detrimento del debido a Jesús, sino que lo acrecienta. La Madre y el Hijo están unidos con vínculos estrechísimos. Y por eso las glorias de la Madre se reflejan naturalmente sobre el Hijo, como las del Hijo sobre la Madre. «Redundat in Filium —escribió S. Ildefonso— quod impenditur Matri» *(De virginitate perpetua S. Mariae,* PL. 96, 109). El deseo más ardiente, pues, del corazón del Hijo es que se honre a la Madre.

La realidad, por lo demás, es ésta: Ninguno ha estado nunca, ni estará, más unido a Jesús, hijo de María, que los que están unidos a María, Madre de Jesús. ¿Por qué, en efecto, entre los protestantes, se venera tan poco a Jesús? Porque no se venera a María. «El que no tiene un gran corazón para con la Madre —decía S. José Cafasso—, no puede tenerlo para con el Hijo» *(Instruzione per Esercizi spirituali del Clero,* p. 273, Torino 1893). Y el célebre P. Faber, cuando en 1845 se convirtió del anglicanismo al catolicismo, escribió: «No supe qué era amar a Jesús hasta que no puse mi corazón a los pies

de María». Al contrario: ¿Por qué entre los católicos se venera tanto a Jesús? Porque se venera a María. La Madre no puede considerarse separada del Hijo: de Dios mismo quien los ha unido. ¡No se atreva el hombre a separar lo que Dios ha unido!

En la narración de la Dormición de María SS. hecha por Juan de Tesalónica (s. VII), hay una frase elocuente que, según atestigua el P. Jugie, se encuentra en casi todos los manuscritos: «Nuestro Señor Jesucristo mismo, que ha glorificado a su Madre Inmaculada María la Theotocos, glorificará a los que la glorifican» (Cfr. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 150). ¿No es ésta, quizá, la síntesis de todos los beneficios que se derivan de la particular veneración, es decir, de la particular glorificación de la Virgen Santa?

ART. 2.—CULTO DE AMOR

SUMARIO: I. *Grandeza del amor.*—II. *El amor, verdadera alma de todos los demás actos de culto.*—III. *Errores en torno al amor a la Virgen.*—IV. *Fundamentos del culto de amor:* 1. El Magisterio eclesiástico; 2. Fundamentos escriturísticos; 3. Fundamentos tradicionales: 1) En la Edad Antigua; 2) En la Edad Media; 3) En la Edad Moderna; 4) En la Edad Contemporánea.—V. *Fundamentos racionales.* VI. *Conclusión.*

I. GRANDEZA DEL AMOR

«Magna res amor»: «Gran cosa es el amor» (S. Bernardo). El, en efecto, es la vida del alma. Cuando, pues, el amor tiene por objeto a Dios, y después de Dios, a la gran Madre de Dios, no sólo es cosa grande, sino grandísima, inmensa.

II. EL AMOR, VERDADERA ALMA DE TODOS LOS DEMÁS ACTOS DEL CULTO

A la SS. Virgen, como verdadera Madre espiritual, se le dirige un culto de amor filial. También el amor es acto de culto. Se ama, en efecto, lo que es amable, es decir, lo que se presenta revestido de bondad y de belleza. El amor, por tanto, incluye un expreso reconocimiento de excelencias que resplandecen y que hacen amable una persona o una cosa.

Este culto de amor, más que un acto constitutivo o integrante del culto mariano, es, puede decirse, el alma del mismo, o sea, el principio motor de todos los demás actos de culto. Cuanto más se ame a nuestra Madre celestial, tanto más sincero se manifestará el culto de veneración, de gratitud, de invocación, de imitación y de servidumbre.

III. ERRORES

En el s. XVII Adán Windenfeld, con sus *Monita Salutaria*, intentó echar agua sobre la llama del amor filial de los católicos hacia María. En el aviso XIV hace decir a la Virgen SS.: «No queráis amarme de un modo más tierno y sensible que aquel con que amáis a Dios». Deberían, pues, los católicos medir con un metro y pesar con una balanza su amor a su Madre celeste. Habría sido más lógico hacerle decir: «No me améis a Mí, sino a Dios». Pero si hubiese hecho decir esto a la Virgen SS., nadie, evidentemente, hubiera hecho caso. Confundiendo, en cambio, el amor apreciativo con el amor sensible, para mejor engañar a los sencillos, Windenfeld se limita a decir lo que ha dicho. Se puede, en efecto, amar con amor apreciativo, más a una persona que a otra, aunque a esta segunda se la ame con un amor más tierno y sensible. Así, una madre amará con un amor más verdadero, más robusto, al propio marido, pero amará con un amor más sensible y tierno a su niño. Dígase lo mismo del amor de los fieles a Dios y a María.

Windenfeld, además, pone en boca de la Virgen también este aviso, en realidad poco saludable: «No dividas tu corazón de modo que me ames a Mí además de Dios, y no por Dios» [31]. Y añade: «Todo tu amor y todas tus plegarias resérvalas para Dios». Muy afín a este *aviso* es la actitud de Molinos, seguido por los quietistas del s. XVII, que no concedía ningún puesto en nuestro corazón a la Virgen SS. y a los Santos, porque Dios sólo —decía— debe ocuparlo y poseerlo todo.

IV. LOS FUNDAMENTOS DEL CULTO DE AMOR

1. El Magisterio Eclesiástico.

La Liturgia, voz de la Iglesia, da a los fieles este aviso mucho más «saludable» que los de Windenfeld, y que sintetiza todas sus enseñanzas a través de los siglos: «Hanc quisque semper diligat»: «Cada uno ame siempre a Ésta» *(In fest. Matern. B. M. V.*, Hymm. ad Matut.). Nótense bien las palabras: «Cada uno» y «siempre». Cada uno: y por tanto, todos, nadie excluído. Siempre: y por tanto, sin límites de tiempo. Inocencio XI, con decreto de 28 de agosto de 1687, condenaba la siguiente proposición (la 36) del quietista

(31) "Noli cor tuum dividere ut me praeter Deum et non propter Deum ames." (Cfr. *Monita salutaria*, § III, n. 1-2; edición de Leydeker en apéndice a la obra *De historia Jansenismi libri VI*, (Utrech, 1695), p. 631-640.)

Miguel de Molinos (1640-96): «Ninguna criatura, ni la B. Virgen ni los Santos, debe estar sentada en nuestro corazón, porque Dios sólo quiere ocuparlo y poseerlo» [32]. «No se deben emitir actos de amor a la B. Virgen, los Santos o la Humanidad de Cristo, porque siendo sensibles estos objetos, también lo es el amor hacia ellos» [33].

Fundamentos escriturísticos.

Este culto de amor tiene su sólido fundamento en la S. Escritura, y, más concretamente, en el precepto dado por el Señor a todos los hijos respecto al propio padre y madre (Cfr. *Eccli.*, 3, 1-17). Pero más que en las hojas de un libro, aunque sea divino, el precepto de amar a María está escrito en el corazón de todos los cristianos. A quien preguntaba en qué libro estaba escrita la célebre ley sálica, se le respondió sabiamente que *estaba escrita en el corazón* de los franceses. Lo mismo podría responderse a quien preguntase en qué libro está escrito el precepto de amar y venerar a María SS.: «Está escrito en el corazón de todos los cristianos». «Abrid el corazón de los cristianos —decía el P. Faber— y encontraréis escrito el nombre de María».

Fundamentos tradicionales.

Los veinte siglos cristianos se nos presentan como una gran corona de rosas —símbolo de los corazones— en torno al Corazón de María.

1) *En la Edad Antigua.*

La tradición cristiana nos atestigua elocuentemente el amor con que todos los hijos de esta Madre celeste la han rodeado de siglo en siglo. El Protoevangelio de Santiago nos atestigua, desde el s. II, cómo «toda la casa de Israel comenzó a mirarla con buenos ojos» (Cfr. Bonaccorsi, o. c., p. 73). «Toda la casa de Israel», o sea, toda la Iglesia cristiana, comenzó en seguida a quererla bien, a amarla. Y de este amor tiernamente filial se tienen señales evidentes en todos los siglos cristianos. Así, en el s. IV, S. Efrén cantaba: «María dijo: «Me proclamarán — bienaventurada todas las generaciones por

(32) "Nulla creatura, nec B. Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde: quia solus Deus vult illud occupare et possidere." (Cfr. *Denzinger*, n. 1256.)

(33) "Nec debent [animae "internae"] elicere actus amoris erga beatam Virginem Sanctos aut humanitatem Christi: quia cum ista obiecta sensibilia sint, talis est amor erga illa." (*Ibid.*, n. 1255.)

Aquél que he dado a luz». — Por eso yo la proclamaré bienaventurada, ya que Ella me ha invitado — porque también esto es [señal de amor], o elegidos» (RICCIOTTI, *Himnos a la Virgen*, p. 33). S. JUAN DAMASCENO llega a decir: «Ella tiene cautivada mi alma: Ella me ha robado la lengua: en Ella pienso yo de día y de noche» (Homil. III *in Dorm. Deip.*, PG. 96, 754). Y en otra parte: «Acoge las preces de tu siervo pecador, que, sin embargo, *ardientemente te ama* y te venera» (Homil. II *in Nativ. Deip.*, PG. 96, 679).

2) *En la Edad Media.*

SAN ANSELMO DE AOSTA (1033-1109) dice, volviéndose a la Virgen: «Mi corazón quiere amarte» [34]. «Oh hermosa para ser vista, amable para ser contemplada, deleitable para ser amada, ¿por qué sobrepasas la capacidad de mi corazón?» [35]. «Haz que tu amor esté siempre en mí» [36]. «Derrítase en vuestro [de Jesús y María] continuo amor mi corazón» [37].

ADÁN SCOTO (c. 1184-1188), premostratense, escribía: «María es la única dulzura de todas las dulzuras, la única suavidad de todas las suavidades, la única belleza de todas las bellezas» *(Sermones Fratris Adae,* ed. Gray Birch, página 32).

El Bto. PEDRO DE LOCEDIO († 1214), cisterciense, invitaba a sus monjes a no privarse de la alegría de que es fuente la Virgen («fons laetitiae»). Por eso les exhortaba a colocarse «junto a la Virgencita», que está para nacer, a «estrecharla en los brazos de su amor, a tenerla en el corazón y en los labios» *(Tractatus de Laudibus Sanctae Dei Genitricis,* ed. J. B. Adriani, Torino, 1873, p. 9).

ADÁN DE PERSEIGNE († 1221), cisterciense, estaba de tal modo cautivo del amor a la Virgen, que confesaba: «Ella se ha arraigado de tal manera en mis entrañas, que nada podrá arrebatarme jamás su delicioso recuerdo» *(Ep.*, 27, PL., 211, 686 D). Escribiendo a un joven le da este cálido consejo: «¡Vamos, pórtate bien, avanza por la vida y ámala! Amarla es caminar bien la jornada de la vida, es portarse bien» *(Ep.*, 10, l. c., 614 A). «Tómala y considérala como tu Madre, escógela como tu esposa. Cuando hayas gustado la inefable dulzura de su tierno afecto, no amarás a nadie fuera de Ella» (l. c., 613 D).

SAN ALBERTO MAGNO advierte solemnemente que «todo cristiano debe repetir respecto a la Virgen lo que se dice de la Sabiduría (7, 10): "La he amado [a María] más que a la salud y a la hermosura, y me he propuesto tenerla por

(34) "Te vult cor meum amare." (Or. 52; PL. 158, 953.)
(35) "O pulchra ad intuendum, amabilis ad contemplandum, delectabilis ad amandum, quo evadis capacitatem cordis mei?" (l. c., 955.)
(36) "Fac ut amor tui semper sit mecum." (l. c., 956.)
(37) "Vestro continuo amore langueat cor meum." (L. c., 958.)

luz, porque su resplandor es inextinguible." Todo cristiano debe amar mucho a la Virgen, porque la luz de Ella es inextinguible» [38].

RICARDO DE SAN LORENZO, penitenciario de la Catedral de Rouen, hacia mitad del s. XIII, en su tratado «De laudibus B. Virginis Mariae», desarrolla ampliamente el tema del culto de amor debido a María. En el primer libro prueba, entre otras cosas, el deber que tenemos de amar a la SS. Virgen. a la debe amar sobre todo: 1) porque Ella ama a los que la aman, y porque su divino Hijo ama a los que aman a su Madre, y no los dejará morir en pecado.

SAN BUENAVENTURA, en el s. XIII, escribía: «Ella [María] debe ser amada más que nadie después de la SS. Trinidad y de su divino Hijo Jesucristo» [39]. Nosotros —añadía— deberíamos sentir la necesidad absoluta de postrarnos ante Ella *para amarla todos los días y todos los momentos*, glorificarla y darle gracias como a nuestra auxiliadora y nuestra mayor bienhechora, y atestiguarle todo nuestro amor, como Ella se merece» (*In III Sent.*, dist. 3, p. 1, q. 1, a. 4).

De los SIETE SANTOS FUNDADORES de la Orden de Siervos de María, el autor de la «Legenda de origine Ordinis» (de 1318) afirma expresamente que la Virgen los escogió entre tantos para su servicio porque eran *los que más la amaban:* «Dominae nostrae praecipui amatores» (Cfr. *Monumenta Ord. Serv. M. V.*, t. I, p. 60).

El trovador GUIRAUT REQUIER, narbonense, tiene acentos caballerescos, llenos de encanto, como éstos: "Muchas veces pensé en pasados tiempos en cantar el amor, pero no lo conocía, porque llamaba amor a mi locura; ahora el amor me hace amar a una Dama tal que no puedo respetar ni honrar bastante, ni amar como se merece... Es de una belleza tan grande que nadie puede alabarla; nada le falta, resplandece noche y día... Yo no soy celoso del que busca el amor de la que amo; al contrario, encuentro en ello un gran placer, pero el que no se digna amarla me desagrada mucho; porque creo firmemente que de su amor vienen todos los bienes. Ruego a mi Dama que proteja a sus enamorados, de manera que cada uno vea cumplidos sus deseos... Ni los meses cálidos o fríos, ni la estación templada en la que aparecen las flores, me sirven

(38) "B. Maria stellae comparatur... Sicut per stellas nox illuminatur, ita etiam per B. Virginem tota Ecclesia est illustrata. Unde quilibet christianus debet dicere de B. Virgine hoc quod dicitur (*Sap.*, 7, 10): "Super salutem et speciem dilexi eam, [id est, Mariam], et proposui pro luce habere illam quoniam inextinguibile est lumen illius." Multum diligenda est B. Virgo a quolibet christiano, propter hoc, quod est inextinguibile lumen eius." (*Serm. in Nat. B. M. V.*, V. 3, 1.)

(39) "Haec ergo praecipue *est amanda*... post Trinitatem summam et eius proles beatissimam Iesum Christum." (In *I Sent.*, Op., 3, 861.)

para cantar el amor perfecto hacia la Dama cuyo rendido amante soy. Pero canto en toda estación, cuando me agrada, porque Aquélla cuyo enamorado soy, es la mejor y más graciosa que haya jamás existido, y espero que me hará alegre, aunque yo no le estoy aún del todo sometido, porque todavía pienso en viles acciones. El que quiera el socorro de mi Dama no debe complacerse en el mal, porque Ella ni siquiera lo ha pensado nunca. Y cuando considero su gran bondad, el grande y singular honor que me ha hecho, cuando pienso que me quiere para siervo suyo, tengo que sujetar mi corazón. Tengo que sujetarlo para que mi voluntad loca no me haga cometer yerro contra la Hermosa que adoro; porque me consideraré colmado de riquezas si Ella me ama... Todo hombre que obtiene el amor de mi Dama aprende de Ella a comportarse con cortesía y sinceridad. Ruegue mi Dama a Aquél a quien todos los perfectos amantes dirigen sus plegarias, para que yo sea un amante perfecto (*Vergine Madre Figlia del tuo Figlio.* Le piú belle pagine dall'antiquitá ad oggi scritte sulla Madonna e raccolte da P. Pio Regamey, Roma, 1952, p. 215). Es un verdadero himno al amor de María.

En el s. XIV se señalaba en el amor a María aquel suave místico que fué el Bto. ENRIQUE SUSON, O. P. «La Virgen María era su viviente amiga, y como él se complacía en decir, *la primavera de su joven corazón.* Al acercarse abril buscaba cuidadosamente para Ella los capullos que se abrían poco a poco en el jardín claustral, y era tal su impaciencia en ir a coronar a María, que se imponía como una mortificación meritoria, el no recogerlas ni aun tocarlas hasta que hubiese llegado el momento de celebrar con flores totalmente abiertas su amor espiritual: ¡la dulce Virgen, más deslumbrante que las rosas, la Madre de Dios! Sólo entonces cedía a su deseo, y con el alma toda rebosante de pensamientos de amor, hacía la tan ansiada recolección. Entre los pliegues de su negra capa llevaba escondidas las flores hasta la celda. Allí, silencioso y recogido, quizá de rodillas, entretejía una corona para el altar de Nuestra Señora, su flor viviente, la más bella de todas las flores (ZELLER, R., *L'amante della Sapienza,* trad. del P. Nivoli, O. P., Turín-Roma, Marietti, 1930).

En el s. XV descuella S. BERNARDINO DE SENA († 1444). Confesábase «enamorado» de María. «Estoy enamorado —decía a una prima suya— de una hermosísima Señora. No puedo estar sin Ella. Si no la he visto durante el día, no consigo dormir durante la noche. Daría con gusto la vida por Ella». Esta "Señora» era María (Cfr. TUREAU DANGIN, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance: S. Bernardin de Sienne,* París, 1885, pp. 9 ss.).

FRAY JERÓNIMO SAVONAROLA, vuelto a la Virgen, la invoca así: «No mires mis graves pecados; enséñame el camino de los escogidos; *que las llaves de mi corazón te las entrego ahora y para siempre*» (Cfr. *Vergine Madre Figlia del tuo Figlio,* Roma, 1952, p. 303).

TOMÁS DE KEMPIS (1380-1471) pide a María su amor: «Dejad caer en mi corazón una gota de vuestra ternura, para que pueda yo amaros con un corazón puro, oh Madre bendita entre todas las mujeres» (Cfr. *De imitatione B. M. V.*, ed. A. de Cigala, Parisiis, 1927, cap. 1, n. 5). Exclama: «¡Oh Madre, la más amada de todas las madres!» [40]

DIONISIO EL CARTUJANO (1402-1471) escribía que la frase del Apóstol San Juan: «Amemos a Dios, porque Él primero nos ha amado» (*I Jn.*, 4, 19) se puede aplicar a la Madre de Dios, y decir: «Amemos a María, porque primero nos ha amado Ella, y, después de Dios, nos ama intensísimamente... ¡Te amaré, oh Madre y Señora mía!... Mirándote se abrasa todo mi ser; amándote, me consumo... Enloquece y se derrite mi alma. Mi corazón se derrama como el agua ante Ti, oh Señora» (*Op.*, 36, 134 D'-135 B').

3) *En la Edad Moderna.*

El inmortal LOPE DE VEGA (1562-1635), el más fecundo de todos los poetas marianos, decía: «¿Nuestra Señora? Es la única mujer que llena mi corazón».

SAN JUAN BERCHAMNS (1599-1621) escribía, entre otros, este propósito: «No descansaré hasta que consiga un tierno amor hacia mi dulcísima Madre María» [41].

VICENTE CONTENSON, O. P. († 1674), comentando la palabra de Jesús a S. Juan desde la cruz, hace la siguiente paráfrasis: «Y tú, mi discípulo predilecto, si me amas a Mí, ámala a Ella [María]; cuanto más la ames, tanto más te amaré Yo a ti» (*Theologia mentis et cordis*, l. X, disp. 4, c. 1, spec. 1, exc. 4). Y en otra parte: «¡No se ama a sí mismo quien no ama a María!: *Non amat seipsum qui Mariam non amat*» (l. c., disp. 6, cap. 2, refl. 1).

SAN JUAN EUDES (1601-1680) protestaba que en el amar a María no quería ser en manera alguna el segundo. «Yo cedo a todos gustosamente la delantera —decía— en espíritu y en talento, en ciencia y en todo lo demás, pero no sabría soportar el que alguno me aventajase en el respeto, en la confianza y en el amor a la Madre de Dios» (Cfr. ROSCHINI, G., *Con María*, p. 80). Invitaba a los suyos a invocarla con el título de *Mater Amabilis* (l. c., p. 78). La alababa con el título de *Toda buena:* «Si yo —dijo un día— tuviese que dar un nombre a la Virgen María, la llamaría *Toda Buena*» (l. c., p. 79).

(40) "O Mater super omnes dilecta, o Maria!" (C. IV, n. 5.)

(41) Dice así el P. CEPARI (*Vita*, p. 181): "Encuentro este propósito entre sus escritos: "Numquam quiescam, donec obtineam amorem tenerum erga dulcissimam meam Matrem Mariam."

El VEN. ENRIQUE MARÍA BOUDON (1624-1702) declaraba su amor con estas llamaradas de fuego: «Todo mi dolor es el de no poder tener más que un solo corazón y una sola vida que poder entregaros. Quisiera tener —si me es permitido declarar confiada y libremente mis deseos— tantos corazones y tantas vidas como estrellas tiene el cielo, gotas de agua el mar, llamas el fuego y hojas de hierba la tierra, para poder entregároslos y consagrároslos, después de a Jesús, vuestro amadísimo Hijo, y únicamente para su gloria... Mi corazón está colocado bajo la presión de vuestro casto y puro amor, oh Reina y Madre mía, y no puede librarse de esta presión sino por un ardentísimo deseo de que María, la divina María, la más santa, la más dulce, la más fiel, la más preciosa, la más liberal, la más caritativa y más cordial de todas las criaturas, sea honrada, glorificada y amada por todos los hombres. ¡Si yo tuviese en mi poder, oh dulce Madre e incomparable Reina mía, los corazones de los hombres! Os los entregaría todos a Vos para que no respirasen otra cosa que vuestro casto amor y vuestras eternas alabanzas... ¡Oh mi Princesa triunfadora, mi corazón quiere amaros con la mayor fuerza posible! ¡Oh Madre de amor hermoso! He aquí mi corazón; mirad cuánto os ama, concédame el cielo que os ame siempre más...» (Cfr. ROSCHINI, G., *Con María*, pp. 83-86).

SAN LEONARDO DE PUERTO MAURICIO (1676-1751) decía: «Quiero que tengamos esta hermosa jactancia: de no dar ventaja ni a los Ángeles ni a los Santos en el amor a María SS.» (*Discorsetti ad onore di Maria*, disc. 16, n. 1). Llevaba siempre sobre su pecho una cajita de madera en que estaba grabada la imagen de María. De cuando en cuando la apretaba contra su corazón, consagrándola todos sus afectos. «Enamoraos todos —decía a su auditorio— de María. Quisiera que el nombre de María se os grabase en el corazón, para estarle siempre amando» (*Sermones*, 15, n. 3). «He aquí la señal de los que verdaderamente están predestinados al Cielo: *el amor a María, el amor a María...*» (*Sermones*, 2, n. 1). «El amor que os tengo aquí, en la tierra, me sirva como prenda del amor que espero os he de tener en el cielo por toda la eternidad») (*Sermones*, 2, n. 3).

El VEN. CARLOS JACINTO DE STA. MARÍA, agustino descalzo, imprimía el año 1710 un volumen con el título *Mater Amabilis*. En él expone 365 motivos o razones —uno para cada día del año— para amar a María. Están tomados de su íntima relación con Dios, de su grandeza y santidad de sus relaciones con los hombres. «Los motivos que nos incitan a amar a la Madre de Dios y dulcísima Abogada nuestra —escribe en la introducción—, *son tantos cuantas fueron las veces que Ella respiró* a lo largo de toda su vida, y especialmente desde que fué elegida Madre del Señor. Siendo imposible decir cuánto suspiró, deseó e hizo por nosotros la tiernísima Madre del género humano —lo conoce-

...os el día del juicio con la luz de los Santos, si nos hemos hecho dignos de ..., me limitaré aquí a proponer brevemente *unos pocos motivos*».

En el s. XVIII surge un Maestro incomparable: S. LUIS M. GRIGNION DE MONTFORT. En su *Tratado*, al señalar las cualidades que debe tener la verdadera devoción a la SS. Virgen, afirma que «ante todo, la verdadera devoción a la SS. Virgen es interior, es decir, arranca del espíritu y del corazón; se deriva de la estima que se ha concebido hacia la Virgen María, de la elevada idea que se tenga de su grandeza y del amor que se la profese» (n. 106). Su *Tratado* demuestra qué llegó a ser el amor a la Virgen en boca de S. Luis M. de Grignion: un himno, y a la vez una meditación, un tratado y a la vez un incendio, algo para la práctica de cada día, y, al mismo tiempo, un ideal que jamás podrá alcanzarse completamente. Es uno de los doce libros más grandes en los dos milenios de la tradición cristiana» (Cfr. «Regina dei cuori», 29 [1942], 97). En uno de sus cánticos desahoga así su amor a María: «Mi corazón se abrasa amando a María, después de a mi Salvador. Quisiera consumir mi vida toda para conquistarla un alma. Si todos conociesen a esta Amable Señora, a porfía quisieran servirla». «Jesús, su Hijo divino, me obliga a amarla intensamente; lo requiere mi bien: no puedo hacer otra cosa» (*Cantiques*, p. 159, en «Regina dei Cuori», a. 1943, p. 100).

El grande e incomparable «Esclavo del amor a la SS. Virgen» afirmaba: «Nadie podrá jamás arrancarme la imagen de la buena Madre, que tengo grabada en mi corazón». En su testamento, que dictó la víspera de su muerte, para confirmar su encendido amor a la Virgen, dejaba dicho: «Yo, el infrascrito, indignísimo pecador, quiero que mi cuerpo sea sepultado en el cementerio, *y mi corazón debajo de la grada de la Virgen SS.*».

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787) rogaba así: «Oh Señora, que con el amor y los favores que concedéis a vuestros siervos arrebatáis su corazón, llevaos también el mío, miserable, que anhela amaros intensamente... Yo os amo, Madre mía, y quisiera tener un corazón que os amase por todos los que, infelices, no os aman» (*Las glorias de María*, p. I, cap. I, párrafo 4). Es preciosa la estrofita con que cierra uno de sus himnos: «Si me cae en suerte el acabar mi vida amándote, oh María, me cae en suerte también el mismo cielo».

4) *En la Edad Contemporánea.*

El VEN. GUILLERMO G. CHAMINADE (1761-1850), fundador de la «Compañía de María», sintetizaba la espiritualidad de los suyos «en una actitud de hijos amantes y obsequiosos hacia María», es decir, «en una devoción de piedad filial», a imitación de la que tuvo Jesucristo, nuestro supremo modelo, para con su Madre» (Cfr. CHAMINADE, *La conoscenza di Maria*, ed. Folgarait, Milán, 1941).

El P. ROBERTO, eremita camaldulense, publicó un tratado completo titulado *El amor de María,* demostrando cuán agradable a Dios, cuán gustoso, cuán dulce y honorífico, etc., sea el amor a la Virgen. Fué uno de los libros predilectos de S. Gabriel de la Dolorosa. Lo reeditó en 3.ª edición en el año 1910 la Delegación Pontificia del Santuario de Pompeya.

SAN JOSÉ CAFASSO (1811-1860) hizo este propósito: «Amarla tiernamente como el objeto más querido, después de Dios, de nuestro corazón» (Cfr. NICOLIS DI ROBILANT, L., *Vita,* vol. 2, Turín, 1912). Decía: «El que no tiene un gran corazón para con la Madre, no lo puede tener para con el Hijo» (*Introd. per esercizi spirituali al Clero,* p. 288, Turín, 1893).

«Nuestro corazón —decía el célebre converso inglés CARDENAL NEWMAN— se arroja en esta Virgen sin mancilla, en esta dulce Madre» (Cfr. *Vergine Madre Figlia del tuo Figlio,* Roma, 1952, p. 438).

PABLO MARÍA VERLAINE cantaba: «No quiero amar a nadie más que a María mi Madre. Todos los otros amores son impuestos, aun cuando sean necesarios: sólo mi Madre puede encender el suyo en los corazones.

SAN GABRIEL DE LA DOLOROSA (1836-1862), convertido por una mirada amorosa de María, vive para la Amada de su alma. Escribió con su propia sangre una conmovedora protesta de amor y de fe a la Virgen. Hubiera querido grabar en su corazón con un hierro candente —si le hubiese sido posible— el nombre amadísimo de María. Ante la dificultad, ante las tentaciones, su argumento definitivo para vencerse era preguntarse: «Por amor a María, ¿no te querrás vencer?» Y al simpático Hermano Miguel escribía: «Miguel mío, ¿quieres amar? Ama. Pero, ¿sabes a quién? ¡Ama a María! ¿Quién hay que sea más bella, más amable, más poderosa? No creas que el amar a María, el conversar y el entretenerse con Ella, por ser una cosa que no se percibe con los ojos del cuerpo, engendre tedio o carezca de consuelo; no: al contrario, la consolación, la alegría serán tanto más puras y duraderas y saciarán tanto más el corazón cuanto el alma y el espíritu son superiores al cuerpo y a la carne».

El célebre P. GUILLERMO FABER (1814-1862), convertido del anglicanismo, y después Terciario Servita, narraba en una carta al Rev. Morris: «He hecho una peregrinación a Loreto, y no me atrevería a decir lo que allí me ha pasado. Baste indicar que pedí a nuestra dulce Patrona la gracia de *amarla con todo fervor,* y la obtuve en diez minutos: ahora me abraso, verdaderamente me abraso en amor a Ella» (Cfr. «Regina dei Cuori», l. 1 [1914], p. 210).

SAN ANTONIO M. CLARET (1807-1870) afirmaba: «Quisiera tener todas las vidas de los Santos y Santas del Cielo para amar a la SS. Virgen con aquel amor perfectísimo y ardentísimo con que ellos la aman en la actualidad. Deseo

con todo mi corazón, que todos los reinos, provincias, ciudades y pueblos, con los hombres, mujeres, niños y niñas que están en ellos, conozcan, amen, sirvan y alaben a María SS. con el fervor con que lo hacen los cortesanos del Cielo. Deseo morir y derramar toda mi sangre por el amor y reverencia de la Madre de Dios; deseo que Jesús me conceda la gracia y la fuerza necesaria para que todos mis miembros sean atormentados y cortados unos tras otros por amor y reverencia de María, Madre de Dios y Madre mía» (Cfr. *La Inmaculada*, introducción y notas del P. Roschini, Milán, Ancora, 1943, pp. 16 ss.).

Santa Teresa del Niño Jesús (1873-1897) amonesta sabiamente: «Está bien hablar de sus prerrogativas, pero no conviene limitarse sólo a esto. *Hay que hacerla amar.* Al escuchar un sermón sobre la Virgen, puede ser que, desde el principio al fin, se sienta uno impulsado a exclamar y a decirse a sí mismo: "¡Ah!... ¡Ah!...", y que ahí nos quedemos, sin que esto llegue al amor y a la imitación... Por otra parte, nosotros somos más afortunados que Ella, porque... Ella no ha tenido una Virgen Santa a quien amar... Ha sido una dulzura menos para Ella... ¡Oh, cuánto amo a la Virgen María!...» (*Novissima verba*, Lisieux, Office centrale de Ste. Thérese). El amor a la Virgen la impulsaba a decir: «¡Oh María!, si yo fuese la Reina del Cielo y Vos Teresa, yo quisiera ser Teresa para poder veros Reina del Cielo (*Palabras escritas en la fiesta de la Natividad de María del año 1897*).

En el poemita «Por qué te amo, María», que compuso unos meses antes de volar al cielo, expone poéticamente los varios motivos que la llevan al más tierno amor hacia la dulcísima Madre del Cielo. Acaba así: «¡Oh Madre! No temo el rayo de tu suprema gloria; si he sufrido acá contigo, allí, sentada sobre tus rodillas, diré a todos con cuánto amor estoy ardiendo por Ti; cantaré eternamente que soy hija tuya».

El P. Anselmo Treves (1875-1934) se sentía de tal manera unido a María, que se preguntaba: «¿Quién podrá separarme del amor a María?» Continuamente sentía la necesidad imperiosa de decir a la Amada de su corazón «una palabra, siempre la misma y siempre nueva: que quería amarla hasta el límite y no tener otro pensamiento que el de entregarse a Ella y darle todo sin reserva alguna, no esperando en cambio sino la gracia de sentir crecer en sí la llamas de su amor». «¡Llegue a ser mi vida religiosa —decía— un sólo grito de amor hacia Ella!» «Quisiera tener millares de vidas para consumirlas todas a los pies de María; millares de corazones para amarla intensamente» (*Vita del P. Anselmo Trèves*, Roma, 1940).

El Abad Juan Bautista Chautard (1858-1935), ponía entre las resoluciones tomadas después de un retiro: «Mi máxima aspiración: Quiero ser un gran amante, un loco amante apasionado de la Señora, y por medio de Ella, de Jesús, de la Trinidad» (Cfr. *Dom Giov. Batt. Chautard, Abbate di Sept-Fonts*, Milán, 1930).

V. FUNDAMENTOS RACIONALES

La razón, a la luz de la fe, halla innumerables motivos para amar a María Santísima con un amor únicamente inferior al que debemos tener a Dios y a Cristo Nuestro Señor.

Sin embargo, el motivo fundamental y al que se pueden reducir todos los otros, es éste: María es nuestra verdadera Madre espiritual. ¡Es tan espontáneo y tan hondo el amor a la propia madre!... Crece más este impulso de amor a María, si se considera que Ella es, no una madre cualquiera, sino una madre ideal, la más amable, la más amante de todas las madres. La más amable, porque es la más bella, la más buena. La más amante, porque, por nuestro amor y por nuestro bien no ha dudado ni por un solo instante, en sacrificarse a Sí misma generosamente y en sacrificar aquello que amaba incomparablemente más que a Sí misma: a su Hijo divino. Su dolor —amplio, profundo, amargo como el mar— es la medida de su amor. Con razón, pues, la Iglesia, en su Liturgia, nos exhorta a amar a la Virgen SS. con estas palabras: *Hanc quisque semper diligat* (*In Fest. Maternit. B. V. M., Hymn. ad Mat.*).

Pero, ¿CÓMO AMAR A MARÍA? Fácil respuesta. Cuando se ama sinceramente, apasionadamente a una persona, se procura evitar todo aquello que pueda desagradarla (parte negativa) y hacer todo aquello que pueda agradarla (parte positiva), cueste lo que cueste. Por eso, para amar a María son necesarias dos cosas. Evitar todo aquello que puede desagradarla, y hacer todo lo que puede agradarla. Bien sabemos lo que tanto desagrada a nuestra Madre del Cielo: todo aquello que disguste a Jesús, su amabilísimo Hijo: el pecado y el afecto hacia el mismo. Es demasiado fuerte y estridente el contraste entre María y el pecado. En efecto, ¿qué es el pecado? La cosa más fea, más monstruosa, más detestable que existe o puede existir. ¿Y María? La más bella, la más pura, la más santa de todas las criaturas. Exenta de la más mínima sombra de culpa, a la que tiene sumo aborrecimiento. Y, por tanto, todo aquel que quiera evitar el desagradarla, tiene que odiar, tiene que huir con todo cuidado del pecado como se huye de una serpiente.

Es éste, por así decir, el elemento negativo del amor a María. El positivo consiste precisamente en practicar todo aquello que pueda causarle placer. El amor es una llama, y la llama no puede contenerse. Tiende a extenderse por su misma naturaleza. La más elocuente prueba del amor son las obras: *Probatio dilectionis exhibitio est operis*, dice S. Gregorio Magno. Ahora bien, las obras, los obsequios con que podemos agradar a María son innumerables. Cada cual puede escoger el que sea más de su agrado.

¡Oh Jesús, Hijo de Dios, y Vos, María, Madre suya! Es vuestra voluntad, y por otra parte deber nuestro de justicia, que todo lo que Vos amáis lo amemos también nosotros con Vos. ¡Oh el mejor de los hijos! Yo os suplico, por el amor que tenéis a vuestra Madre, que me concedáis el amarla como Vos lo amáis y como la queréis de todos amada» (*Or.*, 52, PL., 158, 959).

VI. CONCLUSIÓN

Todo lo que hemos venido exponiendo nos autoriza a concluir con BELLINDI: «No haya nadie que no se llene de la devoción de esta soberana Reina; no haya nadie que no diga: *A Ella he amado y buscado desde mi juventud, y de su hermosura quedo enamorado*» «*Sap.* VIII, 2) [42].

Contra los enemigos de la Virgen queremos repetir con MNS. SHEEN: «Si la única acusación que Nuestro Señor me hiciese el día del juicio fuese que había amado demasiado a su Madre, me sentiría entonces completamente feliz» (FULTON SHEEN, *La Madonna*, p. 35).

ART. 3.—CULTO DE GRATITUD

SUMARIO: I. *La gratitud y sus grados.*—II. *Errores.*—III. *Fundamentos del culto de gratitud:* 1. El Magisterio de la Iglesia; 2. Fundamentos bíblicos; 3. Fundamentos tradicionales; 4. Fundamentos racionales.

I. LA GRATITUD Y SUS GRADOS

La gratitud, según el doctor Angélico, es una virtud especial que pertenece a la justicia, tomada no en el sentido estricto (en cuanto importa una perfecta razón de débito), sino en sentido lato, en cuanto que importa una obligación o débito cualquiera con relación a otra persona. «Pertenece, en efecto, a la justicia dar a cada uno lo que le es debido... Pero puede ser diverso el modo de serle debida a uno una cosa: diverso, según se deba a un igual, a un superior y a un inferior; diverso, según se deba en virtud de un pacto, de una promesa o de un beneficio recibido. Según esta variedad de débitos, hay variedad de virtudes: *la religión*, por ejemplo, es aquella virtud por la cual damos a Dios lo que le es debido; *la piedad*, aquella por la cual damos lo que les es

(42) "Nemo sit igitur omnium, qui devotionem non induat altissimae huius Reginae; nemo qui non dicat: *Hanc amavi, et exquisivi a iuventute mea et amator factus sum formae illius.*" (*Sap.*, VIII, 2.) (Cfr. BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. XIII, p. 84.).

debido a los padres y a la patria; *la gratitud*, aquella por la cual damos lo que les es debido a nuestros bienhechores», etc. (*S. Th.*, 1-2, q. 60, a. 3).

El que se sustrae al deber de la gratitud comete el pecado de la ingratitud (l. c., 2-2, q. 107, a. 1).

La gratitud es una virtud especial, y tiene tres grados: reconocer el beneficio, agradecerlo, devolverlo (l. c., a. 2). El ingrato merece ser castigado con no recibir más beneficios (l. c., a. 4). «Al bienhechor, en cuanto tal, se le debe honor y respeto, porque tiene razón de principio» (l. c., q. 106, a. 3).

Supuesto esto, ¿quién es, después de Dios, quien más beneficios concede y ha concedido al género humano?... A Ella, por consiguiente, después de a Dios, debe volverse nuestra alma agradecida.

II. ERRORES

Yerran, en lo que se refiere al culto de gratitud, los protestantes, que consideran a la Virgen SS. como un instrumento puramente material de la Encarnación y la Redención, al que, por tanto, no debe reconocerse obligada toda la humanidad redimida.

III. FUNDAMENTOS DEL CULTO DE GRATITUD

1. El Magisterio de la Iglesia.

Sixto V, en la Bula *Dum ineffabilia*, de 1585, después de haber considerado los singulares beneficios de María SS. hacia los hombres, acaba juzgando «conveniente, más aún, debido, enriquecer con indulgencias las iglesias, capillas y asociaciones erigidas en su honor» [43].

Igualmente, Paulo V, en la Bula *Inmensae bonitatis*, de 1615: «Como creemos que los innumerables beneficios que el Altísimo nos ha otorgado se nos han concedido por las piadosas súplicas de Ella, creemos conveniente, y aun obligado, que así como nuestro Dios y Redentor la ha sublimado sobre los cielos, nosotros la honremos cuanto podamos en la tierra» [44].

León XIII, en la Encíclica *Magnae Dei Matris*, enseña que «María, por el

(43) "Dum ineffabilia meritorum insignia... devotae considerationis indagine perscrutamur... dignum, quin potius debitum arbitramur, ut ecclesias, et capellas, gratiosis remissionum prosequamur impendiis." (Cfr. Bourassé, *Summa aurea*, t. 7, col. 106-107.)

(44) "...innumera quae largitor Altissimus nobis contulit beneficia, piis illius precibus credimus accepisse, dignum, quin potius, debitum arbitramur, ut sicut Redemptor noster et Deus ipsam sacratissimam Virginem sublimavit in caelis, ita eam quantum possumus honoremus in terris." (l. c., col. 173-174.)

mero hecho de haber sido elegida para Madre de Jesús nuestro Señor —que es al mismo tiempo nuestro hermano—, tuvo, entre todas las madres, la singular misión de manifestar y de derramar sobre nosotros su misericordia. Además, de la misma manera que somos deudores para con Cristo por habernos hecho, en cierto sentido, partícipes de su propio derecho a llamar y a tener a Dios por Padre, le somos también deudores por habernos hecho amorosamente partícipes de su derecho a llamar y a tener a María por Madre» (Cfr. TONDINI, A., *Le Encicliche Mariane*, Roma, 1950, p. 159).

Pero quizá nadie haya puesto tan de relieve la deuda de gratitud que nos liga con nuestra celestial bienhechora como el Sumo Pontífice Pío XII. En el Radiomensaje del 31 de octubre de 1942 a los católicos portugueses en el XXV aniversario de las apariciones de María Santísima en Fátima, el Augusto Pontífice, después de haber señalado los particulares beneficios que la Virgen SS. había concedido a su patria en el pasado y en el presente, ensalza «el homenaje de su reconocimiento por los inmensos beneficios que últimamente han recibido»; y se une a ellos «para alabar y engrandecer al Señor, de quien procede todo bien; para bendecir y agradecer al Cielo, por el cual la munificencia divina nos comunica torrentes de gracia». Recuerda cómo «el primer y más grande deber del hombre es el agradecimiento» (S. AMBR., *De decessu fratris sui Satyri*, l. 1, n. 44, PL., 16, 1361). «Nada es tan aceptable a Dios como el alma reconocida que agradece los beneficios recibidos» (S. JUAN CRIS., *Homil. III, in Gen.*, PG., 54, 460). «Y vosotros tenéis una gran deuda con la Virgen, Señora y Patrona de vuestra patria... Sobre vosotros cae, por tanto, el sagrado deber del incesante reconocimiento». Hace notar, en fin, cómo «la gratitud por el pasado es prenda de la confianza para el futuro». «Dios exige de nosotros el que le agradezcamos los beneficios recibidos», no porque tenga necesidad de nuestro agradecimiento, sino para que así le movamos a concedernos otros mayores» (S. JUAN CRIS., *Homil. III, in Gen.*, PG., 54, 460). «Por tanto, es justo esperar que la Madre de Dios, aceptando vuestro agradecimiento, no dejará incompleta su obra y proseguirá otorgándoos ese indefectible patrocinio que hasta ahora os ha concedido, librándoos de graves calamidades. Pero, a fin de que la esperanza no se convierta en presunción, es necesario que todos, conscientes de la propia responsabilidad, procuren no hacerse indignos del singular favor de la Virgen Madre, antes al contrario, como buenos hijos, reconocidos y cariñosos, merezcan, cada vez más, su exquisita ternura» (l. c., pp. 459-463).

2. FUNDAMENTOS BÍBLICOS.

En la S. Escritura se habla frecuentemente del deber de la gratitud para quien nos ha hecho algún bien. S. Pablo recordaba a los Tesalonicenses: «En todas las cosas dad gracias, pues ésta es la voluntad de Dios en Cristo Jesús

respecto a vosotros» (*I Tes.*, 5, 18). Y a los Colosenses les ordenaba: «¡Sed agradecidos!» (*Col.*, 3, 15). Se nos viene aquí a la imaginación la escena evangélica de la curación de los diez leprosos: la alegría por la recuperada salud hace que nueve de ellos se olviden de volver en seguida a dar las gracias a Aquél que les ha concedido el beneficio de la salud. Y Jesús se lamentó por ello, diciendo: «¿No son diez los curados? Y los otros nueve, ¿dónde están? ¿No se halló quien volviese a dar gloria a Dios, sino este extranjero» (Le., 17, 11-19).

Efectivamente, el deber de la gratitud es uno de los más descuidados. Quizá más de las nueve décimas partes de la humanidad viven olvidadas de los beneficios de Dios y de María. Por eso, es de suma utilidad recordar con frecuencia este gran deber de todos hacia Dios, y, después de Dios, hacia María SS.

3. Fundamentos tradicionales.

Escojamos algunas flores en el fragante jardín de los Padres y de los escritores eclesiásticos.

Hesiquio de Jerusalén († c. 451): «Con justicia, sin género de duda, toda lengua agradecida saluda a la Virgen y Madre de Dios, y con toda su alma imita a Gabriel, Príncipe de los Ángeles...» (PG., 93, 1462).

San Germán de Constantinopla († c. 649) pone en boca de Jesús, en el momento de abandonar la tierra y subir al cielo, estas palabras dirigidas a su SS. Madre: «Haré que el mundo te sea deudor: *Mundum tibi debitorem praestabo*» (*In Dormit. III*, PG., 98, 362).

El Pseudo-Gregorio Taumaturgo, después de haber señalado que la alabanza «debida» a la SS. Virgen es «superior a toda alabanza», añade: «Todas las criaturas que hay en el Cielo, en la tierra y en los abismos están obligadas a daros el honor que os es debido como a la Madre de Dios: porque Vos sois el Trono de la Majestad divina, resplandeciente con una luz maravillosa que difundís por todo el firmamento» (*Homil. II, in Annuntiat B. M. V.*, Cfr. Bourassé, *Summa Aurea*, t. V, 601-618).

El Pseudo-Agustín, en el sermón II sobre la Anunciación (PL., 39, 2102 ss.), exclama: «Oh María, ¿quién podrá daros las gracias que os son debidas por la ayuda que habéis prestado a todo el mundo que se hallaba perdido? ¿Qué alabanzas os podrán ser ofrecidas por nuestra pobre naturaleza, la cual, estando irreparablemente perdida, ha encontrado por nuestra intercesión el principio de su libertad? Recibid, pues, si es de vuestro agrado, mi reconocimiento, aunque sea tan débil e indigno de vuestros méritos».

SAN JUAN DAMASCENO († c. 749) invita con estas encendidas palabras a exaltar a Aquélla «que ha reparado al género humano y ha cambiado en gozo la pesadumbre que la primera mujer había producido»: «Venid, naciones todas del mundo; venid, habitantes de toda la tierra, de toda lengua, de toda edad y dignidad... Celebremos juntos el nacimiento de Aquélla que fué la alegría de todo el Universo» (*Serm. I sobre la Natividad de María*, n. 1, PG., 96, 626).

SAN FULBERTO DE CHARTRES (960-1028), con el corazón inflamado de amor, le pregunta ardientemente: «¿Qué alabanzas puede daros la humana fragilidad, la cual sólo por vuestro medio y mediante vuestra obra ha recuperado lo que había perdido? Recibid, pues, nuestro agradecimiento, aunque débil y desproporcionado a vuestros méritos, y, después de haber cumplido nuestras obligaciones para con Vos, obtenernos, con vuestras oraciones, el perdón de nuestros pecados» (Tomado del P. CRASSET, *La verdadera devoción a S. María Virgen*, tr. V, p. 127, Trad. Canturani, Nápoles, 1843).

SAN ANSELMO DE AOSTA (1033-1109) exalta con vigorosos acentos la gratitud que debemos tener para con nuestra incomparable bienhechora: «¿Qué diré? Se cansa la lengua, porque la mente no lo alcanza. ¡Oh Señora! ¡Oh Señora mía! Todo mi interior se esfuerza en darte las gracias por tantos beneficios, y ni siquiera puedo imaginarlas dignas, y me avergüenza ofrecerlas indignas. Así, pues, ¿qué es lo que podré decir dignamente a la Madre de mi Creador y mi Salvador, por cuya santidad se limpian mis pecados, por cuya integridad se me concede la incorruptibilidad, por cuya virginidad mi alma es amada y está desposada con su Dios? ¿Acaso podré ser ingrato con Aquélla por quien me vinieron gratuitamente tantos beneficios?... Pero ¿por qué digo tan sólo que de tus beneficios está lleno el mundo? Penetran hasta en los infiernos y suben más arriba de los cielos... ¡Oh María! ¡Cuánto te debemos a Ti, Señora y Madre, por quien tenemos tal Hermano! ¡Qué gracias y qué alabanzas podremos dedicarte!...» [45].

SAN BUENAVENTURA († 1274) afirmaba que «cada día y en cada momento debíamos sentir la necesidad de postrarnos delante de Ella..., para darle las

---

(45) "Quid dicam? Lingua mihi deficit, quia mens non sufficit. Domina, Domina mea, omnia intima mea sollicita sunt, ut tantorum beneficiorum tibi gratias exolvam sed nec cogitare possum dignas, et pudet proferre indignas. Quid enim digne dicam Matri Creatoris et Salvatoris mei, per cuius sanctitatem peccata mea purgantur, per cuius integritatem mihi incorruptibilitas donatur, per cuius virginatem anima mea adamatur a Domino suo et desponsatur Deo suo? Numquid ingratus ero illi per quam mihi tanta bona gratis evenerunt? Sed cur solum loquor, Domina, beneficiis tuis plenum esse mundum? Inferna penetrant, caelos superant... O Maria! quantum tibi debemus, Domina, Mater, per quam talem Fratrem habemus! Quid gratiarum, quid laudis tibi retribuemus!" (*Or.* 52; PL. 158, 953-957.)

gracias como a nuestra auxiliadora y a nuestra gran bienhechora» [46]. La Virgen SS. se ha portado como deudora de todos: *cunctis se exhibuit debitricem* (*Op.*, 9, 125 a).

SAN ALBERTO MAGNO († 1280) afirma vigorosamente: «Como todo el mundo está obligado a Dios por la Pasión, lo está a la Señora de todos por su compasión» [47], es decir, por la acerbísima participación en la Pasión redentora.

En otra parte, después de haber señalado cómo todo el mundo está lleno de sus favores (*Cur loquor, Domina, beneficiis, tuis plenum esse mundum?*), concluye: «Por eso todos la alaban, y, en su honor, todos doblan la rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos, ya que sus beneficios se derraman sobre todos» (*Serm. 4 de Assumpt. B. M. V.*, Op., 9, 672 a).

SAN LUIS MARÍA GRIGNION DE MONFORT escribía: «Toda alma que tenga a Jesucristo en su propio corazón puede exclamar ardientemente: Doy infinitas gracias a María: todo lo que tengo es obra suya, y sin Ella no tendría absolutamente nada» (Tratado, n. 33).

El P. JUAN CRASSET, S. I. (1618-1692) demuestra con alguna extensión que «la Virgen debe ser honrada por los beneficios que nos ha hecho». Escribe: «Aristóteles, en el libro primero de su *Retórica* dice que el honor no es sólo una señal de la estima en que se tiene a una persona, sino también un testimonio de gratitud por los beneficios recibidos. De aquí —añade— que entre todos los hombres se debe honrar aquellos que nos han hecho algún bien o nos lo pueden hacer; lo que se refiere principalmente a la vida y los principios de ella, aquello que la da el ser o la conserva, como son las riquezas y las demás cosas difíciles de adquirir. Si el honor debe correr parejas con los beneficios, puede decirse que somos deudores para con la Virgen SS. de un honor infinito, porque la estamos infinitamente obligados. La Iglesia reconoce que Ella es la fuente de nuestra felicidad. S. Bernardo dice que por Ella el cielo se ha vuelto a llenar, el infierno está vacío y las ruinas de la Jerusalén celestial han sido reparadas... Ha sido creada para todos, y con la plenitud de su caridad nos ha obligado a todos. Ha abierto a todos el seno de su misericordia, a fin de que todos reciban algo de su piedad... Ella aceleró, con sus deseos, la Encarnación del Verbo... Ella cooperó a nuestra Redención, al responder afirmativamente al Ángel y al dar a luz al Hijo de Dios; ofreciéndole en el Templo, sacrificándole en el Calvario por nuestra salvación, etc. Esto supuesto, tenemos una ineludible obligación de honrarla, a no ser que renunciemos a todo sentimiento

(46) "Quacumque igitur hora, quacumque die fidelis cum totis praecordiis et visceribus honoret Virginem quae auxiliatrix et amatrix est omnium fidelium suorum laudatorum." (*III Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, ad 4.)

(47) "Sicut totus mundus obligatur Deo per suam Passionem, ita et Dominae omnium per compassionem." (Mariale, Q. 189.)

de amor de piedad y de gratitud, y queramos pasar por los más injustos y los más ingratos de todos los hombres; porque, después de Dios, a Ella le somos deudores de nuestra salvación y por Ella recibimos todas las gracias que nos vienen de Dios...» (*La verdadera devoción hacia María Virgen*... Trad. de Selvaggio Canturani, Nápoles, 1843, pp. 103-105).

El P. Pablo Segneri, S. I. (1624-1694), en la áurea obrita *El devoto de María*, entre los siete motivos «que ayudan a conseguir la verdadera devoción a la Virgen», enumera también, como quinto motivo, «los beneficios que nos han venido de sus manos». Comienza haciendo observar que «quien primero debió conquistar la libertad de los hombres debió de ser no un bárbaro victorioso por las armas, sino un amigo cortés con los beneficios: *Qui invenit beneficium, invenit compedes*, dice agudamente el filósofo [Aristóteles]: Quien halló beneficios, encontró una cadena y una cadena tan fuerte que quien no experimente la fuerza con que sujeta no tiene corazón o no es digno de tenerle, como quiera que no es capaz de rendirse a un afecto que se abre paso hasta en el pecho de los tigres: la gratitud. Si alguno no se sintiera movido a amar a Nuestra Señora por aquellos dones que haciéndola buena en Sí, la hacen igualmente digna de un inmenso amor, ¿cómo podrá no moverse, al menos, por aquellos favores que la hacen amable en el mismo grado a nosotros?... Cuanto son los beneficios que tenemos de Cristo en Cristo, tantas son las deudas que nos obligan a la Virgen María» (*Il devoto de María*, Madrid, 1954). Enumera también entre los «medios que ayudan a conseguir la verdadera devoción a la Virgen», el de «invocarla con frecuencia» «como Bienhechora». Vuelto a la Virgen, dice: «El castigo más justo que merece un ingrato es despojarle del beneficio. He aquí, por tanto, lo que se debería hacer conmigo, tan favorecido de Vos y tan desagradecido. Merecería, oh gran Madre de Dios, que volviéseis a otra parte esos ojos llenos de misericordia con los que tantas veces miráis y socorréis piadosamente mi miseria: lo merecería, cierto, lo merecería... ¡Pero mirad también la estima grande en que tengo vuestra bondad! Mientras tanto, yo os prometo que, si con vuestro favor, logro salvarme, jamás seré más ingrato, sino que, reparando con eternas alabanzas mi pasada ingratitud, cantaré con todos los bienaventurados aquellas misericordias que tan generosamente me fueron dispensadas por Dios y por vuestras manos» (l. c., pp. 194-196).

San Alfonso María de Ligorio (1696-1787), después de haber hablado con exquisita ternura filial de los inefables dolores de María, fruto de su inefable amor hacia toda la humanidad redimida, concluye lógicamente: Este tan grande amor de María bien merece nuestra gratitud: y esta gratitud sea, al menos, el meditar y el compadecer sus dolores» (*Glorias de María*, P. II, disc. IX sobre los dolores de María).

4. Fundamentos racionales.

A la luz de la fe, la razón pone en claro dos cosas: por qué y cómo debemos ser agradecidos a María.

1) *Por qué debemos ser agradecidos a María.*—El *por qué* debemos a la Virgen SS. un culto de gratitud es evidente. Efectivamente, tenemos que ser agradecidos a todos los que nos han hecho o hacen algún beneficio. Hasta los animales muestran ese sentimiento de gratitud. Echad un pedazo de pan o un hueso a un perro, y ved con qué brincos tan alegres os lame la mano bienhechora y os demuestra su gratitud. Por eso, quien no siente el gran deber de la gratitud se muestra inferior a las mismas bestias y desciende por debajo de su nivel.

Ahora bien, ¿quién, después de Dios, nos ha concedido más beneficios que María? Es Ella, quien, junto al Redentor, y como Corredentora nuestra, satisfaciendo y mereciendo por nosotros, nos ha abierto las puertas del cielo, nos ha cerrado la del pecado y nos ha librado del ignominioso yugo de Satanás. Es Ella quien, al precio de inaudito dolor nos ha regenerado, con Cristo, a la vida sobrenatural de la gracia divina perdida por el pecado. Es Ella quien no cuidó ni de Sí misma ni de su propio Hijo, que amaba incomparablemente más que a Sí, para que nosotros fuésemos eternamente felices. Todas las gracias, con las que hemos sido enriquecidos por Dios, han pasado, sin excepción alguna, por sus purísimas manos; es decir, que nos han sido concedidas por Dios mediante su intercesión. Por esto, ninguna persona, después de Dios, merece nuestra gratitud como la Virgen SS. Y ¿qué cosa mejor —escribe San Agustín— podríamos tener en el corazón, pronunciar con la boca y escribir con la pluma que esta palabra: Gracias a Dios? [48]

2) *¿Cómo debemos serle agradecidos?*—Pero ¿de qué manera podemos y debemos demostrar nuestra gratitud a nuestra invicta Corredentora? Santo Tomás nos enseña que de tres maneras, cada una más perfecta que la otra, podemos y debemos demostrar nuestra gratitud a las personas que nos han hecho algún bien: 1) *internamente*, es decir *con el pensamiento*, reconociendo y apreciando en toda su extensión la magnitud del beneficio recibido y quedando obligados a la persona; 2) *externamente, con las palabras* alabando y dando las gracias a nuestro bienhechor; 3) *externamente, con las obras*, recompensando

(48) "Quid melius et animo geramus, et ore promamus, et calamo exprimamus quam, Deo gratias?" (*Epist.*, 41; PL. 33, 158.)

alguna manera el beneficio recibido (*S. Th.*, 2-2, q. 107, a. 2). Esto es lo que hemos de hacer con la Virgen SS., nuestra Corredentora. Tenemos que mostrarnos agradecidos *interiormente*, es decir, con el pensamiento, reconociendo los grandes e incalculables beneficios que se nos han derivado de sus inmensos dolores, que debiéramos llevar siempre grabados en el corazón. Tenemos que mostrarnos agradecidos *externamente, con palabras*, alabándola y bendiciéndola incesantemente las gracias, ya que por mucho que se lo agradezcamos, siempre quedará por encima de toda alabanza. Tenemos, en fin, que mostrarnos agradecidos *externamente, con las obras*, devolviéndola por sus beneficios algún obsequio, y por sus sacrificios, algún sacrificio; ofreciéndole nuestro corazón, que es la cosa más valiosa que poseemos.

ART. 4.—EL CULTO DE INVOCACIÓN

SUMARIO: I. *Negación de los protestantes y jansenistas.*—II. *Fundamentos del culto de invocación:* 1. Fundamentos escriturísticos; 2. Fundamentos tradicionales: 1) La más antigua oración de invocación a la Virgen; 2) Testimonio de los Padres y escritores eclesiásticos; 3) La epigrafía cristiana; 4) Las monedas bizantinas y antiguos anillos; 5) La antigua literatura cristiana popular; 6) Las colecciones de milagros de la Virgen. 3. La razón: por qué y cómo invocar a María.

A María SS., como dispensadora de todas las gracias divinas, se la debe culto de filial, de ilimitada confianza. Debemos, pues, recurrir a Ella, invocándola continuamente en toda necesidad, ya sea espiritual, ya material, seguros de que seremos bien escuchados y acogidos.

I. NEGACIÓN DE LOS PROTESTANTES Y JANSENISTAS

San Lorenzo de Brindis, hablando de los herejes (protestantes), dice que tienen por vana e inútil la invocación a María SS., ya que Ella está lejísimos en el cielo, y nosotros nos hallamos aún sobre la tierra» [49]. Lutero fué el primero que arremetió acerbamente contra el culto de invocación que los católicos tributan a María. ¿Qué razón daba? Esta: Toda nuestra confianza está puesta en *sólo Dios* (*Betbüklein*, 1522, Werke, 10 B, 407 ss.). Sólo Cristo —enseña— es fuente de la gracia: los santos no ejercen ninguna mediación; son todos iguales. El Papa, los monjes y las abuelitas —añade— no saben absolutamente nada [¡él solo era quien sabía!]: son ellos los que atribuyen a María todo el poder en el Cielo y en la tierra, como si sus méritos fuesen personales y no lo hubiese recibido todo de Dios. Los santos, como hombres que son, y, como tales, pecadores, tienen necesidad de la gracia y no pueden, por eso mismo,

(49) "Aiunt vanum ac frustraneum esse laborem in Maria invocanda et salutanda, tum largissime absit, puta, in caelo, nos autem in terra." (*Mariale*, q. 251.)

otorgarla. María es declarada bienaventurada por su fe, no por sus obras (*Am tage der Werkundigung*, 1532, *Hautpostille*, 1544; Werke, 52, 627 ss.). «El Papa —sentenciaba Lutero— actúa como un loco: olvida a Dios, y en su lugar, coloca a María» (*Predigt am Tage vor Maria Heimsuchung*, 1539; Werke, 47, 824). No faltan, sin embargo, en las obras de Lutero algunos ejemplos de invocación a la Madre de Dios. Así, en un sermón, el día de la Asunción de 1516, invocaba la ayuda de la bienaventurada Madre, dignísima Virgen (*In festo Assumptionis Mariae*, Werke, 1, 79). En el exordio y en la conclusión se encomienda a María (*Ibid.*, 545 y 601): testimonio del alma instintivamente cristiana, exclamaría Tertuliano.

No fué menos violento Calvino: «Los papistas —dice— arrancan sus prerrogativas al Salvador para revestir con ellas a la Virgen» (*In Lc., I*, 48, col. 38).

El jansenista J. B. Thiers escribía a su vez: «Decir que la SS. Virgen es la salud de vivos y muertos me parece una injuria a Jesucristo» (*Traité des superstitions*, vol. IV, p. 51). Pedir alguna gracia especial a la Virgen es, según él, algo ilícito, porque «sólo Dios da la gracia y la gloria» (*Ibid.*, p. 67). Habiendo encontrado en una plegaria a la Virgen frases como ésta: «Camino de los que yerran, salvación de los que en Ti confían, fuente de vida y de perdón, fuente de salud y de gracia», grita escandalizado: «Se atribuyen a la Virgen cosas que únicamente convienen a Dios (*Ibid.*, pp. 85-86). Rechaza la siguiente súplica de un devoto: «Os ruego que en la hora de la muerte iluminéis mi alma con la verdadera fe». «La fe —observa Thiers— es un don de Dios y no de la SS. Virgen, la cual, por consiguiente, no puede iluminarnos» (*Ibid.*, p. 101). Ni siquiera se puede pedir a la Virgen el amor divino, porque también éste procede únicamente de Dios (*Ibid.*). Esto no obstante, él mismo, con evidente contradicción, asegura ridículamente: «Entregémosle [a María] la mejor parte de nuestra confianza... Ella es omnipotente ante Dios: su Hijo Jesús no la niega nada. Es el canal por el que se nos comunican las gracias. Es la Madre de la gracia y de la misericordia» (Cfr. *De la plus solide, la plus nécessaire et souvent la plus negligée des toutes les dévotions*, París, 1703, 2 vol., p. 504).

II. FUNDAMENTOS DEL CULTO DE INVOCACIÓN

También este culto de confiada invocación tiene sus fundamentos en la S. Escritura, en la Tradición y en la misma razón, cuando camina bajo la luz de la Revelación.

1. Fundamentos escriturísticos.

El episodio de las Sagradas Escrituras, que más que cualquier otro ha abierto el corazón de todas las generaciones cristianas a la más ilimitada confianza

en la omnipotencia suplicante de María SS., es el milagro —el primero— de la conversión del agua en vino, que hizo Jesús en las Bodas de Caná después de la petición de la Virgen SS. (*Jn.*, 2). Allí, efectivamente, demostró «cómo su piedad no sólo socorre a quien la invoca, sino que muchas veces se adelanta a la invocación» (*Divina Comedia*, Par. XXXIII, 16-19).

2. Fundamentos tradicionales.

Toda la tradición cristiana, desde la edad apostólica hasta nuestros días, es un himno armonioso de los hombres al poder de María, expresión de la más ilimitada y confiada invocación de todos a Ella.

1) *La más antigua plegaria de invocación a la Virgen.*—Está demostrado que al final del s. II-III, los fieles comenzaron a invocar a la Virgen SS. con esa plegaria llena de confianza que es la oración «Sub tuum praesidium», hallada recientemente en un papiro egipcio que Lobel juzga (apoyándose en argumentos paleográficos) no posterior al s. III. Dice así, según la reconstrucción que ha hecho de ella Roberts [50] y la traducción latina de Mercenier [51]: «Bajo el amparo de tus misericordias nos acogemos, oh Madre de Dios; no desprecies nuestras súplicas en las necesidades; antes bien, sálvanos de los peligros, oh (Tú) que sola (eres) bendita» [52]. Esta plegaria se encuentra, con ligeras variantes, desde tiempo immemorial, en los ritos romano, ambrosiano, bizantino y copto (Cfr. Mercenier, l. c., pp. 33-35). Su importancia capital estriba en el hecho de ser el primer documento de la era antenicena que prueba el culto de invocación a la Madre de Dios. Efectivamente, según el testimonio de Neubert (*Marie dans l'Église Anténicéene*, París, 1908, pág. 275) y de Dublanchy (*Dict. Théol. Cath.*, art. *Marie*, col. 2443), no hay documentos seguros de un culto explícito de invocación a María SS. antes de la mitad del s. IV. En esta célebre plegaria se pide a la Virgen, no sólo que apoye ante Jesucristo nuestras plegarias, sino también que nos libre *Ella misma* de los peligros a los que estamos expuestos

2) *Testimonios de los Padres y escritores eclesiásticos.*—En S. Ireneo (c. 140, † c. 202-3), discípulo de S. Policarpo (quien lo fué, a su vez, de San Juan), es donde la Virgen SS. recibe por vez primera el título de *Abogada*. Dice así: «Y si aquélla [Eva] había desobedecido a Dios, ésta [María], fué

(50) *Catalogue of the Grek and Latin Papyri*, in the John Reylands Library, Manchester, vol. III, edited by C. H. Roberts, M. A. Manchester University, 1938.

(51) *L'antienne mariale la plus ancianne*, en "Muséon", 52 [1939], 229-233; *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge*, en "Questions Liturgiques et Paroissiales", 25 [1940], 33-36.

(52) "Sub praesidium misericordiarum tuarum —confugimus—, o Dei Genitrix; nostras deprecationes —ne despicias in necessitatibus— sed a periculis —salva nos—, o [tu] quae sola [es] benedicta."

persuadida a obedecerle, a fin de que la Virgen María llegase a ser Abogada de la virgen Eva» [53].

SAN GREGORIO NAZIANCENO, en el s. IV, habla de una virgen cristiana que recurre a María para que le ayude a conservar su pureza (*Or. XXIV, in laudem S. Cypriani*, PG., 35, 1181).

Hacia finales del mismo s. IV, S. AMBROSIO exhortaba a las vírgenes a invocar a María SS. para poderse conservar puras [54].

SAN EFRÉN asegura que la Virgen «nos otorga siempre sus beneficios, salvando, defendiendo, custodiando...» (Cfr. ASSEMANI, *Op. gr.*, III, 543). Apoyándose sobre esta base inconmovible, se vuelve con ilimitada confianza a la Virgen SS. y la dice: «El género humano está colgado continuamente de tu patrocinio, y únicamente te tiene a Ti como refugio y defensa, ya que Tú tienes la confianza del mismo Dios. Heme, pues, aquí que, no osando acercarme a tu Hijo, vengo con fervor a Ti... No desheches a tu siervo, que ha puesto en Ti, después de Dios, toda su confianza» (l. c., pp. 352 y ss.). E insiste: «No hay en efecto otra esperanza y refugio; Tú sola eres mi consuelo y mi rápida defensa» (l. c., pp. 525 ss.). «Tú tienes, juntamente con el querer, el poder» [55]. «Nada es —si quieres— imposible para Ti» [56]. En Ti pongo yo toda mi esperanza» [57]. Ella es «la esperanza de toda la tierra» [58].

En el célebre himno Acatisto, la larga serie de elogios marianos comienza con esta férvida invocación: «¡Cantos de victoria a la invencible Luchadora que nos ha libertado de las aflicciones! Yo, tu ciudad, elevo a Ti, oh Madre de Dios, las gracias que se te deben; líbrame de toda suerte de peligros, Tú, que posees una fuerza contra la que es inútil combatir, a fin de que te pueda invocar: ¡Salve, esposa inmaculada!» (Cfr. DEL GRANDE, C., *L'inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, Florencia, 1948, p. 35). Y continúa: «¡Salve, confianza de los hombres en Dios!» (l. c., p. 51); «¡Salve, protectora de la grey racional! ¡Salve, baluarte de defensa contra los adversarios invisibles! ¡Salve, llave que abre las puertas del Paraíso!» (p. 53); «¡Salve a Ti, que libras de los

(53) *Adv. Haer.*, V, 19, 1; PG. 7, 1175-1176. Grab cree que se presenta allí a María SS. como *consoladora* más que como *abogada* de Eva. Pero observa Massuet que el término παραχλητος significa en S. Ireneo no *consoladora*, sino *abogada*. He aquí lo que escribía Newman contra el anglicano Pusey: "Cuando nos acusan de atribuir a la Virgen los títulos y los oficios de su Hijo, conviene recordar que Ireneo la atribuye el oficio y el nombre propio del Espíritu Santo." (*Du culte de la Vierge dans l'Eglise catholique* [1908], p. 56.)

(54) *De instit. Virg.*, nn. 86-88; PL. 16, 339 s.: "Virginem Mariam supplex obsecrans, ut periclitanti virgini opem ferret."

(55) "Habens enim cum voluntate potestatem." (l. c., p. 544.)

(56) "Nihil tibi, si vis, impossibile est." (l. c., p. 549.)

(57) "In te spem meam omnem repono." (l. c., p. 526.)

(58) "Spes omnium finium terrae." (l. c., p. 549.)

ataques del infierno!» (p. 61); «¡Salve, refugio del universo!» (p. 65); «¡Salve, árbol de umbrosas ramas, bajo las cuales muchísimos nos refugiamos!» (p. 69); «¡Salve, barca para todos los que ansiamos ser salvos! ¡Salve, puerto para los navegantes de esta vida» (p. 81). «Eres, oh Virgen María, la defensa de las vírgenes y de todos los que recurren a Ti» (p. 83). Y concluye: «Líbranos de toda desgracia, y sálvanos de las penas futuras a todos los que clamamos: ¡Alleluya!» (p. 97).

SAN SOFRONIO asegura que la Virgen es «fuente de misericordia» (ANACREONTE, PG., 87, 3846), «único auxilio de los hombres» (l. c., p. 2885).

JUAN DE TESALÓNICA (s. VII), según la versión rusa de su narración sobre la Dormición, llama a la Virgen SS. «esperanza, refugio y confianza del género humano» (Cfr. BALIC' C., O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis*, P. I, Romae, 1948, p. 64).

3) *La epigrafía cristiana.*—En la epigrafía africana del s. V, como nos testifica DELATTRE, es frecuente la invocación de la Virgen con las palabras: «Santa María, ayúdanos» (DELATTRE, *Invocations africaines a la Ste. Vierge*, Túnez, 1912). También De Rossi ha publicado una inscripción con la siguiente invocación a la Virgen encabezada por una cruz: MARÍA AIUBA NOS, «¡Oh María, ayúdanos!» (DE ROSSI, «Boll. di Archeologia Christiana», Roma, 1884, 53, lámina III).

4) *Las monedas bizantinas y los antiguos anillos nupciales.*—Digna de mención especial es una moneda bizantina, en la que se ve a los emperadores invocando oficialmente la ayuda de María: «¡Oh Madre de Dios, ayuda a tus Reyes!» (Cfr. GAROLFO, in «Salesianum», 12 [1950], 619). La misma ayuda de la Virgen se invoca en una serie de anillos nupciales. Así, sobre un *encolpium* conservado en el Museo «Borgiano», se lee: «¡Oh Madre de Dios, ayuda-[nos]!» (CRUM, *Coptic monuments*, El Cairo, 1901; *Dict. Archeol. chr.*, II, P. 1.ª, 964). En un anillo nupcial procedente de Achmin (Panópolis, Egipto), del s. V o VII, está la Virgen orante con la inscripción: «Santa María, ayuda a tus siervos (HADZIKAKIS, *Un anneau byzantin*, Atenas, 1944, 28, n. 45). En otro anillo, conservado en el Museo Benachi, de Atenas, y que parece del s. IV, junto a la Virgen, en esmalte, se lee la invocación: «¡Oh Madre de Dios, ayuda a tu siervo Miguel!» (l. c., n. 46). En la misma ciudad de Atenas se conserva un anillo de oro en panecillos, con un engarce en forma de óvalo, sobre el cual está la imagen de la Anunciación, y rodeándola con caracteres borrosos, la invocación: «¡Oh Madre de Dios, ayuda a tu siervo Giorás!» (l. c., n. 50). En el Museo del Kaiser se lee esta inscripción: «¡Madre de Dios, ayuda a Kosmas!» (l. c., n. 49, 47). También en el Museo de Siracusa se conserva un anillo de plata con la invocación: «¡Oh Madre de Dios, ayuda a Loris!» (l. c., n. 48).

5) *La antigua literatura cristiana popular.*—En los *Oráculos Sibilinos* (Cfr. GEBHARDT O., *Corpus Berolinense*, 8 [1902], l. VIII, p. 358) del s. II-III, María SS. aparece —anota D'Alés— no sólo como Abogada de Eva, como en S. Ireneo (V, 19, 1), sino también como Mediadora del género humano, por cuyas manos se concede la gracia de la penitencia. Esto ya es nuevo y digno de toda atención, como índice de la orientación de los espíritus hacia la *invocación* a la Virgen» (Cfr. *Dict. Apolog.*, art. *Marie*, col. 168).

En el «Libro armenio de la Infancia» se presenta a la Virgen SS. como «nueva Eva», destinada a reparar el pecado de la primera. Al narrar el nacimiento de Jesucristo, dice: «Eva, vuestra primera madre, y José, llegaron presurosos y vieron que la Beatísima Virgen María ya era madre.

»Cuando José y nuestra primera madre vieron esto, se postraron con el rostro en tierra, y dando a Dios las gracias en voz alta, le glorificaron diciendo: Seas bendito, Señor, Dios de nuestros padres, Dios de Israel, que has obrado hoy con tu intervención la redención del hombre, que me has alzado de nuevo de la caída, que me has vuelto a mi antigua dignidad. Ahora mi alma se siente fortalecida y se alegra mi esperanza en Dios, mi Salvador» (ROPS. D., *I Vangeli della Vergine*, Turín-Roma, 1949, p. 148).

Toda la confianza que el pueblo cristiano tiene en María SS. aparece vivamente reflejada en el apócrifo *Tránsito de la Bienaventurada Virgen María*, del Pseudo-Juan, de fines del s. IV y principios del V. Narra este antiquísimo apócrifo que la Virgen SS., recibido del Arcángel S. Gabriel el anuncio del próximo fin de su vida terrena, dirigióse a Belén y rogó al Señor le concediese el poder volver a ver a Juan y a todos los otros Apóstoles. El Señor la oyó, y los Apóstoles, esparcidos por diversas partes del mundo, se unieron junto a Ella, transportados sobre las nubes del cielo. Mientras los Apóstoles estaban junto a Ella, se oyó un trueno espantoso y una voz como del Hijo del hombre; y de repente «el sol y la luna aparecieron alrededor de la casa y un cortejo de santos vino a la morada donde yacía la Madre del Señor, para honra y gloria suya». Y continúa el Pseudo-Juan: «Y vi que se realizaban no pocos milagros: ciegos que recobraban la vista, sordos que oían, cojos que andaban, leprosos que quedaban limpios y agitados de espíritus inmundos que se curaban. Y los que estaban enfermos y tocaban por la parte de fuera los muros de la casa donde Ella yacía y clamaban: "¡María Santa, Tú que has engendrado a Cristo, nuestro Dios, ten piedad de nosotros!", quedaban curados al instante. Después se congregó en Jerusalén una inmensa muchedumbre que venía de todos los países para dirigir sus súplicas. Y algunos, oyendo los milagros que se obraban en Belén por medio de la Madre del Señor, se trasladaron allí para implorar la curación de varias enfermedades. Y lo obtuvieron. Aquel día hubo una inefable alegría: la multitud de los sanados, igual que la de los espectadores, glorificaba a Cristo, nuestro Dios, y a su Madre» (Cfr. BONACCORSI, G., *Vangeli Apocrifi, I*,

Florencia, 1948, pp. 261-273). Repárese aquí en tres cosas. En primer lugar, el grito lleno de confianza que brota del alma cristiana; después, la confianza, tan viva, de encontrar una especie de fuerza taumatúrgica hasta en los muros de la casa donde yacía la Virgen SS., y, por último, la pronta y plena respuesta de la Virgen a la confianza de todos los que la invocaban: un verdadero centellear de milagros. Todos eran oídos. No está menos lleno de confianza el grito —se refiere un poco después— lanzado por «una multitud de hombres, mujeres y niños: *¡Oh Virgen Santa, que has engendrado a Cristo, nuestro Dios, no te olvides del género humano*! (l. c., p. 275). Es toda la humanidad que expresa aquí su inconmovible confianza en el poder de la SS. Virgen.

Otra poderosa resonancia de esta confianza la encontramos en la plegaria de la Virgen a su Hijo, que baja del cielo para conducirla a la gloria: «¡Oh Cristo Dios, Rey de los siglos, Unigénito del Padre, acoge a tu sierva, Tú que te dignaste nacer de mi bajeza para salvar al género humano, según tu inefable disposición! *A todos los hombres que invoquen o rueguen o pronuncien el nombre de tu sierva, concédeles tu ayuda*» (l. c., p. 279).

Era, pues, tal y tan delicada desde aquellos tiempos remotísimos la confianza de los fieles en el dulcísimo nombre de María, que se creía que jamás podría invocarse sin recibir alguna ayuda especial. Más aún: se encuentran otras expresiones flagrantes de la más viva confianza hacia la Virgen en la petición de los Apóstoles, en la plegaria con que Ella responde, y en la respuesta de Jesús a esta plegaria. Los Apóstoles la ruegan con el corazón rebosante de confianza: «¡Oh Madre del Señor! Deja al mundo tu bendición, ya que te apartas de él. Tú le has bendecido y le has vuelto a levantar de su ruina, engendrando la luz del mundo». Y la Virgen responde, rogando: «¡Oh Dios, que por tu inmensa bondad enviaste desde el cielo a tu Hijo Unigénito, para que habitase en mi cuerpo! Tú, que te has dignado nacer de mi bajeza, ten piedad del mundo, de todo el que invoque tu nombre... En todo tiempo y lugar donde se haga memoria de tu nombre, santifica aquel lugar y *glorifica a los que te glorifiquen*, mediante mi nombre, *aceptando todas sus ofertas, todas sus súplicas y todas sus plegarias*» (l. c., p. 279). Adviértase aquí la unión estrechísima que hay entre la invocación del nombre de Cristo y la invocación del nombre de María. Es tan estrecha esta unión, que casi parece identificación, en el sentido de que la confianza en el nombre de María se resuelve, en último término, en la confianza en el nombre de Jesús, y la glorificación del nombre de María en la glorificación del de Jesús. Por eso no es de maravillar que el Pseudo-Juan corone la confiada petición de los Apóstoles y la poderosa plegaria de María con esta luminosa respuesta, que ha abierto siempre a la más ilimitada confianza el corazón de todas las generaciones cristianas: «Alégrese y salte de gozo tu corazón, *porque te fueron concedidos por mi Padre, que está en los cielos, por Mí y por el Espíritu Santo, toda gracia y todo don. No quedarán confundidas las*

almas que invocaren tu nombre, sino que hallarán misericordia y consolación y socorro y confianza en este siglo y en el futuro, ante mi Padre, que está en los cielos» (*Ibid.*). Y acaba toda la narración del tránsito de María con esta invocación llena de filial confianza: «Por la plegaria y la intercesión de Ella se nos conceda quedar siempre bajo su protección, su ayuda y su custodia en este siglo y en el futuro» (l. c., p. 289).

El Evangelio del Pseudo-Mateo (finales del s. v o comienzos del vi) —observa Aman— «nos conduce a una época en que María ha llegado a ser la dispensadora de todas las gracias, la esperanza de los enfermos, el socorro de los afligidos, el refugio de los culpables. Cualquier rasgo, por sobrio que sea, nos lo indica. Cuando está en el templo cura, con sólo el contacto, a los enfermos que le son presentados: «Y si algún enfermo la tocaba, inmediatamente regresaba curado a su casa» (l. c., p. 301). Cuando sus compañeras, un poco celosas de su superioridad, la ofenden, y baja un ángel para reprenderles su conducta, ellas suplican a María las perdone y ruegue por ellas (l. c., p. 311). Cuando el pueblo, ante su embarazo expresa la infame sospecha y María es justificada con la prueba de las aguas amargas, todos la suplican que tenga compasión de ellos y les perdone (l. c., pp. 321-323).

En la recensión árabe del «Tránsito» griego de la Virgen SS. de época incierta (editado por Max Euger), se encuentran varios rasgos en que siente el vivo palpitar de la confiada invocación de los fieles a la Omnipotencia suplicante, y su pronta y plena respuesta. En el capítulo IV se cuenta cómo «los discípulos se acercaron y dijeron a María: «¡*Oh Madre de la Luz*, ruega por el mundo que vas abandonar!». Y la Virgen SS. responde llorando y rogando por todos: por los justos y los pecadores, por el éxito de sus empresas terrestres y por el de la gran empresa celestial [59]. A la oración de la SS. Madre responde Jesucristo: «Te concedo cuanto pides y, conforme a tu plegaria, no les privaré jamás de mi gracia ni de mi misericordia». «Y todas las criaturas respondie-

(59) He aquí la plegaria: "¡Oh Señor mío y Dios mío! ¡Oh mi Maestro, Jesucristo! Tú, que por voluntad del Padre y con la ayuda del Espíritu Santo, y por efecto de una única divinidad y una voluntad única has creado el cielo y la tierra y todo lo que en ellos se contiene; te ruego escuches la plegaria que te dirijo en favor de tus siervos y de los hijos del Bautismo: por los justos y por los pecadores; dales a todos tu gracia. Recibe a todos los que se unen en tu nombre y ofrecen dones en tu nombre; a los que te invocan con sus plegarias, con sus deseos, con sus sufrimientos: líbralos de toda desgracia, haz que consigan todo lo que con fe han esperado y aparta de ellos los males que les acechen; cura sus enfermedades; aumenta sus riquezas y multiplica su descendencia; ayúdales en todas las empresas de este mundo y concédeles, por fin, alguna parte en la felicidad de tu reino. Aleja de ellos a Satanás, su enemigo, lleno de maldad; aumenta su fuerza e inclúyeles en la grey del dulce y buen Pastor, clemente y misericordioso; haz que se cumpla, en esta y en la otra vida, la esperanza de quienes rueguen y pidan tu ayuda en mi nombre; que les proteja tu asistencia, como lo has prometido Tú, que eres fiel a tus promesas, que superabundas en la misericordia y cuyo nombre es digno de ser glorificado por todos los siglos. Amén." (Cfr. Rops, *I Vangeli della Vergine* [Turín-Roma, 1949], p. 174-175.)

ron: "¡Amén!"». En el capítulo VI se habla de la visión que la Virgen tuvo del infierno y del Paraíso: ante las penas preparadas para los pecadores, «llena de tristeza rogó al Señor que tuviese piedad de los pecadores y los tratase más mansamente, ya que la naturaleza del hombre es débil; y el Hijo lo prometió» (l. c., p. 179).

»Y he aquí que las cartas recibidas de diversas ciudades y de los discípulos que estaban en Roma fueron entregadas a Pedro, Pablo y Juan, rogándoles que narrasen lo que de cerca habían visto a la Bienaventurada María. Por su medio se divulgaron los milagros realizados por Ella y las diversas apariciones a muchas personas dignas de fe».

He aquí algunos de estos milagros:

«Estaban en el mar noventa y dos naves azotadas por un fuerte viento y por las olas. Los marineros invocaron entonces a María y súbitamente se les apareció. No naufragó ni una nave y todos se salvaron.

»Fueron sorprendidos unos viajeros por los ladrones que querían despojarles. Invocaron a María y se les apareció, hiriendo como un rayo a los ladrones, que quedaron deslumbrados, mientras los viajeros continuaron, sanos y salvos, el camino, alabando, en su alegría, al Señor.

»Una viuda tenía un solo hijo, el cual, al ir a sacar agua, se cayó en un pozo. La madre clamó: "¡Santa María, ayúdame y salva a mi hijo!" Instantáneamente se la apareció la Bienaventurada María y salvó al hijo que no se había ahogado.

»Un hombre que llevaba más de dieciséis años con una grave enfermedad y había gastado mucho dinero en consultas de médicos sin haber conseguido la curación, colocó unos granos de incienso sobre el fuego y rogó, diciendo: "¡Oh Santa María, Madre del Redentor! Mira mi flaqueza y cúrame de este mal". Entonces Ella se le apareció repentinamente, puso su mano sobre él, le tocó y quedó curado. Fué a la Iglesia y alabó el nombre de Dios y dió gracias a María.

»Una gran nave llena de hombres iba destrozada por el mar. Todos los pasajeros gritaron: "¡Oh Virgen bendita, ten piedad de nosotros!" Se les apareció y les condujo sanos y salvos a tierra.

»Un gran dragón, salido de una caverna, se puso delante de dos mujeres que iban de viaje y se lanzó a ellas para devorarlas. Se volvieron a María gritando: "¡Sálvanos!" Inmediatamente se les apareció la Virgen, golpeó con su mano al dragón en la garganta; la cabeza quedó despedazada hasta las orejas y las dos mujeres siguieron su camino bendiciendo al Señor.

»Un mercader había preparado mil denarios para hacer unas compras; mas yendo por el camino se le perdió la bolsa sin que él lo advirtiese hasta

mucho después. Entonces comenzó a golpearse el rostro, a mesarse los cabellos, a llorar. Se le ocurrió invocar a María y dijo: "¡Asistidme, oh Bienaventurada Virgen!" Ella se le apareció, diciéndole: "Sígueme y no te aflijas". La fué siguiendo, y la Virgen le condujo a un lugar donde encontró la bolsa, que recogió con una inmensa alegría. Después se volvió a su negocio, alabando a Dios Omnipotente y glorificando a nuestra Señora.

»Cuando los discípulos conocieron los milagros que se habían obrado en Roma y en otros lugares, alabaron a Dios y se gozaron con vivísima alegría, y escribieron por junto las acciones ejecutadas con María durante su vida hasta la muerte. Ésta acaeció en el año 345 de la era de Alejandro.

»Hubo otros muchos milagros en otras ciudades, pero no nos ha llegado su narración. Si alguno se hubiese informado y quisiese escribirlos, serían necesarios muchísimos libros para poder contenerlos» (l. c., pp. 179-180). Como consecuencia evidente de esta pronta y total respuesta de María SS. a la confiada invocación de sus hijos esparcidos por toda la tierra en todas las circunstancias de su vida, el apócrifo árabe acaba de la siguiente manera: «Los discípulos dijeron: "Queremos celebrar su memoria tres veces al año, ya que sabemos que los ángeles celebran su fiesta con alegría y la tierra será liberada por su medio". Señalaron, pues, para celebrar su conmemoración, el segundo día después de la Natividad del Señor, a fin de que pereciesen las langostas escondidas en la tierra, y en su lugar, creciese la mies, y para que los reyes estuviesen protegidos por la Virgen y no estallase la guerra entre ellos.

»Señalaron el 15 del mes de Aiar, a fin de que los insectos no saliesen de la tierra a destruir las mieses, lo cual trae consigo la escasez que hace morir a los hombres contra los cuales Dios está irritado: los hombres van entonces a los lugares santos rezando y llorando para que Dios les libre de este azote.

»Por último, señalaron la tercera fiesta para el 15 del mes de Ab, que es el día de su partida de este mundo, y el día en que hizo los milagros, y el tiempo en que maduran los frutos de las plantas.

»Establecieron que cuando alguno presentase alguna ofrenda al Señor, se llevase a la Iglesia, donde los sacerdotes debían hacer oración sobre ella diciendo: "Hemos establecido los ritos, según los cuales los bautizados deben ofrecer los sacrificios, para que no sea necesario reclamarlos a los que no creen ni en Ti ni en tu santa Madre, María; estos bienes los has preparado, en tu bondad, para los que creen. Concédenos a nosotros y a nuestras personas queridas, que hemos escuchado tu palabra, el gozo y los bienes que has preparado para tus elegidos y bienamados; danos aquellos bienes que ni vió ojo humano ni oído oyó, ni puede comprender el espíritu del hombre. Y recibe nuestra plegaria por la grey que ves reunida a nuestro alrededor; no permitas que perezca ni uno solo de sus miembros; recíbelos bajo tu protección, asíste-

los por intercesión de la Bienaventurada Virgen María y por las súplicas de todos tus santos. Amén".

»Mientras los santos discípulos estaban en oración en los santos lugares, se apareció el Señor Jesucristo y dijo: "Alegráos, porque todo cuanto pidiéreis os será concedido para siempre, y vuestro deseo se cumplirá ante vuestro Padre celestial". Y concluye el apócrifo: "Y la Virgen María me ha mostrado a mí, Juan, que predico al Señor, todas las cosas que Jesucristo la ha mostrado, aunque soy indigno de esta gracia. Ella me dijo: "Conserva estas palabras y únelas a aquellas otras que tú ya has escrito antes de que Yo saliese de este mundo perecedero; sin duda te las pedirán para verlas y cuantos las vean quedarán llenos de gloria, y alabarán el nombre de Dios y el mío, aunque yo no sea digna. Te aviso, por otra parte, que en los últimos tiempos los hombres se verán oprimidos por muchos males: guerra, escasez, terror..., como consecuencia de los muchos pecados que han de cometer y de su poca caridad: muchas calamidades inundarán la tierra; únicamente quedará preservado el que se desprecie a sí mismo en el mundo, y el que se aborrece será preservado, el que anhela los dones según Dios y el que procede según caridad y misericordia, y el que trabaje con ahinco para hacer el bien y el que tema la cólera de su Creador. Se verán muchos prodigios en el cielo y en la tierra. Entonces, en los últimos tiempos, el Hijo Eterno, nacido del Padre antes de todos los siglos, vendrá a Belén y no pienso que encuentre aún entre los hombres la fe y la justicia.

»Madre mía, sea contigo la salvación, y que tu bendición se difunda por doquier que se vuelvan tus ojos; yo espero en tu plegaria e intercesión; libra al mundo de sus penas, y haz que los hombres se dirijan por el camino de la justicia y la verdad. Haz que el amor de Dios no venga a menos en su descendencia, que creó el Señor con su mano, y que el enemigo de los hombres sea alejado de ella por gracia de la misericordia del Señor". Y la Bienaventurada Virgen respondió: "Amén".

»El número de años que la Virgen Madre de Dios vivió sobre la tierra fué de cincuenta y nueve. Desde su nacimiento al ingreso en el templo pasaron tres; allí estuvo once años y tres meses; con Jesucristo cuando vivió sobre la tierra, treinta y tres, y desde la Ascensión al cielo habían transcurrido once años. Todos los cuales dan una suma de cincuenta y nueve años.

»Confiemos en su plegaria a su Hijo amadísimo para librar nuestras almas por los siglos de los siglos. Amén». ¡Sublime grito de confianza con el cual cierra su apócrifo el Pseudo-Juan!... Es el mismo grito que se oye resonar durante todos los siglos en la verdadera Iglesia de Cristo.

En el apócrifo «Libro sobre el nacimiento de la Bienaventurada María y sobre la infancia del Salvador» (s. VI-VII), se refieren algunos hechos portentosos que acompañaron la huida y la estancia de María SS. en Egipto, y en los

cuales Ella tiene la parte principal, mostrándosenos como medinera de los beneficios concedidos por el Niño Jesús. Por ejemplo, se cuenta allí «que al tercer día de viaje y en el desierto aconteció, que María estaba cansada por el demasiado ardor del sol, y viendo una palmera dijo a José: "Descansaré un poco bajo aquella sombra". José se apresuró a llevarla a la palmera y a bajarla del borriquillo. Después de haberse sentado, miró la copa de la palmera y vió que estaba llena de fruto. Dijo entonces a José: "Me gustaría, si fuera posible, tener algún fruto de esta palmera". Y José la dijo: "Me maravilla que digas esto y que pienses en comer esta fruta, viendo la altura que tiene esta palmera. Yo pienso más en la falta de agua que estamos padeciendo aquí, y que no tenemos de dónde beber, ni nosotros ni los borriquillos». Entonces el Niño Jesús, que, sonriente, reposaba en el regazo de su Madre, dijo a la palmera: "Dóblate, árbol, y con tus frutos da alivio a mi Madre". Y súbitamente, al sonido de esta voz, la palmera inclinó su copa hasta los pies de María, y recogiendo los frutos, repararon con ellos sus fuerzas» (l. c., p. 199). ¡Qué elocuente es esta rápida intervención milagrosa de Jesús ante un simple deseo de María...! Más adelante se cuenta que «habiendo entrado la Bienaventurada Virgen con el Niño en un templo (llamado el Capitolio de Egipto, en el que había 365 ídolos, a los que todos los días se les tributaba un culto sacrílego), cayeron por tierra todos los ídolos, de manera que quedaron boca abajo, completamente deshechos y despedazados; mostrando con evidencia que no eran absolutamente nada...». Ante tal catástrofe, Afrodisio, gobernador de aquella ciudad (Sotino), acudió con todo su ejército al templo para tomar venganza. Pero apenas vió a los ídolos con el rostro por el suelo, «se volvió a María y adoró al Niño que estaba sobre su regazo». Y, por sus palabras, todo el pueblo de aquella ciudad creyó, por medio de Jesucristo, en el Señor Dios» (l. c., pp. 201-203). Nótese cómo se presenta a María SS. unida íntimamente a Cristo en dos cosas fundamentales: en el hundimiento de la idolatría y en la conversión de los idólatras al culto del verdadero Dios. Y, en el fondo, su mediación con Cristo y su dependencia de Cristo, para alejar a los hombres del pecado y conducirlos a la gracia. Otro episodio bastante extraño nos revela la poderosa mediación de María ante su Hijo. Un día, después de la vuelta de Egipto a Galilea, Jesús, que contaba cuatro años de edad, comenzó a jugar con otros paqueñines junto al cauce del Jordán, haciendo siete hoyitos en la arena. Pero «uno de aquellos chiquillos, hijo del diablo», se los deshizo por completo. Jesús le reprendió, y el hijo del diablo quedó muerto al instante. Sus padres, alborotados, corrieron a lamentarse a María y a José, los cuales se dirigieron a Jesús. Mientras iban por el camino, «José dijo en secreto a María: "Yo no me atrevo a hablarle; amonéstale Tú y dile que por qué ha excitado contra nosotros el odio del pueblo y tenemos que soportar el odio molesto de la gente"». Cuando llegó a Él su Madre le preguntó: «Señor mío, ¿qué hizo, pues, este pobre para que muriese»?

Y Él la contestó: «Era digno de muerte, porque ha desbaratado lo que Yo hice». Entonces su Madre empezó a rogarle, diciendo: «No le queráis (hacer así), Señor mío; que están todos contra nosotros». Él, no queriendo entristecer a su Madre, le tocó con su pie y le mandó resucitar» (l. c., pp. 204 ss.). Nótese, ante todo, el modo de proceder de S. José, el cual da la preferencia a María antes que a sí. En segundo lugar, la delicadeza de María al hacer la pregunta a su divino Hijo. Y en tercer lugar, obsérvese la docilidad del Hijo, incapaz de causar descontento a su Madre con una negativa.

En el «Evangelio árabe de la Infancia de María» (s. VI), las relaciones de María SS. con la humanidad se ponen de relieve en la invocación confiada de ésta y en la pronta y plena respuesta de la Virgen. Es gracioso —además de simbólico— el episodio del joven transformado en mulo y de nuevo en hombre por la eficaz intervención de María SS., invocada con confianza ilimitada [60].

(60) He aquí la narración con todos sus detalles: "Cuando iban llegando a otro villorrio, vieron a tres mujeres que volvían a pie y llorando del cementerio. Al verlas, Sta. María dijo a la muchacha que se les había unido: "Pregúntales qué les ha sucedido y qué desgracia les aflige." No respondieron a esta pregunta, sino que dijeron: "¿De dónde venís y adónde os dirigís? Porque ya cae el día y se va adentrando la noche." Respondió la muchacha: "Vamos de viaje y buscamos un refugio para pasar la noche." Dijeron las mujeres: "Venid con nosotras y la pasaréis en nuestra casa."

"Las acompañaron. Tenían una casa nueva, adornada y amueblada con riqueza, y allí les hospedaron. Era invierno. La muchacha entró en la habitación de las mujeres y las halló llorando y gimiendo. Junto a ellas había un mulo enjaezado con una gualdrapa de brocado, ante el que habían colocado plantas de sésamo. Ellas le abrazaban y le daban de comer.

"La muchacha les dijo: "¡Oh buenas mujeres! ¿Qué es lo que hace aquí este mulo? Ellas respondieron llorando: "Este mulo era nuestro hermano; tratábamos de encontrar una mujer para casarla con él, como lo hacen todos los hombres; pero unas mujeres celosas, sin que nosotras lo advirtiéramos, hicieron con él un sortilegio maligno. Y una noche, poco antes de la aurora, estando las puertas cerradas, vimos que nuestro hermano se había convertido en este mulo que aquí veis. Sin padre, que era quien únicamente podía ¿habernos ayudado en esta desgracia, nos hallamos en la aflicción de que sois testigos. Hemos consultado a todos los sabios, magos y encantadores. Pero ninguno nos ha servido hasta ahora de nada. Siempre que la angustia nos oprime, nos levantamos y vamos con nuestra madre a llorar sobre la tumba de nuestro padre; después nos volvemos."

"Oyendo la narración de las mujeres, les dijo la muchacha: "¡Consolaos! ¡No lloréis más! Tenéis muy cerca el remedio de vuestro mal. Lo tenéis con vosotras, en vuestra misma casa. Yo estaba hace algún tiempo leprosa; pero vi en una ocasión que esta mujer bañaba a su hijo, que se llama Jesús. Entonces cogí el agua que Ella había usado y lo derramé sobre mi cuerpo, con lo que quedé curada. Yo sé que Él tiene poder para remediar vuestra desgracia. Levantaos, pues, e id a nuestra Señora María, su madre, traedla aquí, revelad la vuestro secreto y suplicadla que tenga piedad de vosotros."

"Al oír esto, salieron en seguida las mujeres en busca de Nuestra Señora, Santa María. La llevaron a su casa, y, sentándose ante Ella, la dijeron, llorando: "¡Oh Señora nuestra, Santa María, ten piedad de tus siervas! No tenemos familiares mayores, ni cabeza de familia, ni padre ni hermano que nos pueda ayudar... Este mulo que aquí veis es nuestro hermano, reducido a este estado por el sortilegio de unas malas mujeres. Te rogamos que tengas piedad de nosotros."

"Entonces, vencida por la compasión Nuestra Señora Santa María rogó al Señor Jesús y lo colocó sobre el lomo del mulo, al mismo tiempo que lloraba con las mujeres.

¿No habrá sido inventado tal vez este rarísimo episodio para demostrar la singular eficacia de la intervención de la Virgen en transformar en hombres perfectos a tantos jóvenes embrutecidos por el vicio?

En el mismo «Evangelio árabe de la Infancia» se atribuye la salvación del buen ladrón a la intervención de la Virgen (ROPS., l. c., p. 156). Nárrase en otra parte que una pobre mujer, que había perdido a un hijo y estaba para perder a otro, se acercó «a la casa de Nuestra Señora, la Virgen María, y la dijo: «¡Oh María, Señora mía, ven en mi ayuda, socórreme!» Al ver sus ardientes lágrimas, la Virgen tuvo piedad de ella y la dijo: «Pon a tu niño sobre el lecho de mi Hijo y cúbrelo con los vestidos de Éste». Ella lo colocó sobre el lecho donde estaba Jesús. Ya tenía los ojos cerrados como si fuera a morir, pero apenas le llegó al niño la fragancia de los vestidos del Señor Jesucristo, abrió los ojos y gritó en voz alta a su madre: «¡Mama, dame pan!». Se lo dió, y el niño se puso a comerlo. Entonces la madre dijo a Nuestra Señora: «Ahora sé que la virtud de Dios habita en Ti, ya que tu Hijo ha curado a mi niño con el solo contacto de sus vestidos». Este niño curado de esta manera, es el llamado Bartolomé por el Evangelio (l. c., p. 157).

6) *Las colecciones de los "milagros de la Virgen"* [61].—Testimonio evidente de la universal e ilimitada confianza con que los cristianos han invocado siempre a María SS., son las innumerables respuestas de la Virgen, potentísima y óptima; los innumerables prodigios para acudir a sus confiadas peticiones. Se encuentran algunos prodigios marianos en los *Octo libri Miraculorum*, de S. Gregorio de Tours (538-594) (PL., 71, 705-828); en los *Dialogorum libri IV*, de S. Gregorio Magno (c. 540-604) (PL., 77, 149-430); en el libro *De corpore et sanguine Domini*, de Pascasio († 865); en algunos Opúsculos y cartas de S. Pedro Damián (988-1072) [62]; en el «Libro árabe del Tránsito de la Bienaventurada Virgen» (Cfr. ROPS, *I Vangeli della Vergine*, pp. 154 ss.), quizá del s. X; en algunos escritos de S. Anselmo de Canterbury († 1124), de Sigberto de Benebloux († 1112), de Guiberto de Nogent († 1124) (*De Laude S. Mariae*, PL., 156, 537-578; *De vita sua*, PL., 156, 837-962), de Honorio de

---

Dijo a su Hijo, Jesucristo: "Hijo mío, en virtud de tu poder, cura a este mulo y haz que vuelva a ser hombre."

"En el instante en que acababan de salir estas palabras de los labios de Nuestra Señora la Santa Virgen María, el mulo cambió de forma y tomó figura de hombre: de un joven perfecto. Entonces él, su madre y sus hermanas se acercaron a Nuestra Señora Santa María, pusieron el Niño sobre su cabeza y comenzaron a abrazarlo, diciendo: "¡Sea Bienaventurada tu Madre, oh Jesús, Salvador del mundo! ¡Bienaventurados los ojos que te han visto!" (Cfr. ROPS, D., *I Vangeli della Vergine* [Turín-Roma, 1951], p. 154-155.)

(61) Cfr. CERULLI, E., *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino* (Roma, 1943).

(62) Especialmente en *De bono suffragiorum* (PL. 145, 559-572), y en *De variis miraculosis narrationibus et de variis apparitionibus et miraculis* (PL. 145, 571-590).

Autun († 1130), de Pedro el Venerable, Abad de Cluny († 1157), y de Elinando († 1229). La primera colección de milagros marianos se encuentra en Francia en el s. XII. Las más antiguas se refieren a los milagros de tres santuarios, y son: la de Soissons (*De miraculis B. V. M. in Urbe Suessionensi*, PL., 179, 1777-1800), debida a Hugo Farsit, escrita hacia el 1143; la de Rocamadour (*Miracula Dei Genitricis et perpetuae Virginis Mariae Rupis Amatoris*, Cfr. E. Albe, en «Bulletin de la Société Scientifique, Historique et Archéolofique de la Corréz, 28 [1906], 543-597; 29 [1907], 31-134; 143-242; 339-420), escrita en 1172; y la de Laon (*De miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL., 156, 961-1018), compuesta antes del 1150. Las colecciones latinas más antiguas de milagros de la Virgen de diversos orígenes se remontan a la segunda mitad del s. XII, y son: la del manuscrito de Copenhague Thortt 128 y la del manuscrito Philips 25142, de la Universidad de Chicago [63]. Hacia el 1141 reunió varios milagros marianos el benedictino Gualter de Cluny, en el Opúsculo *De miraculis B. V. Mariae* (PL., 173, 1379-1386), y el benedictino inglés Guillermo de Malmesbury, a quien se atribuye la colección (todavía inédita) de cincuenta y cinco narraciones con el título de *Liber Miracolorum Santae Dei Genitricis semperque Virginis* (se encuentra en la biblioteca de Salzburgo, n. 97). A estas colecciones en latín siguen pronto varias colecciones de milagros marianos en varias lenguas europeas (Islandia, España, Alemania, Inglaterra, Provenza, Hungría, Italia), comenzando así una vasta literatura de «Milagros de María», en prosa y en verso, especialmente en los s. XIII y XIV. Las colecciones italianas de Milagros de María SS. se hallan en varios manuscritos de los ss. XIV y XV, cuya lista ha publicado Ezio Levi en *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine* (Bolonia, 1917). La colección italiana más abundante de milagros marianos es la del pisano Duccio di Gano (Cod. Vatic. Barb. Lat., 4032), con ciento ochenta y seis narraciones. Sin embargo, la colección que tuvo más éxito en Italia fué la que tiene por título *Libro del Calvaliere* (llamada así por el primer milagro), y que consta de setenta y cuatro milagros, editada en Milán y en 1474 por Filippo di Lavagna [64].

En nuestros tiempos son también célebres los milagros obrados por Nuestra Señora de Lourdes. Desde 1858 hasta nuestros días, el gabinete médico de investigación ha aprobado muchos milagros. Es una auténtica «policlínica mundial», donde se ha realizado y se realizan las más estrepitosas curaciones, controladas por el «Bureau des constatations médicales» (B. C. M.), fundado el año 1884 por el Dr. de Saint-Maclou y perfeccionado por el Dr. Boissaire (1892-1917) y sus sucesores. Pero el milagro —que puede decirse permanente—

(63) Lo ha editado ELISE F. DEXTER, *Miracula Sanctae Virginis Mariae* [Madison (Wisconsin), 1927], p. 61.

(64) Después se han hecho muchas ediciones. Ultimamente lo ha editado PEDRO MISCIATELLI, *Miracoli della gloriosa Vergine Maria* (Milán, 1929).

de Lourdes es indudablemente el de la piscina. Ninguno de cuantos enfermos se han bañado allí, cualquiera que fuese la gravedad de su estado, ha experimentado daño alguno o mayor gravedad en su dolencia. Ninguno de cuantos han bebido aquella agua, llena de microbios de todas las enfermedades, ha contraído jamás contagio alguno (V. N. MITTLER, *Des guérisons dites "miraculeuses" aux guérisseurs et á leurs clientes*, París, 1940).

3. La razón: por qué y cómo debemos invocar a María.

Debemos invocar a María porque es muy digna de toda nuestra confianza, la más digna después de Dios. Una persona se gana toda nuestra confianza cuando tiene estas tres condiciones: 1) cuando *sabe*, es decir, cuando conoce bien, comprende bien todas nuestras necesidades; 2) cuando *puede* concedernos su ayuda; 3) cuando *quiere* de hecho ayudarnos.—Esta persona es precisamente María. Ella *sabe*, Ella *puede*, Ella *quiere* ayudarnos. Ella *sabe* ayudarnos porque *nos ve* a todos en Dios: Ella *puede* ayudarnos, porque es *omnipotente* ante Dios; Ella *quiere* ayudarnos, porque *nos ama* en Dios. Ella, en otros términos, tiene la visión de todas y cada una de nuestras necesidades en su inteligencia, la compasión en el corazón y el poder en las manos.

María SS., en primer lugar, *sabe* ayudarnos, porque *nos ve* en Dios. El acto con el cual María, a la luz de la gloria, ve a Dios, es muy semejante al acto con el cual Dios se ve a Sí mismo. Dios, con el mismo, único, simplicísimo acto ve su Esencia, y en su Esencia, todo lo que ésta representa o en ella se refleja como en un espejo purísimo. Dios, pues, ve en Sí todas las cosas posibles y existentes, y las ve como son en sí, con toda su particularidad y circunstancias. Ahora bien, todas las almas admisibles a la visión intuitiva de Dios, contemplan a la luz divina a Dios, Uno y Trino, y en Dios conocen todo aquello que se refleja en la Esencia infinita y que de cualquier manera les puede interesar. Este conocimiento, que está en razón directa del *lumen gloriae*, pertenece a la plenitud de su felicidad y de la gloria (STO. TOMÁS, *In IV Sent.*, dist. XLV, q. 3, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 4, ad 2). Así, una madre que haya dejado a sus hijos huérfanos en el mundo, los ve en Dios y ve sus circunstancias, sus necesidades, el estado de su alma... Si todos los bienaventurados poseen esta visión de las cosas y de las personas que tienen con ellos alguna relación, mucho más, incomparablemente más la ha de tener la Virgen, y además en un grado correspondiente a su beatitud y a su oficio de Corredentora y de Madre. Ella, por tanto, tiene que ver en Dios todo aquello que la interese; por eso, la Virgen SS., con la misma mirada con que ve la Esencia divina, nos ve en Ella a nosotros, hijos suyos; nos ve a todos y a cada uno en particular, y nos ve como somos, con nuestras buenas cualidades, *con nuestros defectos, con nuestras necesidades*, con nuestras penas... es una visión, clara, directa, distinta,

que, si no iguala la visión de Dios, supera incomparablemente la visión de todos los Ángeles y de todos los Santos... Y si la Virgen SS. ve en Dios todas nuestras miserias, todas nuestras necesidades, no hay duda de que *nos sabe* ayudar, dándonos los remedios oportunos, dispensándonos las gracias convenientes... Se deshace así la dificultad que oponen los protestantes, nacida de la lejanía en que María se halla respecto a nosotros: Ella en el cielo y nosotros en la tierra.

María SS., por otra parte, *puede* socorrernos, puede ayudarnos, porque es *omnipotente* ante Dios. Todos los Padres y doctores de la Iglesia forman un coro impresionante para engrandecer el poder de María y para proclamar que todo lo que Dios puede con su mandato, María SS. lo puede con su plegaria. Jesús y María son los dos omnipotentes, y son los dos distintos omnipotentes. Jesús lo es por naturaleza, María por gracia; Jesús por esencia, María por participación; Jesús por derecho, porque es Dios, María por privilegio, porque es Madre de Dios. Ella, en efecto, no ha perdido nada de aquella dulce autoridad que la reconocía su Hijo en los días de su vida mortal. «Su palabra, siempre respetada, da al recuerdo de sus dolores una fuerza misteriosa que hace vibrar en el Corazón de Cristo todas las fibras del amor filial y lo inclinan a una generosidad sin medida...» (MONSABRÉ, *Conf.* 50). La Virgen SS. *puede*, por tanto, socorrernos.

María SS. *quiere*, en fin, ayudarnos, porque *nos ama* en Dios. Nos ama porque somos miembros del cuerpo místico de Jesús, su Hijo. Nos ama porque es nuestra Madre, y nos ama —dice S. Pedro Damián— «con un amor que no puede ser superado por ningún amor creado ni destruído o impedido por ninguna de nuestras miserias o ingratitudes» (*Serm. de Nativ. B. M. V.*).

Ahora bien, si la Virgen SS. nos ama tanto, es evidente que *quiere* ofrecernos su ayuda, porque amar es querer el bien de la persona amada. Es dignísima, por consiguiente, de que la invoquemos.

EL MODO cómo debemos invocar a María puede expresarse con dos palabras: *confianza ilimitada*. Debemos invocarla con *confianza*, porque —como hemos ya demostrado— tiene las condiciones para inspirarnos confianza. Esta confianza debe ser *ilimitada*, puesto que son ilimitados su poder y su bondad para cuidar de nosotros.

ART. 5.—CULTO DE IMITACIÓN

SUMARIO: I. *Errores.*—II. *Fundamentos del culto de imitación:* 1. El Magisterio de la Iglesia; 2. Fundamentos escriturísticos; 3. Fundamentos tradicionales; 4. Fundamentos racionales.—III. *Si la imitación actual de María SS. pertenece a la esencia misma del culto mariano.*

A la Virgen SS. se la debe un singular culto de imitación como a la «Toda Santa», como a la única criatura completamente libre de la más mínima som-

bra de pecado, y adornada de todas las virtudes en sumo grado. Consiste en reproducir en nuestra vida, con la mayor fidelidad que podamos, la vida de María: su modo de pensar, de hablar, de obrar.

Además, la imitación de una persona es ya un verdadero culto hacia ella. Efectivamente, imitando a una persona, es decir, tomándola como nuestro modelo, se viene de hecho a reconocer su superioridad moral y nuestra sujeción a ella. Y esto es suficiente para salvar la noción de culto.

I. ERRORES

Los protestantes, en general, no niegan, pero restringen y tergiversan la imitación de la Virgen SS. Basados en su principio fundamental de la fe sin las obras, de la gracia sola (pura imputación extrínseca de la justicia de Cristo), sin la cooperación a ella, admiten que la Virgen puede y debe ser imitada en la fe y en la confianza únicamente, ya que en las otras virtudes es en todo semejante a los demás, pecadora y defectuosa como los demás, y más aún que los demás. Lutero, por ejemplo, no ha dudado en escribir que: «nosotros somos tan santos como María y como los otros santos, por muy grandes que sean, ya que creemos en Cristo» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. VIII, col. 659).

Pero además de restringir la verdadera devoción a la Virgen a la sola imitación de su fe, los protestantes y otros con ellos la tergiversan.

No ha faltado, en efecto, quien sostenga que la *imitación actual* de la Virgen SS. (en la fe y en la confianza) pertenece a la *esencia* misma de su culto, de tal forma que sin esa imitación no puede darse verdadero culto mariano. Así lo sostiene Erasmo de Rotterdam, el cual escribe que a la SS. Virgen únicamente la agrada el culto que consiste en la imitación de sus virtudes: *Gratissimum Illi cultum praestiteris, si fueris imitatus* (Cfr. PINEAU, *Erasme: Sa pensée religieuse*, p. 255).

También Lutero y los protestantes, cuanto más rebajan el culto de invocación, tanto más ensalzan el de imitación (Cfr. GRISAR, *Luther*, Friburgo i. Br. 1911-12, t. II, pp. 569 ss.). «Los herejes —dice S. Lorenzo de Brindis— afirman que a María hay que honrarla únicamente con la imitación» [65].

Los jansenistas observan que en vano rinde culto a la Virgen el que no la imita. Así, por ejemplo, WINDENFELD, en su *Monita Salutaria*, en el Aviso I, pone en labios de María las siguientes palabras: «Aquellos que no agradan a Dios, tampoco me agradan a Mí; los que deseo que me amen, deseo que me imiten» (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. V, vol. 142).

Él mismo, al poner en labios de la Virgen las palabras «no es preciosa la

(65) "Aiunt haeretici Mariam sola imitatione colendam" *(Mariale*, p. 251.)

alabanza en boca del pecador», da evidentemente a entender que es inútil el culto rendido por los pecadores.

II. FUNDAMENTOS DEL CULTO DE IMITACIÓN

1. El Magisterio de la Iglesia.

León XIII, S. Pío X, Pío XII, en sus admirables Encíclicas, ponen magníficamente de relieve la singular importancia del culto de imitación que los fieles deben tributar a la Virgen SS. El primero —León XIII—, en su célebre Encíclica *Magnae Dei Matris* (1892), escribe: «La bondad y la providencia divina nos ha propuesto en María un modelo de todas las virtudes, *creado completamente para nosotros:* ya que al contemplarla a Ella y a sus acciones, no quedamos como deslumbrados con el fulgor de la majestad divina, sino que, animados con la unidad de la común naturaleza, nos sentimos más arrastrados a la imitación. Si sostenidos con sus esfuerzos, nos entregamos con entusiasmo al estudio de tal modelo, llegaremos ciertamente a copiar, al menos los principales rasgos de tan gran virtud y perfección, e imitando más que cualquier otra cosa aquella su total y admirable conformidad con la voluntad divina, podremos seguirla, sin duda, por el camino del cielo».

No menos elocuentemente se expresa S. Pío X, en su célebre Encíclica *Ad diem illum:* «Pero si además se quiere —y todos debiéramos quererlo— que nuestra devoción a María sea total y de todo punto perfecta, es necesario dar un paso más allá y tratar con todo empeño de imitar los ejemplos que Ella nos ha dado. Es regla establecida por Dios que cuantos desean la eterna felicidad, retraten en sí, por medio de la imitación, la forma de la paciencia y de la santidad de Cristo... Pero ya que nuestra debilidad es tal que fácilmente nos espanta la magnitud de tan gran modelo, la Providencia divina nos ha querido poner otro modelo que estando lo más cerca de Cristo que es posible a la naturaleza humana, se adapte mejor aún a nuestra pobreza. Y éste no es otro que la Virgen».

Nótense bien las palabras: «Devoción total y de todo punto perfecta». Por consiguiente, si falta la imitación actual de la virtud de María, se sigue de ello que tal devoción no es «total y de todo punto perfecta»; pero no se sigue completamente que no sea «verdadera» devoción, es decir, que sea «falsa».

Pío XII, en la Encíclica *Fulgens Corona*, escrita para el I Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, señala la actualidad de la imitación de María SS. de la siguiente manera: «Es necesario que la celebración de este centenario no solamente encienda de nuevo en todas las almas la fe católica y la devoción ferviente a la Virgen Madre de Dios, sino que haga

también que la vida de los cristianos se conforme lo más posible a la imagen de la Virgen. De la misma manera que todas las madres sienten suavísimo gozo cuando ven en el rostro de sus hijos una peculiar semejanza de sus propias facciones, así también nuestra dulcísima Madre María, cuando mira a los hijos que junto a la Cruz recibió en lugar del suyo, nada desea más y nada le resulta más grato que el ver reproducidos los rasgos y virtudes de su alma en sus pensamientos, en sus palabras y en sus acciones.

»Ahora bien, para que la piedad no sea sólo palabra hueca o una forma falaz de religión o un sentimiento débil y pasajero de un instante, sino que sea sincera y eficaz, debe impulsarnos a todos y a cada uno según la propia condición a conseguir la virtud. Y, en primer lugar, debe incitarnos a todos a mantener una inocencia e integridad de costumbres tal que nos haga aborrecer y evitar cualquier mancha de pecado, aun la más leve, ya que precisamente conmemoramos el misterio de la SS. Virgen, según el cual su Concepción fué inmaculada e inmune de toda mancha original.

»Parécenos que la Beatísima Virgen María, que durante toda su vida —lo mismo en sus gozos, que tan suavemente le afectaron, como en su angustias y atroces dolores, por los cuales fué constituida Reina de los mártires—, nunca se apartó lo más mínimo de los preceptos y ejemplos de su divino Hijo. Nos parece, decimos, que a cada uno de nosotros repite aquellas palabras que dijo a los que servían en las bodas de Caná, como señalando con el dedo a Jesucristo: "Haced lo que Él os diga" (*Jn.*, II, 5). Esta misma exhortación, usándole desde luego en un sentido más amplio, parece que nos repite hoy a todos nosotros, cuando es bien claro que la raíz de todos los males, que tan dura y fuertemente afligen a los hombres y angustian a los pueblos y a las naciones, está principalmente en que no pocos "han abandonado al que es la Fuente de agua viva y se han cavado cisternas, cisternas rotas que no pueden contener las aguas" (*Jer.*, II, 13); han abandonado al único que es "el camino, la verdad y la vida" (*Jn.*, XIV, 6). Si, pues, se ha errado, hay que volver a la vía recta; si las tinieblas han envuelto las mentes con el error, cuanto antes han de ser eliminadas con la luz de la Verdad; si la muerte, la que es verdadera muerte, se ha apoderado de las almas, con ansia y con prisa hay que acercarse de nuevo a la vida; a aquella vida celestial que no conoce el ocaso, ya que proviene de Jesucristo. Siguiéndole a Él, confiada y fielmente en este destierro mortal, gozaremos con sempiterna beatitud, a una con Él, en la vida eterna. Esto nos enseña, a esto nos exhorta la Bienaventurada Virgen María, dulcísima Madre nuestra, que ciertamente nos ama con genuina caridad, más que todas las madres de la tierra.

»De estas exhortaciones e invitaciones, con las cuales se amonesta a todos para que vuelvan a Cristo y se conformen con diligencia y eficacia a sus preceptos, están, como muy bien sabéis, venerables hermanos, muy necesitados los

hombres de hoy, ya que son muchos los que se esfuerzan por arrancar de raíz la fe cristiana de las almas, sea con astutas y veladas insidias, sea también con tan abierta y obstinada petulancia, cual si hubiera de considerarse como una gloria de esta edad de progreso y esplendor. Pero resulta evidente que, abandonada la santa Religión, rechazada la voluntad de Dios que determina el bien y el mal, ya casi nada valen las leyes, nada vale la autoridad pública; además, suprimida con estas falaces doctrinas la esperanza y anhelo de los bienes inmortales, es natural que los hombres apetezcan inmoderadamente y con avidez las cosas terrenas, deseen con ansia vehemente las cosas ajenas y a veces también se apoderen por la fuerza de ellas, siempre que se les presente ocasión o posibilidad de ello. Así nacen entre los ciudadanos los odios, las envidias, las discordias y las rivalidades; así se originan los desórdenes de la vida privada y pública; así poco a poco se van socavando los cimientos mismos del Estado, que mal podrán ser sostenidos y reforzados por la autoridad de las leyes civiles y de los gobernantes; así, finalmente, por todas partes se deforman las costumbres con los malos espectáculos, con los libros, con los diarios y hasta con los crímenes.

»No negaron que puedan hacer mucho en esto los que gobiernan los pueblos; sin embargo, la curación de tantos males hay que buscarla en remedios más profundos, hay que llamar en auxilio una fuerza superior a la humana, que ilustre las mentes con una luz celestial, y llegue hasta las almas mismas, las renueve con la gracia divina y con su influencia las haga mejores.

»Sólo entonces podemos esperar que florezcan en todas partes las costumbres cristianas; que se consoliden lo más posible los verdaderos principios, en que se fundamentan las naciones; que reine entre las clases sociales una mutua, justa y sincera estimación de las cosas, unida a la justicia y caridad; que se apaguen los odios, cuyas semillas son gérmenes de nuevas miserias, y que frecuentemente impulsán a los ánimos exacerbados hasta el derramamiento de sangre humana, y que, finalmente, mitigadas y apaciguadas las controversias que reinan entre las clases altas y bajas de la sociedad, con imparcialidad se compongan los justos derechos de ambas partes y de común acuerdo y con el debido respeto, convivan armoniosamente para utilidad de todos.

»Es evidente que sólo la ley cristiana, que la Virgen María Madre de Dios nos anima a seguir pronta y diligentemente, puede lograr plena y firmemente todas estas cosas, con tal de que sea puesta en práctica.»

2. Fundamentos escriturísticos.

San Pablo decía a los primeros cristianos, a cuya generación a la vida sobrenatural había cooperado: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (*I Cor.* 15, 1). Con mucha más razón (*a fortiori*) María SS. puede volverse a

sus hijos y súbditos repitiendo las mismas palabras de esta exhortación. Ella, en efecto, es «el rostro que más se asemeja a Cristo». Basta abrir el Evangelio para ver los luminosos ejemplos de virtud que nos ha dejado, comenzando por el generoso «fiat» del día de la Anunciación.

3. Fundamentos tradicionales.

En el cementerio de Priscila y en una luneta de la pared del fondo del cubículo 5, hay una pintura de la segunda mitad del siglo III, en la cual se pone como ejemplo para una virgen cristiana a María SS. La escena está dividida en dos grupos que separa la figura orante de la virgen, enterrada debajo de la pintura. Tiene envuelta su cabeza con el velo sagrado. En el grupo de la izquierda, hay un Obispo con barba, sentado en una cátedra y vestido con una túnica de mangas y con una pénula con capucha. Está en actitud de dirigir la palabra a una virgen cristiana, en pie ante él, y que sostiene en la mano un rollo escrito en donde habrá de leer la fórmula del voto. Está vestida con una túnica blanca, con una dalmática amarilla oscura adornada por el clavo y con zapatos. A su derecha, un diácono se reviste una túnica verde y sostiene en las manos el velo, adornado en los bordes con dos cintas de púrpura. El Obispo la está señalando a la Virgen SS., con la mano extendida, como para indicarla que la imite en la virtud. La Virgen SS., vestida de blanco, está sentada en la cátedra y sostiene sobre sus rodillas al Niño Jesús. En aquel tiempo, por consiguiente, la Virgen era públicamente propuesta como modelo de las vírgenes cristianas, que eran la parte más selecta de la grey de Cristo.

Orígenes, en el siglo III, ve en la Virgen SS. la «Toda Santa», el modelo del sexo femenino, como en Cristo ve el del sexo masculino (Cfr., vol. III, p. 123).

En el s. IV, en un opúsculo copto, que probablemente se debe a San Atanasio, se presenta a la Virgen SS. como el modelo de las vírgenes de la comunidad cristiana de aquella época, como el ideal que toda virgen cristiana debe realizar en sí (Cfr. Th. Lefort, en «Le Muséon», 42 [1929], 197-275). Parece que en este escrito se inspiró S. Ambrosio para el suyo, *De virginibus ad Marcellinam* (una hermana suya), al presentar a María SS. como el modelo perfecto, el verdadero prototipo de la virginidad cristiana (16, 305). «Solamente su vida —dice— es modelo para todas las vidas». Y concluye: «Así, pues, que Santa María informe la vida de todos» [66].

También S. Agustín, junto con aquellas dos lumbreras de la Iglesia, S. Atanasio y S. Ambrosio, propone a la Virgen como modelo que han de imitar particularmente las mujeres. Insiste en la humildad [67], que es el fundamento del edificio espiritual.

(66) "Talis enim fuit Maria ut eius unius omnium sit disciplina." "Ergo Sancta Maria disciplinam vitae informet." *(De Virginibus*, l. II, c. n. 9; c. 3, n. 19; PL. 16, 221-223.)

También el Evangelio apócrifo del Pseudo-Mateo (ss. V-VI) al describir la vida oculta de María SS. en el Templo, traza un auténtico y completo modelo de vida religiosa (Cfr. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, I, Florencia, 1948, páginas 167 ss.).

SAN ROMÁN EL CANTOR († c. 550) pone la vida de María como ejemplo de todas las vidas. «El camino es recto; ninguno se perderá: María nos ha enseñado el camino recto» (Cfr. PITRA, *Analecta Sacra*, p. 28).

SAN ANDRÉS DE CRETA presenta a la Virgen SS. como una «estatua esculpida por Dios, imagen fiel del arquetipo divino, elevada, por su pureza, sobre todas las cosas» (*Homil. III in Dormit.*, PG., 97, 1901).

También JUAN MAUROPUS (hacia la mitad del s. XI) pone a la Virgen como arquetipo de la naturaleza humana y como la hermosura incomparable de todo el universo (Cfr. BALLERINI, *Sylloge...*, t. 2, p. 577).

S. PEDRO DAMIÁN insistió mucho sobre el culto de imitación. Enseña que la Virgen SS. «nos dió ejemplo para que sigamos sus huellas» (PL., 144, 508).

SAN BERNARDO nos amonesta, por su parte: «Para alcanzar la ayuda de su oración no hay que abandonar el ejemplo de su vida» [68]. Exhorta de manera especial a que los hombres imiten la humildad de la Virgen, fundamento de toda virtud [69].

SAN BUENAVENTURA asegura que «la Madre de Cristo debe ser imitada como ejemplo de toda humildad evangélica, de toda piedad eclesiástica, de toda religiosidad cristiana y de toda genuina caridad» [70].

SAN JUAN EUDES insiste especialmente en el culto de imitación. Cita y hace suyo el conocido testimonio de S. Agustín: *summa devotio est imitari quod colimus:* la perfecta devoción consiste en imitar aquello que veneramos. «La vida purísima y santísima de María —escribe— es un espejo divino en el cual veréis que se dibujan vuestras acciones, y hallaréis la regla de lo que debéis hacer» (*Enfance admirable*, p. 282). Aún más: «La vida de María es una gran escuela de santidad y una excelente regla de perfección» (*Ibid.*, p. 416). «Dios ha querido que su dignísima Madre pasase por el estado de la infancia, a fin de darnos, por este medio, un ejemplo y una regla de vida, que deben cumplir

(67) "Primo non est praetermittenda, fratres, maxime propter disciplinam feminarum, sororum nostrarum, tam sancta modestia virginis Mariae... Meruerat parere Filium Altissimi, et erat humillima..." (*Serm.* 41, cap. II, n. 18; PL. 38, 343.)

(68) "Ut impetres eius orationis suffragium, non deseras conversationis exemplum." (*Super Missus est*, II, 17; PL. 183, 70.)

(69) "Imitamini, omnes homines, Dei Matris humilitatem." (*Super Missus est*, I, 9; PL. 183, 61.)

(70) "Mater Christi in imitatione habenda est tanquam exemplar totius humilitatis evangelicae, totius pietatis ecclesiasticae, totius religiositatis christianae, totius caritatis genuinae." (*Serm.* 3, *in Vigil. Epih.*, Op. 9, 144 b.)

todos los cristianos, que están obligados por la ley del Evangelio a ser niños por la inocencia, por la simplicidad, por la humildad, por la obediencia, por la pureza, por la dulzura, por la mansedumbre» (*Ibid.*, p 68). «Escuchadme, hijos míos —hace decir a María: *Nunc ergo, filii, audite me*; porque es bienaventurado todo aquel que me escucha: *Beatus homo qui audit me.* ¿Qué os diré? Mirad la vida que yo he llevado sobre la tierra y la virtud que Dios me ha concedido que practique por su gracia: son otras tantas voces que os hablan y os dicen: *Beati qui custodiunt vias meas:* «Bienaventurados aquellos que caminan por mis caminos», es decir aquellos que caminan por el camino de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la humildad, de la obediencia, de la pureza, de la paciencia y de las otras virtudes que yo he practicado sobre la tierra. Y concluye diciendo: «¡Aprended diligentemente vuestra regla!» (Cfr. LEBRUN, *Introduction á l'Enfance admirable*, p. 32).

SAN LORENZO DE BRINDIS añade y asegura categóricamente que «si queremos salvarnos, es necesario que nos hagamos semejantes a la bienaventurada Virgen» [71]. Y en otra ocasión repite: «No se salvará sino el alma fiel que se asemeje a la Virgen Madre de Dios» [72]. «Todos los santos —dice— se nos han dado como ejemplo, pero de una manera totalmente singular, Cristo y María... Quien imite la humildad de María, conseguirá su exaltación. Quien quiera asemejarse a María en el cielo, en la dignidad y en la gloria, debe asemejarse a Ella sobre la tierra en la verdadera humildad del corazón [73]. Propone después, de un manera especial, a María SS. como ejemplo para las mujeres, ya que Ella «ha sido puesta por Dios como princesa suya», «como perfectísimo y divino ejemplo que deben imitar». Desgraciadamente, sin embargo —observa el santo—, nuestras mujeres no sólo no imitan a María, a esta mujer celestial, sino que imitan con todo cuidado a otra mujer, es decir, a Babilonia, la gran meretriz que vió S. Juan [74].

---

(71) "Dicam brevi: si salvari volumus, similes nos esse oportet B. Virgini. (*Mariale*, p. 158.)

(72) "Non salvabitur nisi fidelis anima, Deiparae Virgini similis." (P. 269.)

(73) "Alterum quod colligendum nobis est hac Deiparae Virginis humilitate, exemplum est: *Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* (Ex. 25,40.) Omnes enim Sancti dati sunt nobis in exemplum; sed singulariter Christus et Maria. Sicut enim synagogae Deus duces dedit Moysem, Aaronem, Mariam prophetissam (cfr. *Mich.* 6, 4); ita Ecclesiae dati sunt Christus summus dux summusque sacerdos et Maria. Quisquis revera humilitatem Mariae imitabitur, etiam exaltationem consequetur. Quisquis similis Mariae vult esse in caelo, altitudine et gloria, similia ei sit in vera cordis humilitate, dum in terra constitutus est vilitate." (p. 282.)

(74) "Utinam sic hodie nostrae mulieres faciant ad Virginis Beatissimae imitationem, quae procul dubio posita est a Deo, ut princeps mulierum esset, sicut Maria soror Moysi (cfr. *Ex.* 15, 20), quam omnes sequerentur, ac tanquam perfectissimum exemplar divinamque virtutum omnium formam imitarentur. Sed, proh pudor! mulieres quae sub christiano nomine vivunt, et tamen Christi Matrem imitari contemnunt, nec caelestem hanc mulierem sed aliam, illam quam idem Ioannaes vidit, omni studio imitantur, babylonem dice, meretricem magnam! *Vidi, inquit, mulierem sedentem super*

Para probar este culto de imitación, el Santo recurre a la práctica de los fieles, «los cuales desde los primeros tiempos de la Iglesia jamás han cesado de imitarla como ejemplo divino de todas las virtudes» [75].

No se propone el Santo enteramente, al menos de una manera explícita, la cuestión de si la *actual* imitación de la Virgen SS. entra o no en la *esencia* misma de la devoción mariana, de forma que sin ella no se dé la verdadera devoción. Todo, sin embargo, deja suponer que excluye, como esencial, la imitación *actual*, ya que insiste en María como Madre de misericordia y refugio de los pecadores.

Concluyamos, pues, con el Santo: «Siguiendo a esta guía, con el fiel pueblo de Dios, siguiendo a esta celestial columna por el desierto de este mundo, de ninguna manera podremos errar» [76].

No faltan en tiempos más recientes tratados orgánicos sobre la «Imitación de María», análogos a la «Imitación de Cristo», que se atribuye a Kempis. Albino de Cigala, recortando varios pasajes de unos opúsculos de Kempis, ha compuesto un librito, *De Imitatione B. Virginis*, como apéndice al *De Imitatione Christi* (*De Imitatione Christi et Imitatione B. V. Mariae*, editio rythmica deprompta ex operibus Thomae a Kempis, cura et studio Albinii de Cigala, Malinas, Dessain, 1914-1920). La obrita ha resultado, naturalmente, muy poco orgánica. Una verdadera y auténtica *Imitación de María*, traducida al italiano y publicada con grandes intervalos, es la de un «antiguo y piadosísimo religioso»; en veintitrés capitulitos la misma Virgen María recomienda y analiza brevemente las principales virtudes cristianas (*Della imitazione di Maria*, libro unico di un antico e piissimo religioso, per la prima volta tradotto a vanttagio dei devoti della gran Madre di Dio. Trento, Artigianelli, 1906). El español F. Arias, S. J., publicaba la *Imitación de la B. Virgen* hacia el final del s. XVI (1587). Fué traducida esta obra a varias lenguas (la edición italiana se publicó en Florencia, el año 1855). Se trata de un breve opúsculo en doce capítulos sobre la virtud de María.

Finalmente, en 1768, Alejandro de Rouville, publicaba una *Imitation de la Très Sainte Vierge sur le modèle de l'Imitation de Jésus Christ*, callando su

bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiae, habentem capita septem et cornua decem; et mulier erat circundata purpura et coccino et inaurata auro et lapide pretioso et margaritis, habens poculum aureum in manu sua plenum abominatione et inmunditia fornicationis suae. (Apc. 17, 3-4.) Sic mundana vanitas, imo impietas. Ioanni in spiritu ostensa fuit, quae tota sensui carnis innititur, imo a Satanae spiritu sustentatur et circumfertur per orbem, totaque in carnis et oculorum consupiscentia consistit et in superbia vitae. (Cfr. 1 *Io.*, 2, 16.) Haec vita est impiae gentilitatis, quae Deum non movit, sed inimica Dei Christique est; et tamen haec videtur vita nostrarum mulierum!" (l. c., p. 47, s.)

(75) "Et quidem omnes Christifideles pii, et egregii Dei cultores, a prima aetate Ecclesiae Mariam Dei Matrem semper mirifice coluerunt, imitando tamquam exemplar divinum omnium virtutum." (P. 250.)

(76) "Hunc enim ducem sequentes, coelestem hanc columnam in deserto mundi huius cum fideli populo Dei (*Ex.* 13, 21) errare nequaquam poterimus." (l. c., p. 172.)

nombre. El libro tuvo éxito, y entre 1768 y 1892 se hicieron en Francia setenta y dos ediciones, de las cuales cuarenta y siete fueron del 1865 al 1892. Se tradujo a muchas lenguas. Han sido muchas las ediciones en italiano. De esta manera se ha mostrado a los hijos el camino recorrido por la Madre. No nos queda, pues, sino clamar con toda el alma a nuestra Madre, con Raimundo Jordán, el «Sabio Idiota»: «Arrástrame en pos de Ti, oh Virgen María; arrástrame en pos de Ti para que corra tras la fragancia de tus perfumes (*Cant.*, 1, 3); es decir, tras la fragancia de tus virtudes, las cuales son olorosas y fragantes como el ungüento... Arrástrame en pos de Ti, ya que estoy sujeto por el placer de la concupiscencia carnal. Arrástrame en pos de Ti, pues me engaña la maligna astucia de mis perversos enemigos. Arrástrame en pos de Ti para que más fácilmente llegue a tu presencia. Porque así como ninguno llega a tu Hijo benditísimo si antes no lo atrae el Padre, así, me atrevo yo a decir, en cierta manera, que ninguno va a tu gloriosísimo Hijo sino es atraído a Él con tu santísima ayuda» [77].

4. Fundamentos racionales.

Indudablemente, el modelo más perfecto para los cristianos es Cristo, y no puede ser otro sino Cristo. Tanto es uno más cristiano cuando más se asemeje a Cristo. Con razón ha podido Él decir: «Os he dado ejemplo para que hagáis lo que Yo he hecho». Esta imitación de Cristo no es facultativa, sino obligatoria, ya que los predestinados, los elegidos para la gloria del cielo, en tanto lo son, en cuanto se conforman en su vida con Cristo. Cristo es el modelo más perfecto del cristiano.

Pero si es verdad que Cristo es el modelo *más perfecto*, no es menos verdadero que *no es el más adecuado*, el más accesible. Efectivamente, Cristo es al mismo tiempo Hombre-Dios; en tanto que los cristianos son puros hombres; Cristo no puede ser para nosotros modelo en todas las cosas: por ejemplo, no puede ser nuestro modelo en la fe y en la esperanza (ya que era al mismo tiempo viador y bienaventurado, comprensor). Estas dos excepciones, que necesariamente hay que hacer en Cristo, no pueden hacerse en María. Ella es, en efecto, un modelo puramente humano, y puede ser modelo en todas las cosas y para todos los hombres. Es por eso el modelo más perfecto, después de Cristo, y el más adaptado a nuestra naturaleza humana. Si no podemos clavar nuestros ojos en el sol —Cristo— porque nos deslumbra, sí podemos fijarlos muy bien en María SS., la pura, la serena luna que refleja los rayos del sol y los transmite a la tierra.

(77) "*Trahe me post Te*, Virgo Maria, trahe me post te, *ut curram in odorem unguentorum tuorum (Cant.* 1, 3) id est in fragantiam virtutum tuarum, quae velut unguentum redolent et fragrant..." (*Contemplationes de B. Virgine M.*, Intr.).

IV. LA CUESTIÓN SOBRE LA ACTUAL IMITACIÓN DE MARÍA

Queremos, ante todo, determinar bien el estado de la cuestión. Se trata de establecer el puesto que tienen o deben tener en el culto o devoción mariana el culto de invocación y el de imitación respectivamente. Preguntamos, en primer lugar, a cuál de estos dos actos de culto debe darse la primacía. La respuesta no es difícil. Hay que distinguir entre primacía de excelencia y primacía de importancia. Que el culto de imitación tenga una primacía de excelencia sobre el culto de invocación, está fuera de duda. La duda comienza cuando se trata de la primacía de importancia con relación a la eterna salvación. Considerado bajo este aspecto, el culto de invocación, según los autores católicos, tiene una cierta primacía sobre el culto de la actual imitación. Se puede dar, por eso, un verdadero culto de invocación, utilísimo, aunque no se dé la imitación *actual* de la virtud de María SS. El culto de invocación precede, por tanto, por razón de importancia, al culto de imitación, y no le está completamente condicionado; de manera que se puede dar verdadero culto de invocación sin el culto de *actual* imitación de María SS. El culto de invocación es, en efecto, un acto de culto que tiene una razón de ser propia. Debe conducir al culto de la actual imitación, y, por eso mismo, debe lógicamente precederlo. Es el que obtiene al pecador la ayuda para abandonar el pecado y practicar la virtud. Los actos de devoción hacia María, y de una manera particular la invocación a Ella, son el camino seguro para alcanzar la meta de la *actual* imitación de su singular virtud. También Ella, como su divino Hijo, ha sido enviada para «salvar lo que estaba perdido: *Salvum facere quod perierat* (*Mt.*, 18, 11). Por consiguiente, primero hay que ir hacia Ella, igual que a Cristo, con la invocación, y después con la imitación actual.

Es verdad que el auténtico culto de la Virgen no se puede concebir sin un cierto propósito o deseo de imitarla. Pero de esto no se sigue que la *actual* imitación de la Virgen pertenezca a la esencia misma de su culto en cuanto tal.

El que no se pueda concebir el culto verdadero de la Virgen sin un cierto propósito o deseo de imitarla, aparece claro del hecho de que todo, en el culto de María, lleva y empuja directamente a su imitación.

Con él, efectivamente, se procura hacer algo grato a María, se procura agradarla. Y es evidente que la cosa más grata a María, el medio mejor de agradarla es precisamente el propósito, el deseo de asemejarse a Ella, siguiendo sus ejemplos. No se puede, pues, concebir un auténtico culto, una verdadera devoción a la Virgen sin un cierto deseo o propósito de imitarla. Pero que la actual imitación de María no pertenezca a la esencia de su culto, se deduce del hecho de que los Padres y escritores de toda la Iglesia han invocado a María con el título de «Refugio de los pecadores»: es evidente que no sería el «Refugio de

los pecadores» si los pecadores no pudiesen recurrir libremente a Ella, como a refugio, con sus obsequios, por pobres que sean, y con sus plegarias, a fin de impetrar la fuerza para salir del mal y el aliento para el camino del bien. No raramente sucede que quien ama a María alabándola, acabe amándola con la imitación. Además, que los actos de culto del pecador hacia la Virgen no tienen nada de despreciables. La plegaria del pecador —como enseña el Angélico— (II-II, q. 83, a. 6) es impetratoria por pura misericordia de Dios, con tal que se pida con piedad y perseverancia las cosas necesarias para la salvación. Consiguientemente, en vez de alejar a los pobres pecadores del culto de la Virgen, es necesario alentarles y empujarles hacia él. Su devoción es indudablemente imperfecta, pero auténtica.

Por otra parte, es cierto —según el Concilio de Trento, sección VI, can. 7— que el pecador, aun antes de la justificación, puede realizar actos formal y verdaderamente buenos, como actos de fe, esperanza, temor del infierno, atricción y otros semejantes. Podrá, pues, cumplir también actos de *verdadera* devoción hacia la Virgen SS., por ejemplo, rezar el rosario, las tres Ave Marías, etc., y, por consiguiente, podrá esperar que con su intercesión pueda volver a la gracia de Dios y obtener la salvación. Confirma esta idea una revelación a Santa Gertrudis (libro IV): «Vió acogerse bajo el manto de María una multitud de animales que corrían a refugiarse junto a Ella; y esos animales significaban los pecadores, que tienen hacia Ella una especial devoción; y aun cuando eran semejantes a las bestias, la Madre de misericordia les acogía con bondad, les acariciaba y les protegía, a fin de hacerlos santos algún día».

Acertadamente, escribía Mons. Pavy, Obispo de Argel, en una pastoral: «Sacerdotes de Argel, os conjuramos que consideréis atentamente lo que ahora os decimos. No os fiéis de aquel celo amargo y poco iluminado que hace consistir únicamente la devoción a la Santísima Virgen, en la estricta imitación de sus ejemplos, y que, fuera de esto, no reconoce nada de bueno, nada de útil en las prácticas instituídas por la Iglesia en su honor. Proclamar que la piedad hacia María de aquellos que viven en el desorden es una piedad falsa, injuriosa a Jesucristo y a su Madre, una ridiculez, una inútil y culpable confianza, es sobrepasar toda regla y falsear la verdad; es cortar la corriente de la gracia y, a fuerza de aridez y exageraciones, injertar la desesperación en la debilidad, cuando lo que pretende la Iglesia es injertar el arrepentimiento en la misericordia...» (*Carta Pastorale*, Cuaresma de 1858).

Que la imitación actual de la Virgen SS. sea, en fin, el mejor fruto, el más bello adorno y el fin próximo del culto que se la tributa, se desprende del hecho de que donde florece el culto de la Virgen florece también la imitación de sus luminosos ejemplos. La Virgen SS. arrastra a las almas que la honran tras el delicioso perfume de sus virtudes.

ART. 6.—CULTO DE ESCLAVITUD

SUMARIO: I. *El culto de esclavitud, síntesis de todos los otros actos que constituyen el culto mariano.*—II. *Errores acerca de la esclavitud mariana.*—III. *Concepto preciso de esclavitud mariana.*—IV. *Fundamentos del culto de esclavitud:* 1. El Magisterio de la Iglesia; 2. La S. Escritura; 3. La Tradición; 4. La razón.—V. *Cómo servir a María SS.* VI. *Singulares beneficios de la esclavitud mariana.*

I. LA "ESCLAVITUD", SÍNTESIS DEL CULTO

Además del culto de veneración, de amor, de gratitud, de invocación y de imitación, y se debe a la Virgen SS., como Reina de todo el universo, un culto de esclavitud. Es éste último acto de culto mariano el que sintetiza admirablemente todos los otros de que ya hemos hablado. El esclavo fiel a su Reina, si realmente lo es, ante todo la *venera*, reconociendo su singular excelencia. En segundo lugar, *la ama* y hace todo lo que la agrada, evitando todo lo que la moleste. Está lleno de *gratitud* hacia Ella por los grandes favores que le ha concedido. Está lleno de *confianza* hacia su Reina si sabe que Ella conoce, puede y quiere socorrerle en todo lo que necesite. El siervo fiel a su Reina, por último, si realmente lo es, trata de *imitarla*, ya que en Ella reconoce a su modelo ideal. He aquí, por consiguiente, cómo el acto de *esclavitud* sintetiza todos los otros actos del singular culto que debemos a María SS., Madre de Dios, Madre de los hombres, Corredentora del género humano, dispensadora de todas las gracias divinas, modelo insuperable de nuestra vida.

II. ERRORES

Con relación al culto de esclavitud que todos hemos de prestar a la augusta Reina del universo, se dan dos errores opuestos: por defecto y por exceso.

Yerran POR DEFECTO los protestantes y los jansenistas.

Los protestantes del s. XVI, al negar a María SS. el título y la dignidad de Reina, niegan también el culto de esclavitud que le es debido. Por ejemplo, el protestante Andrés Rivet escribe: «Por lo que respecta a la Bienaventurada Virgen, a quien los Papistas llaman comúnmente *Nuestra Señora* y consideran como Reina del Cielo, si esto fuese verdad se la debería ciertamente la *esclavitud*, no como a los señores carnales, sino mucho mayor» [78].

(78) "Quod B. Virginem spectat, quae communiter a Papistis *Domina Nostra* appellatur, et quam *coeli Reginam* indigitarunt, si hoc verum esset, ei certe deberetur *servitus*, non ut *dominis secundum carnem*, sed multo maior." (*Apolog. pro Maria SS.*, l. 2, p. 672, *Op. Theol.*, t. 3.)

Los jansenistas se hicieron eco, un siglo después, del error protestante. Así, Adán Windenfeld, al refutar el título de «esclavo» como sinónimo del de «siervo», pone en labios de la Virgen SS. la siguiente *amonestación* (15.ª): «El amor hermoso es el de los hijos y no el de los esclavos. Por eso, no te llamaré esclavo. Servimos únicamente al Dios Creador y a Cristo Redentor. ¿No sabéis que la potestad señoril tiene el derecho de vida y de muerte, que priva de toda libertad? Esto únicamente conviene a Dios». Y cita, para probar esta idea, las *Instituciones* de Justiniano (*De his qui sunt sui, vel alieni iuris*)[79]. Prueba falsa, ya que se sabe que el usurpado derecho de vida y de muerte sobre los siervos o esclavos fué suprimido por el emperador Antonino. Nótese la abierta contradicción en que cae nuestro admonitor: dice que no es hermoso el amor de los siervos o esclavos, pero después reivindica para sólo Dios —negándoselo a la Virgen— ese mismo amor. Si no es bello para la Virgen, ¿cómo puede serlo para *Dios?*...

Erraron, al contrario, por EXCESO algunos que, bajo el pretexto de una mayor veneración de la Virgen SS., instituyeron en varios lugares la Confraternidad de los *Esclavos de la Madre de Dios*. Afirmaban abdicar su propia libertad en honor de la Virgen. Y como señal de esta abdicación, distribuían entre los miembros de la Confraternidad pequeñas cadenas con las que debían ceñirse el cuello y los brazos. Difundían, por otra parte, imágenes y medallas en las que estaban grabados los miembros de la Confraternidad con las cadenas al cuello y en los brazos. Pero el S. Pontífice Clemente X, con la Bula *Pastoralis Officii*, del 15 de diciembre de 1673, suprimió esa Confraternidad (Cfr. *Annales O. S. M.*, Cent. V, lib. 5, t. 3, p. 287, 2 CD; Cfr. también el Voto del Consultor del Santo Oficio sobre este asunto, en «Analecta Eccl.», 1907, mayo, p. 211)[80]. La Congregación del Índice, por Un Decreto de 2 de octubre de

---

(79) "Pulchra dilectio filiorum est, non mancipiorum. Non ergo te dixeris meum mancipium. Soli Conditori Deo et Redemptori Christo homines mancipiantur. An nescitis, quia potestas dominica ius vitae et necis habet in mancipia, omnem illis tollens libertatem et proprietatem? Hoc soli Deo competit." (Cfr. BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. V, col. 193.)

(80) La Bula *Pastoralis officii* dice: "Clemens Papa X, ad perpetuam rei memoriam. Pascoralis officii, quod auctore Deo gerimus, cura, animum nostrum assidue sollicitat, nt quaecumque, pie licet primitus instituta, irrepentibus subinde abusibus, non solum a pietate recessisse, sed etiam gravibus scandalis causam praebere cognoscuntur, e medio tollere atque abolere studeamus, sicut omnibus mature considerationis trutinae perpensis, ad omnipotentis Dei gloriam ac fidelium aedificationem conspicimus in Domino salubriter expedire.

§ 1. Cum itaque (sicut accepimus) nonnullae congregationes seu confraternitates sub invocatione SS. Sacramenti, B. Mariae Virginis Inmaculatae et S. Ioseph, sub titulo Gregis Boni Pastoris, variis in locis ordinaria seu etiam apostolica auctoritate erectae et iustificatae exsitant, in quarum constitutionibus et regulis quarumdam catenularum usus, aliave quaepiam a doctrina et praxi Ecclesiae dissentanea reperiuntur, et de quarum

1673, prescribía varios opúsculos sobre esclavitud mariana [81]. La razón de esa condena se basa en que la servidumbre o esclavitud que los católicos tributan a Dios y a María ni quita ni disminuye la libertad, ya que los justos, que aún se encuentran en estado de viadores, cumplen libremente los mandamientos de Dios. Esta condenación no toca a la devoción de la «Santa Esclavitud» a la Madre de Dios, que han enseñado varios autores católicos (De los Ríos, Card. de Bérulle, Olier y, de una manera particular, S. Luis M.ª Grignión de Montfort).

III. CONCEPTO PRECISO DE LA ESCLAVITUD MARIANA

El término *servidumbre* se deriva de *siervo;* y *siervo* es, propiamente hablando, el que de sí no es libre. Existe, por tanto, una diferencia entre las acciones del *siervo* y las del hombre *libre:* el siervo, efectivamente, trabaja en provecho de *otros* y por voluntad de otros; el hombre libre trabaja en provecho propio y por propia voluntad (Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4). Pero existe una triple diferencia entre la servidumbre tributada a los hombres y la servidumbre tributada a Dios y a su SS. Madre. En efecto: 1) la servidumbre tributada a los hombres —como enseña el Angélico (I, q. 96, a. 4)— se deriva del pecado,

---

institutione libella, folia et imagines in vulgus edita sunt, ex quibus scandala et offensiones in dies oriri possunt...

§ 2. Nos, huiusmodi mala ac incommoda, ne latius serpant... Congregationes seu confraternitates quascumque sub invocatione SS. Sacramenti, B. M. Virginis Inmaculatae et S. Joseph, sub titulo Gregis Boni Pastoris, ubicumque terrarum... erectas et institutas... perpetuo supprimimus.

§ 3. Praeterea libellos omnes, folia et constitutiones, regulas imagines et usum catenularum huiusmodi, aliave quaecumque ad institutum earumdem confraternitatum seu congregationem spectantia, eorumque respective lectionem, retentionem et usum... itidem perpetuo prohibemus et interdicimus.

... Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem... die 15 Decembris 1673, pontificatus nostri anno IV. I. G. Slusius (Bullarium Romananum, XVIII, pp. 440-441).

(81) "Libelli omnes, et folia impressa: et imagines incisae, ubi representatur homines penduli a Christo, a S. Pixide, a B. Virgine, a Sancto Iosepho et a quovis alio Sancto, et ubi de hac captivitate, vel vulgari lingua [*esclavitud*] agitur; et, in specie prohibentur infrascripti libri de supradicta captivitate tractantes:

1. *Sommario della Schiavitudine di Giesu Sacramentato, Maria Inmacolata, e Giuseppe Giusto, intitolato: Ovile del Buon Pastore.* Ubique et quoqumque idiomate impressum.
2. *Catena pretiosa dei Schiavi della SS. e Immacolata Regina del Cielo Madre di Dio.*
3. *Lo Schiavo della Madonna SS.: overo practica di conservarsi perfettamente per servo della Beata Vergine Maria.*
4. Folium impressum cui titulus: *Gregge del Buon Pastore e piu perfetta schiavitù de Gesù Sacramentato, Maria Immacolata, e Giuseppe Giusto.*
5. *Regole da osservarsi dai divoti di Maria, che professano d'essere incatenati schiavi di lei.* (Cfr. *Index lib. proh. SS. D. M. Pii VI iussu editus* [Romae, 1786], p. 275, 53, 263-264, 126, 242.) Todos estos opúsculos, exceptuando únicamente el primero, pertenecen a un tal I. B. Thiers. (Cfr. DE GUIBERT I, S. I., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, p. 494.)

y en el estado de inocencia no hubiese existido, como no existirá en el cielo; tiene por ello razón de *pena;* la servidumbre tributada a Dios y a su SS. Madre se deriva, por el contrario, *de la misma ley natural,* y por ello, hubiese existido en el estado de justicia original y existirá también en el cielo. Pertenece a la ley natural que el hombre preste a Dios, como a supremo Señor del universo, el homenaje de su servidumbre; 2) quien sirve a un hombre —enseña también el Angélico (II-II, q. 104, a. 5)— es siervo de él, *respecto al cuerpo,* no *respecto al alma,* ya que se sujeta a él solamente «en algunas cosas que han de realizarse externamente por medio del cuerpo; sin embargo, a Dios y a su SS. Madre nos sometemos por entero, con el cuerpo y con el alma, externa e internamente: tenemos que obedecer en todas las cosas; 3) la servidumbre prestada al hombre va en menoscabo de la propia dignidad personal, ya que debe ordenar a la utilidad de los demás los bienes que hubiera tenido para sí; por el contrario, la servidumbre prestada a Dios y a su Madre se transforma en gloria y en provecho de aquellos que la prestan, ya que servir a Dios y a su SS. Madre es reinar.

IV. LOS FUNDAMENTOS DE LA ESCLAVITUD MARIANA

1. El Magisterio de la Iglesia.

La legitimidad, y aun el deber de servir a la augusta Reina del cielo, aparece del modo más claro y explícito en la aprobación solemne que hizo la Iglesia de la *Orden de los Siervos de María,* fundada en Florencia el año 1233 por Siete Nobles Florentinos (los Siete Santos Fundadores), canonizados por León XIII el año 1888 [82].

La Bula de aprobación, emitida por Benedicto XI el 11 de febrero de 1304, cuando aun vivía S. Alejo Falconieri, uno de los Siete Fundadores, dice, entre otras cosas: «Vosotros, en verdad, profesáis y observáis la Regla de S. Agustín, aprobada por la Sede Apostólica, y, por el afecto de devoción que alimentáis hacia la gloriosa Bienaventurada Virgen María, tomasteis su nombre, llamándoos humildemente Siervos de la misma Virgen; habéis observado laudablemente y observáis en la actualidad esa misma Regla según las piadosas y honestas disposiciones de *vuestras Constituciones, escritas en honor de la mis-*

(82) Dubois, para refutar las aserciones de Widenfeld, referidas más arriba, recurre a la Bula de Benedicto XI: "Numquam audiveras, bone vir, quemdam Ordinem religiosum Servorum Sanctae Mariae esse aprobatum a Summis Pontificibus et confirmatum? Res est toti mundo notissima. Si tamen dubites, consule Bullarium Cherubini, invenies ibi Bullam Benedicti XI, quae incipit *Dum levamus,* in qua haec leges..." (Cfr. Bourassé, l. c., col. 194.)

na Virgen[83]. Por otra parte, la misma Sede Apostólica, con especial privilegio, le ha concedido poder celebrar el Capítulo General, y en él elegir al Prior General, el cual pueda libremente corregir a los religiosos de la Orden y realizar todas las otras cosas que tocan a su oficio; os concede además poder recibir para la sepultura a cuantos la eligieren en vuestras iglesias. De todo lo cual, claramente se deduce que vuestra Orden está ya, de alguna manera, confirmada por esta Sede Apostólica. Sin embargo, Nos, que con agrado aprovechamos cualquier ocasión de demostrar del modo mejor que podamos *nuestra devoción hacia la Virgen Nuestra Señora*, no queriendo que nadie pueda intentar nada contra vosotros o contra vuestra Orden, como si no tuviese la plena firmeza de la aprobación Apostólica, para quitar de los ánimos de todos cualquier duda y para acoger, por otra parte, vuestra súplica: con la autoridad Apostólica, confirmamos y aprobamos vuestra Regla y sus Constituciones, la fortalecemos con la ayuda de las presentes Letras, y decretamos que siempre sea inviolablemente guardada por vosotros en los tiempos futuros. No sea, pues, lícito a nadie despreciar esta nuestra página de confirmación, aprobación, concesión y decreto, o con arrogancia temeraria contradecirla. Si alguno presume atentar en contra de esto, sepa que incurrirá en la ira del Dios omnipotente y de sus Santos Apóstoles Pedro y Pablo» (Cfr. *Annales O. S. M.*, t. 1, p. 201). Una ilustración histórica de esta *Bula* puede encontrarse en la *Legenda de Origine Ordinis Servorum Virginis Mariae*, compuesta en el año 1317-1318 (Cfr. Rossi A., *Codice Mariano*. La *Legenda de origine*... Commento e Testo, Roma, 1951).

2. Fundamentos escriturísticos.

En el célebre salmo 44, en el que se celebran las nupcias del Rey mesiánico, el autor inspirado no ha olvidado subrayar el culto de servidumbre tributado al Rey incomparable y a la Reina, su esposa, a la cual representa a su derecha. Dícese del Rey que «los pueblos se le someterán» (v. 5); se pone de relieve el homenaje que le tributan las «hijas del Rey» (v. 9). Después, hablando de la Reina, hace notar cómo «el pueblo de Tiro (una de las ciudades más ricas de aquellos tiempos), viene a Ella con dones», y cómo «los próceres del pueblo» tratan de ganarse su favor. En otro lugar se la representa rodeada de vírgenes, compañeras y siervas suyas, símbolo manifiesto de aquella innumerable corte de almas —todas las almas verdaderamente cristianas— que la habrían de servir.

---

(83) Con estas palabras se señala, en general, el carácter fundamental mariano de las Constituciones de la Orden, y en particular el primer capítulo titulado: *De reverentiis B. M. Virginis*, que da la tónica de toda la legislación servita.

En otra parte se predice que al Rey Mesiánico «le servirán todos los pueblos»: *Omnes gentes servient ei* (*Ps.*, 72, 11). ¿No deberá decirse otro tanto de la Reina, Madre y Esposa suya? Así como comparte con Él el dominio real sobre todas las cosas, así también debe compartir con Él el culto de esclavitud que les hemos de tributar todos nosotros, ya que el Rey y la Reina constituyen una sola persona moral.

3. Fundamentos tradicionales.

Toda la tradición cristiana ha reconocido constantemente, con hechos y palabras, el deber que tenemos de servir a María, de ser siervos suyos [84].

Puede encontrarse un primer germen del culto de Servidumbre Mariana en el Protoevangelio de Santiago, del siglo II. Allí, efectivamente, al hablar de la vida de María SS. en el templo de Jerusaléu, se dice que un Ángel la servía el alimento. «Y María estaba en el templo del Señor como una paloma domesticada, y recibía el alimento de las manos de un Ángel» (Bonaccorsi,

---

(84) Para comprender bien el valor de la palabra "siervo" es necesario determinar en qué sentido la usan los escritores sagrados y los escritores profanos.

Para los escritores del Viejo y Nuevo Testamento, *no siempre* ha tenido la palabra "siervo" el significado de "esclavo". A veces, en efecto, la palabra "siervo" (en hebr., *ébéd, na'ar, mesaret;* en el griego los Setenta, δουλος, παις, παιδάριον λειτουργός; se atribuye a hombres que nada tienen de esclavos. Por ejemplo, se llama a José siervo de Moisés (su *na'ar*, νέος, *puer*, y su *mesaret*, θεράπων *ministers Exod* XXXIII ss). En el Nuevo Testamento el oficio de siervo o de sierva lo desempeñan, por ejemplo, la suegra de S. Pedro, después de su curación *(Mt.*, XXVII, 55), etc. (Cfr. Lesêtre, H., *Dict. Bibl.*, t. V, col. 1676.) También Bergier hace notar: "Este término [servidumbre] no hay que tomarlo siempre en la S. Escritura como sinónimo de esclavitud." *(Dizionario Enciclopédico*, t. X, p. 194; Venecia, 1830.)

Lo mismo habría que decir de los escritores profanos, pertenezcan a la época clásica o a la posterior. Escribe Forcellini: "Servus universim dicitur quivis subiectus *Cic. Cluent.* 53. Legum idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus. *Vellei.*, 2, 73. Sex. Pompelus Magni filius, libertorum suorum libertas, servorum servus... Huc etiam spectat formula *servus servorum Dei*, qua homilitatis ergo usi sunt et otiam, nuc utuntur Romani Pontifices, saltem a Gregorii Magni aetate. His praciverat iam *Augst. ep.* 217 *scribens:* Augustinus episcopus servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius, etc., et *ep.* 130. Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi, etc." *(Totius latinatatis Lexicon*, t. V, p. 476; Prati, 1871.) El mismo Forcellini advierte que según De Rossi *(Bullet. Archeol. Municip.*, a. 1873 y ss), desde el siglo VI ó VII usaban esta fórmula los cristianos de toda condición. Bajo el influjo, especialmente, del cristianismo, la esclavitud comenzó a disminuir; de aquí que las personas libres empezasen a prestar entonces los servicios que anteriormente eran propios de los esclavos. A causa de estos servicios se les siguió llamando siervos, o sea *esclavos en sentido lato.* El título, pues, de *siervo*, aplicado entre cristianos desde el siglo VI, no tuvo ya el significado estricto de *esclavo*, sino el de *siervo* en su sentido moderno. Es necesario tener presente esta regla fundamental para poder interpretar con exactitud la palabra *siervo* en los escritores y autores de la baja y alta Edad Media.

Evangeli Apocrifi, Florencia, 1948, p. 75). Si la Virgen SS. es considerada digna de ser servida por los Ángeles, con mayor razón se la considerará digna de ser servida por los hombres.

ORÍGENES, en el siglo III, llamando explícitamente Señora a María SS., viene a reconocer implícitamente el término correlativo de *siervo:* «Isabel dice—, madre del siervo, se inclina ante la Madre del Rey como ante la *Señora*» (*Homil. in Lucam.*, PG., 13, 1901 C). El acto de Isabel es un culto de servidumbre hacia aquella que reconoce como Señora.

SAN JERÓNIMO nos enseña que el nombre de *María*, en siríaco, significa «Señora»: *Sciendum quod Maria, sermone Syro, Domina nuncupatur* (*Liber de nominibus hebraicis*, PL., 29, 842). También los escritores griegos, en la antiquísima obra «Onomastica Sacra», dan al nombre de María el significado de «Domina» [85].

El primero entre los Padres que se profesó explícitamente «Siervo de María» fué —según nos consta— S. Efrén Siro, Diácono († 373), llamado «Sol de los Sirios», «el arpa del Espíritu Santo», «el cantor de María» (Cfr. BELORD, I., *Un servo di Maria del IV secolo.* S. Efrén, in «Ave Maria», t. 43, n. 2). Después de haberla proclamado «Señora de todos los mortales» (ASSEMANI, *Op. Graeca*, tomo III, p. 534), se proclama humildemente «siervo suyo» (*Ibid.*, p. 536), «indigno siervo suyo» (*Ibid.*, pp. 528-531). En el discurso primero en alabanza de María, la dirige esta ardiente plegaria: «¡Oh Inmaculada Virgen María, Madre de Dios, Reina del Universo, esperanza de los más desesperados, gloriosísima, óptima y honorabilísima Señora Nuestra...! ¡Oh gran Princesa y Reina, incomparable Virgen, purísima y castísima, Señora de todos los señores, Madre de Dios..., *nosotros nos hemos entregado a Ti y consagrado a tu servicio desde nuestra infancia. Llevamos el nombre de siervos tuyos.* No permitáis, pues, que Satanás, el maligno espíritu, nos arrastre al infierno. Llena de ahora en adelante mi boca, oh Santa Señora, de la dulzura de tu gracia... Acepta, oh Virgen Santa, el que *tu humildísimo siervo* te alabe y te diga: te saludo, ¡oh vaso magnífico y precioso de Dios! ¡Te saludo, María, Soberana mía llena de gracia! ¡Te saludo, Soberana de todas las criaturas! ¡Te saludo, cántico de los Querubines, dulce armonía de los Ángeles! ¡Te saludo..., himno de los solitarios! ¡Te saludo, *Soberana que obtienes el cetro sobre tus fieles siervos!*» [86]

(85) JOURDAIN (*Somme des Grandeurs de Marie*, I, 309-318; París, 1900) y otros también recientes (cfr. "Regina dei Cuori", t. XXVI [1939], p. 146), traen también para el título de *Domina* la autoridad de S. Atanasio (296-373). Pero el *Sermo in Annuntiat. Deip.* (PG., 28, 938), atribuído a S. Atanasio, pertenece a un autor del siglo VII y VIII.

(86) Hay que observar, sin embargo, que la autenticidad de estos pasajes es dudosa.

Desde S. Efrén —cuyos escritos, como atestigua S. Jerónimo, se leían en público después de la S. Escritura— hasta nuestros días no han faltado jamás en la Iglesia quienes se hayan profesado siervos devotos de la Señora del Universo.

En los siglos V y VI tenemos en la Iglesia africana un testimonio verdaderamente espléndido de servidumbre mariana. En una serie de plomos, de bolas bizantinas empleadas para sellar la correspondencia de personajes ilustres (arzobispos, cónsules, prefectos, camarlengos imperiales, etc.), hay un gran número de ellos que llevan grabado el busto de una mujer con la cabeza nimbada y en actitud de oración. Esta figura está colocada, a veces, entre dos palmas. Tiene sobre las rodillas al Niño Jesús, cuya cabeza está orlada con una aureola en forma de cruz. Sobre uno de estos plomos, después del nombre del propietario, se lee: «*Siervo de la Madre de Dios*» (Cfr. DELATTRE, *Missions Catholiques*, mayo 1886). En otro de estos sellos, descubierto entre las ruinas de Cartago en el año 1904, se lee: «Mauricio, Siervo de la Madre de Dios» (DELATTRE, *La culte de la S. Vierge en Afrique*, París-Lille, 1907, pp. 109 s.). Estos plomos nos revelan hasta qué punto, en los ss. V y VI (pertenecen a esta edad), los personajes más eminentes del imperio bizantino sentían el deber y el honor de la esclavitud mariana [87].

En el s. VII se distingue, entre todos, por el ardor con que se ofrece al servicio mariano, S. ILDEFONSO, arzobispo de Toledo (607-669). Considérense los acentos abrasados con que comienza su libro *La perpetua virginidad de María*: «¡Oh Señora mía y Soberana Señora, Madre de mi Señor, humildísima sierva de vuestro Hijo, Madre del Creador del Mundo! Yo os ruego y os pido me deis el espíritu de vuestro Hijo, mi Redentor, de tal manera que yo conozca cosas verdaderas y dignas de Vos, hable cosas verdaderas y dignas de Vos, y diga lo que de verdadero y digno debo decir de Vos» (PL., 96, 58). El capítulo XII cierra su tratado con un encendido ofrecimiento de sí mismo al servicio de María: «Postrado a vuestros pies, ¡oh Virgen única, Madre de Dios!, ¡oh Cooperadora de la Encarnación de mi Dios!, yo, siervo de vuestro Hijo, os ruego me concedáis el unirme firmemente a Dios y a Vos, el someterme a Vuestro Hijo y a Vos, el seguir a Vuestro Hijo y a Vos. A Él, como a mi Creador; a Vos, como a Madre de mi Creador; a Él, como al Señor de los ejércitos, a Vos, como a la sierva del dueño de todas las cosas; a Él como a Dios; a Vos, como a la Madre de Dios; a Él, como a Redentor; a Vos, como al instrumento de mi redención...

(87) Puede advertirse que este fervor en la servidumbre mariana no fué menor entre los fieles del África septentrional, ni en el corazón mismo de la gran oscuridad musulmana. Un testimonio bastante elocuente es el de una medalla de bronce hallada en Kabylie y grabada en el 1312, con esta inscripción en caracteres árabes: "Virgen, protege a tus siervos." (Cfr. *Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon* [1900], p. 189.)

»*Si yo soy vuestro siervo, es porque vuestro Hijo es mi Señor. Vos sois mi Soberana, porque sois la Esclava de mi Señor. Yo soy siervo de la Sierva de mi Señor, porque Vos, mi Soberana, sois la Madre de mi Señor.*

»¡Oh Jesús, que yo pueda servir a vuestra Madre de forma que pueda demostraros que estoy a vuestro servicio! Reine Ella sobre mí, para que yo esté seguro de agradaros a Vos. No disminuya jamás su dominio sobre mí para que eternamente seáis Vos mi Señor...

»*Si deseo llegar a ser el siervo fiel de la Madre, es para poder ser siervo fiel del Hijo.* Si quiero servir a su Madre es para que el Hijo sea mi Señor. *Para demostrar que estoy al servicio del Señor, doy como prueba el dominio que su Madre ejerce sobre mí...*, porque servir a su Esclava es servir al Señor, redunda en honor del Hijo todo lo que se concede a la Madre, como se convierten en honor del rey los homenajes de sumisión a la reina.

»*¡Con qué entusiasmo deseo ser siervo de esta Soberana! ¡Con qué fidelidad me quiero someter a su yugo! ¡Con qué perfección intento ser dócil a sus mandatos! ¡Con qué ardor trato de no sustraerme a su dominio! ¡Con qué lucidez deseo no dejar de estar nunca en el número de sus verdaderos siervos! Séame pues, concedido el servirla por deber; que sirviéndola merezca sus favores y pueda ser siempre irreprensible siervo suyo*» (PL., 96, 105-108).

En esta página maravillosa, que debiera quedar profundamente esculpida en la mente, en el corazón y en la vida de todos los siervos verdaderos de la Señora, el Sto. Doctor no sólo se declara con el más encendido entusiasmo, *verdadero, fiel, irreprensible Siervo de María*, sino que nos da también la razón de esta declaración: para poder servir mejor al Señor, cuya Madre es María. El servicio de María constituye para S. Ildefonso *la prueba y la medida* del servicio al Señor. Si se sirve con fidelidad a la Virgen SS., se sirve también con fidelidad al Señor, ya que, naturalmente, se refleja sobre el Hijo el honor tributado a la Madre. Y cuanto más fielmente se sirve a la Virgen SS., tanto más fielmente se sirve al Señor, ya que el dominio de la Virgen es inseparable del dominio del Señor.

Las *Acta Sanctorum* de los bolandistas (día 21 de julio, *Vita S. Arbogasti Episcopi*), nos dicen que en la segunda mitad del s. VII el Santo Rey Dagoberto, agradecido a María SS. por la resurrección de su hijo, obtenida por su intercesión, se declaró en acto público «Siervo de María», y la prometió servirla para siempre. Añade después el cronista, incidentalmente: «según la costumbre frecuente de aquellos tiempos». Dagoberto II, nacido en el 652, era Rey de Austrasia. Murió asesinado el 679, por orden de Ebroino, mayordomo de palacio. El Martirologio Romano hace mención el 24 de diciembre de dos hijas suyas: Sta. Adela, que fundó, después de la muerte de su marido, el Monasterio de Palatiolo (Tréveris), y Sta. Herminia, virgen. Da cuenta también del hecho el R. P. Kronenburg, redentorista holandés, en su libro *Maria's Heerlijkeid in*

Nederland (I, 96). También lo cita el P. Salvador Gutiérrez, y De Franquerie, en su hermosa obra «La S. Vierge dans l'Histoire de France», donde pone de relieve que el acto de consagración a María como siervo era una práctica común en aquellos tiempos.

Al comienzo del s. VIII nos encontramos con un Sumo Pontífice que se gloría de proclamarse, pública y respetuosamente, «Siervo de María»: Juan VII, griego, que fué Papa desde el 705 al 707. Embelleció la capilla de la antigua Basílica Vaticana, dedicada a la Virgen SS., y situada donde está ahora la Puerta Santa, con unos mosaicos que representaban la vida de María. Entre las varias representaciones marianas es digna de mención una Virgen orante, de tamaño natural, con la corona real en la cabeza. A la derecha de la Virgen SS. se encuentra el Papa Juan VII con la inscripción: «IOHANNES INDIGNUS EPISCOPUS FESIT-BEATAE DEI GENITRICIS SERVUS»: «Lo hizo Juan Obispo, *indigno Siervo de la Bienaventurada Madre de Dios*» (Cfr. LECLERQ, H., en *Dict. d'Archéol.*, t. VII, 2, col. 2197-2212). Esta Capilla de la Virgen SS. fué derribada el año 1606 bajo el Pontificado de Paulo V, cuando sobre la vieja y ruinosa basílica Constantiniana comenzó a surgir la actual grandiosa basílica del Renacimiento. Sin embargo, antes de que la célebre Capilla fuese derribada, Giacomo Grimaldi, archivero del Cabildo de S. Pedro, la describió y la diseñó. La Virgen Orante, en mosaico, fué transportada, en el año 1609, a Florencia, a la iglesia de S. Marcos, donde aún se venera en la Capilla Ricci por solicitud de Antonio Ricci, noble florentino, Obispo de Arezzo. El retrato, en mosaico, de la Virgen se conserva aún en el Museo Petriano. Debajo de este retrato se ha grabado una inscripción en mármol con la frase acostumbrada, proveniente —como se ha dicho— del Oratorio de Juan VII: *Iohannis Servi Sanctae Mariae.* Esta misma inscripción —según GRIMALDI (*Opusculum de sacros. Veronicae sudario ac lancea qua Salvatoris nostri Iesu Christi latus patuit, in Vaticana basilica maxima veneratione asservatis*, Arch. Vat. S. Petri, cod. cart. lat. H. 3), que la vió—, estaba repetida en griego.

JUAN VII, por otra parte, reformó la iglesia de Sta. María la Antigua, en el foro romano, en la que se halla ahora un fresco bizantino del siglo VI que representa a María Reina sentada sobre un trono riquísimo. Añadió nuevos frescos a los antiguos y enriqueció la iglesia de la Virgen SS. con un ambon de mármol para el Evangelio, en el cual, sobre una losa del basamento, se leía una inscripción latina: «IOHANNES SERVUS S. MARIAE», y en la otra parte, en griego, la inscripción: «JUAN, SIERVO DE LA MADRE DE DIOS». Estas dos inscripciones, descubiertas hace unos años, se encuentran ahora expuestas en la nave izquierda de la misma iglesia (Cfr. *Dict. d'Archéol.*, t. V, col. 2016-2017).

También en otras cuatro inscripciones (una en mosaico y tres en mármol), un supremo jerarca de la Iglesia, con un gesto magnífico, se proclama, en los

comienzos del s. VIII, *Siervo de María*. Esta ardiente devoción hacia la Madre de Dios le impele a elegir su sepultura ante el altar de la Señora, *Sub pedibus Dominae* [88].

En la primera mitad del mismo s. VIII, S. Juan Damasceno († 749) vive totalmente cautivado por el amor de la Virgen Santa. Él mismo es quien lo atestigua: «¿Hay cosa más dulce que la Madre de Dios? Ella ha esclavizado mi mente; Ella me ha robado la lengua; en Ella medito de día y de noche» (*Homil. III in Dormit. Deip.*, PG., 96, n. 1, col. 754). Se proclama Siervo de la Señora: «Acoge la oración de *tu siervo* pecador, que te ama ardientemente y te venera» (*Homil. I in Nativ. Deip.*, PG., 96, n. 12, col. 679). «¡Oh Soberana! ¡Oh Soberana! y, una vez más aún, ¡oh Soberana! Nosotros nos consagramos hoy a Ti, uniendo nuestras almas a tu esperanza como a una solidísima y fortísima ancla, consagrándote la mente, el alma, el cuerpo y todo lo que somos» (*Homil. II in Dormit. Deip.*, PG., 96, col. 719). Y exhorta: «Hagamos de manera que nuestra mente y nuestra memoria se conviertan en un prontuario de la Madre de Dios, evitando resueltamente los vicios, adquiriendo con todo cuidado la virtud; y entonces vendrá frecuentemente a sus siervos trayendo consigo el conjunto de todos los bienes» (*Ibid.*, n. 19, col. 751).

El PSEUDO-BEDA, en el discurso *De Sancta Maria*, exhorta así a los fieles al servicio mariano: «Sirvamos siempre a esta Reina, porque jamás abandona a los que esperan en Ella» [89].

En el s. IX S. EUTIMIO EL GRANDE (834-917), Patriarca de Constantinopla, en una de sus Homilías «para la fiesta de la Concepción de Sta. Ana» (PG., 131, 1243-50), dice: «Sé propicia para todos tus siervos, ya que tenemos confianza en Ti».

En Irlanda, del s. IX al s. XII, solían llamarse algunos hombres y mujeres —lo mismo que hoy entre los etíopes— con el nombre propio de *Siervo de María* (*Maelmuire*) o de *Sierva de María* (*Guillamuire*). Así, por ejemplo, en un documento del 964, a la hija de Cinedi, Reina de Irlanda, se la llama *Sierva de*

(88) En el *Liber Pontificalis* se lee: "Sepultus ad beatum Petrum apostolum ante altare oratorii sanctae Dei Genitricis quod ipse construxerat." Juan VII fué el primer Papa —al parecer— que dispuso, viviendo aún, ser enterrado en S. Pedro. El epitafio para su tumba decía: "Hic sibi constituit iussitque reponi—Praesul Iohannes sub pedibus Dominae."

Nicolás IV y Paulo V imitaron el ejemplo de Juan VII al proclamarse "Siervo de María". Nicolás IV se hizo representar, en el ábside de S. Juan de Letrán, postrado a los pies de María SS. y, en la inscripción, añadió a su nombre el título de "Sanctae Dei Genitricis Servus". Paulo V, en una inscripción en la capilla mariana de la Basílica de Santa María la Mayor, se gloria del título de "Siervo de María".

(89) "Serviamus semper tali Reginae, quae non derelinquit sperantes in se." (PL., 94, 423.)

María, y *Siervo de María* se llama también un Rey de Irlanda (Cfr. WATERTON, E., *Pietas Mariana Britannica*, *Londres*, 1879, pp. 20 ss.).

En el s. X se distingue en el servicio a María S. ODILÓN, tercer abad (¡durante cincuenta y cinco años!) de Cluny (962-1049). Siendo aún niño, después de una milagrosa curación obtenida por intercesión de la Virgen SS., se trasladó en peregrinación a Nuestra Señora del Puy, y allí, echándose una cuerda al cuello, se consagró totalmente a su servicio, dirigiéndola la siguiente plegaria: «¡Oh benignísima Virgen y Madre de Nuestro Salvador, de hoy en adelante acéptame en tu servicio! Desde ahora, ¡oh misericordiosísima Mediadora!, quedará a tu cuidado socorrerme en mis necesidades. Después de Dios, te pongo en mi corazón sobre todas las cosas, y hago voto por propia voluntad de ser siempre siervo tuyo» (*Vita.*, l. 2, c. 1, PL., 142, 915 ss.).

SAN PEDRO DAMIÁN, en su Opúsculo *De Bono Suffragiorum*, cuenta que su hermano Marino Damián se consagró al servicio de María del modo más absoluto. «Quitadas las vestiduras se puso al cuello —escribe el Santo— el cinturón con que se ceñía: ante el altar de la Bienaventurada Madre de Dios se entregó a Ella como un *servil esclavo:* después, como si fuese un mal siervo, se hizo azotar ante su Señora, diciendo: "Gloriosa Señora mía, espejo de virginal pureza y ejemplo de todas las virtudes, a la cual yo, miserable e infeliz, he ofendido con la obscena podredumbre de mi carne, violando la castidad de mi cuerpo, de la cual Tú eres madre y protectora: me acojo al único remedio que me queda, y me entrego *como siervo* a Ti, inclinando mi cabeza bajo el imperio de tu mandato. Doblega a este rebelde, mira a este contumaz; no rechace tu piedad a este pobre delincuente, Tú, cuya pura virginidad dió a luz el autor de la verdadera piedad. Por este don de mi esclavitud me ofrezco ahora a Ti, y, desde este momento, hasta el final de mi vida, te ofreceré mi tributo anual según una regla fija». Puso después una cantidad de dinero sobre la grada del altar, y así, confiado en la misericordia que había ido buscando, se retiró» [90]. La Señora, por su parte, supo recompensar bien a su siervo. Consumido por la

(90) "Longe ante dum vegetus adhuc et sanitate floreret incolumis, depositis, nudatis exuviis, collo corrigiam qua cingebatur innexuit: altari se B. Dei Genitricis, *velut servile mancipium, tradidit:* mox se quasi servum malum coram domina sua fecit verberibus affici dicens: Domina mea gloriosa, viriginalis munditiaee speculum, et omnium norma virtutum, quam ego miser et infelix offendi per obscenam carnis meae putredinem, et eam cuius tu mater et auctor es, violavi mei corporis castitatem; nunc itaque, quod solum remedii superest, me tibi famulum trado, tuao ditionis imperio subtracti corporis colla submitto. Flecte rebellem, suscipe contumacem; nec tua pietas respuat me delinquentem, cuius intemerata virginitas peperit verae pietatis auctorem. Per istud ergo munusculum servitutis meae tibi nunc offero censum, et amodo, ac deinceps quoad vixero, certi canonis appendam annualem tributum. Quandam ergo pecuniae summam in altaris crepidine posuit, et sic de misericordia, quam quaesierat, confisus, abscessit."

Mais, Marino Damián vió llegar una mañana el ocaso de su vida. De repente, su rostro se iluminó de alegría, como ante la vista de una persona querida, y se le oyó exclamar: «¡Ea, alzaos ante la presencia de mi Señora!» Volviéndose después hacia la Virgen SS., dijo: «¿Y cómo, oh Señora mía y Reina de cielos y tierra, os habéis dignado visitar a este pobrecillo siervo vuestro? Bendíceme, Señora mía; y no sufras que sea arrastrado a las tinieblas del infierno aquel a quien iluminaste con tan dulce presencia» [91]. La Virgen SS., sonriente, rodeada de una corte de ángeles, le bendijo y desapareció. Poco después Marino expiraba plácidamente. Su santo hermano nos atestigua haber oído esto a un viejo sacerdote llamado Severo, padre espiritual de Marino (PL., 145, 566-567).

El mismo S. Pedro Damián, en este opúsculo *De bono suffragiorum*, narra otro hecho capaz de abrir el corazón de todos los siervos de María a la más gozosa confianza. Un tal Basso, natural de Borgoña, Obispo de Annecy, falleció al volver de una peregrinación a un santuario de María SS. Cuando se celebraba su juicio, se entabló una horrible lucha entre los ángeles buenos y los malos. Mientras los ángeles buenos querían introducir su alma en el cielo, he aquí que los ángeles malos, los demonios, le reclamaban, diciendo: «Éste ha vivido según el dictamen de la carne». Pero los ángeles buenos respondían: «Es verdad que fué vuestro, *pero su vida se cerró en el servicio de la Reina del cielo, Nuestra Soberana*». Intervino entonces la misma SS. Virgen, y vuelta a los demonios, dijo: «Sí, éste os pertenece, según afirmáis; pero *jamás permitirá el piadosísimo y clementísimo Hijo y Señor mío que caiga en vuestra crueldad quien acabó su vida en mi servicio, en una peregrinación*» [92].

En el mismo s. X, hacia el año 1000, un tal Egerardo, Obispo de Hildesheim, decía: «Yo me considero más que Obispo, un siervo de María» [93]. También el Obispo Juan D'Acqui cantaba en una poesía escrita hacia el año 1000: «¡Oh Señora, sé Tú siempre la ayuda de tu hijo Enrique, y protege a tu siervo durante toda la vida» [94].

---

(91) "Et quid est, Domina mea, Regina coeli et terrae, quia visitare dignata es pauperculum servum tuum? Benedic me, Domina mea; et ne patiaris in tenebras ire, cui lucem tantae praesentiae contulisti."

(92) "Numquam tamen piissimus ac clementissimus Filius meus ac Dominus patietur eum vestris fieri crudelitatibus subditum, quem sub mei famulatus obsequio cernit in peregrinatione defunctum." (PL., 145, 562-564.) Esta narración inspiró quizá al Divino Dante el célebre episodio sobre la muerte de *Buonconte da Montefeltro (Purg.*, V).

(93) "Ergo meipsum considero non iam Episcopum sed Mariae servum." (Cfr. Rohault De Fleury, *La Sainte Vierge* [París, 1878], t. 2, p. 483.)

(94) "Adiutrix proprii Henrici semper alumni —sis, foveasque tuum Domina, per saecula servum." (*Monum. Germ. Hist.*, Poetarum medii aevi, t. 5, fasc. II, p. 469.)

En los comienzos del s. XI, en un poema en que se describe la solemne vigilia que hacían los romanos en honor de la Asunción de María, se lee, entre otros, este armonioso dístico latino: «Virgen María, guarda propicia a tus hijos; oye a tus siervos, oh Virgen María» [95].

También en el s. XI, S. ANSELMO DE AOSTA, Arzobispo de Canterbury (1033-1109), en la Oración 50 y 51, se profesa «Siervo» de la Madre de Dios [96]. Era monje de la Abalía de Bec, en Normandía, cuyo fundador, y predecesor suyo en el cargo, el Beato. Erluino, la había consagrado a María SS., «Madre y Soberana de la Abadía». Es muy hermosa su oración: «Haz que se me conceda el perdón de mis pecados y la gracia de vivir santamente, y, hasta el fin de mi vida, guárdeme tu protección a mí, siervo tuyo [97].

En el s. XII, el melifluo Doctor S. BERNARDO habla de los «esclavitos» de María [98]. En su libro sobre los *Grados de la humildad*, declara: "Yo no soy más que un pobre esclavo que me siento honrado en servir, como tal, al Hijo y a la Madre [99]. ADÁN DE S. VÍCTOR, en el himno *Salve Mater Salvatoris*, ruega así: «¡Oh Jesús, Verbo del Padre Eterno, guarda a los siervos de tu Madre!» [100].

En el s. XIII surge en la Iglesia la *Orden de los Siervos de María*, de la que Montalambert no dudó en decir en su vida de Sta. Isabel de Hungría: «Es una Orden cuyo solo nombre representa toda la vehemencia propia de aquel tiempo [la Edad Media] de caballerosa abnegación en el sometimiento al yugo tan ligero, de la Reina del cielo».

Desde entonces hasta nuestros días los testimonios de la más fiel servidumbre a la augusta Reina del universo no pueden contarse. Junto al culto de servidumbre florece, de siglo en siglo, la doctrina del mismo. Nos limitaremos a un breve florilegio.

SAN ALBERTO MAGNO († 1280) asegura que «nosotros, todos, somos siervos de María» [101], y que «Ella misma [María] nos gana continuamente *para su*

(95) "Virgo Maria, tuos clementius aspice natos, —exaudi famulos, Virgo Maria tuos." *(Miscellanea Cassinese*, cod. 451, fol. 318.)

(96) "Sana animam peccatoris servi tui... per virtutem benedicti fructus ventris tui..." *(Or.* 50, PL., 158, 942-966.) "Pie Domine, parce servo Matris tuae; pia Domina, parce servo Filii tui; bone Fili, placa Matrem tuam servo tuo; bona Mater, reconcilia servum tuum Filio tuo." *(Or.* 51, ibid.)

(97) "Fac ut et peccatorum meorum mihi venia et bene vivendi gratia concedatur, et usque in finem hic servus tuus sub tua protectione custodiatur." *(Or.* 52; PL. 158, 954).

(98) Así, por ejemplo, en el sermón *de duodecim stellis*, dice: "Longe id [la falta de afecto] a Mariae visceribus, longe sit a servulis suis." (PL. 183, 438.)

(99) "Ego vile mancipium cui pergniagnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum." (c. 22, n. 53.) El término "vernaculum" designa al siervo y al esclavo *nacido en casa*.

(100) "Iesu, Verbum summi Patris—serva servos tuae matris." (PL. 196-1504.)

(101) "Cuius [Virginis] nos omnes servi sumus." *(De natura boni*, art. 1, punto 3.).

propio servicio con los beneficios y las riquezas de su gracia. Por esto la dice: «Somos como el siervo cuyos ojos están fijos en las manos de su Señor» (*Ps.*, 122, 3). Nos exhorta a repetirla: «Cómpranos con tu gracia, para que pertenezcamos a tu servicio y al del Rey, Hijo tuyo... Alegres te hemos de servir» [102]. Afirma, en otra parte, que Ella —la Señora— aleja al enemigo de sus siervos. Por esto se dice que se levanta al anochecer para poder socorrernos cuando llega la tentación. Y que cuando los enemigos han quedado prisioneros y muertos, *Ella distribuye el botín a sus siervos*, a aquellos que están vinculados a la celestial morada que habita esta Señora, y distribuye los alimentos de la refección espiritual, en la alegría del espíritu, a las personas de la casa, es decir, a aquellos que permanecen siempre en su servicio y le son fieles. ¡Oh gloriosísima Señora, ensalzada sobre todos los astros! Míranos a nosotros, que, al igual que los siervos, tenemos fijos los ojos en tus manos; y no permitas que estén sujetos al poder de otros señores aquellos cuyo servicio puede aumentar tu gloria» (Cfr. GENEVOIS, O. P., *Bible Mariale et Mariologie de S. Albert-le-Grand.*, pp. 20-21 y 45).

RICARDO DE S. LORENZO, hacia la mitad del s. XIII, en el libro primero de su amplio tratado *De Laudibus Beatae Virginis Marie* (atribuído durante mucho tiempo a S. Alberto Magno), prueba cómo estamos obligados a *servir*, honrar y amar a la SS. Virgen, y trae cuarenta motivos para animar a los hombres al servicio de esta Señora. He aquí los principales: porque su Hijo la honra; porque se siente honrado con el servicio prestado a su Madre; porque lo manda el Espíritu Santo; porque dió a la SS. Trinidad una gloria infinita; porque por medio de Ella el mundo recibió, recibe y recibirá todos los bienes; porque, encontrando a María, se encuentra toda suerte de bienes; porque es un grandísimo honor el servirla y pertenecer a su familia; porque ama a los que la aman; porque obtiene para ellos todas las gracias que necesitan; porque los instruye, los alimenta, los reconcilia con su Hijo, los protege a la hora de la muerte; porque, siendo Madre de Dios y Reina de los hombres y de los Ángeles, tiene el derecho de ser honrada por todas las criaturas; porque es nuestra Medianera y Abogada, refugio y esperanza nuestra ante su Hijo; porque, por su medio, como por un acueducto celestial, vienen a nosotros todas las gracias; porque su Hijo Divino ama a todos los que aman a su Madre y no les dejará morir en pecado».

En el segundo libro enseña «cuál es el servicio que se debe a María y quién es su verdadero siervo». «Debemos entregarnos de todo corazón —dice— al servicio de María» (l. II, c. 3). Es más: «Mete tu pie, es decir, pon tus afectos, en sus grilletes... [*Eccl.* 6, 24-26]. Acércate a Ella con todo tu corazón; orien-

(102) "Dicamus igitur Dominae nostrae... Eme nos, gratia impetrata, in servitutem tuam et Regis Filii tui... Laeti enim serviemus tibi." *(Ibid.)*

ta hacia Ella todos tus pensamientos y todos tus deseos» (*Ibid.*). Como se ve, nadie mejor ni más ampliamente que Ricardo de S. Lorenzo ha tratado el tema de la esclavitud mariana, de la que, indudablemente, puede dársele el título de «Doctor».

Al acabar el s. XIII, el Sumo Pontífice NICOLÁS IV (1288-1292) se hizo representar de rodillas a los pies de la Virgen y con las manos juntas, en el mosaico que se admira en la cúpula del maravilloso ábside de la Basílica de Letrán, Catedral de la Urbe, madre y cabeza del orbe. La Madre de Dios, a la derecha de la gran cruz guarnecida de piedras preciosas que se levanta en el plano central, envuelta en un amplio manto celeste, levanta la mano izquierda hacia la cruz y pone maternalmente la derecha sobre la tiara del Pontífice. Debajo del Papa y de la Virgen se lee esta breve y elocuente inscripción: NICOLAUS PP. IV SANTAE DEI GENITRICIS SERVUS»: «Nicolás IV, Papa, Siervo de la Santa Madre de Dios». Evidentemente, Nicolás IV intentó repetir, en el s. XIII, el simpático gesto de su predecesor, Juan VII, al comienzo del s. VIII.

No hay que olvidar que la primera loa que se conoce en lengua italiana es precisamente la de los «Servi della Vergine» (Cfr. MONACI, *Crestomanzia Italiana*, Cittá di Castello 1912).

En el SIGLO XIV merece señalarse RAIMUNDO JORDÁN, Canónigo Regular de S. Agustín, Abad de Celles, que por humildad, se impuso el nombre de «el Idiota». En sus «Contemplationes de B. Virgine» exalta admirablemente —como diremos más adelante— los singulares beneficios que se derivan de la esclavitud mariana (Cfr. BOURASSÉ, t. IV, col. 851 ss.).

Pero, la primacía hay que concederla, en este siglo, a la *Legenda de Origine Ordinis Servorum Virginis Mariae* (comúnmente atribuída a FRAY PEDRO DE TODI), la cual igual que el *Codice Mariano*, puede definirse como el *Códice de la Servidumbre Mariana*. Es toda una exaltación de la «Servidumbre Mariana», en la forma en que la entendieron los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María, y su incomparable discípulo S. Felipe Benicio. Pone principalmente de relieve la responsabilidad que lleva consigo el título de «Siervo de María». «Pongamos, pues, mucha atención, padres y hermanos míos —les exhortaba—, y examinemos con diligencia cómo, en nuestra profesión, tomamos el nombre excelentísimo de siervos de María. Reflexionemos atentamente si rendimos, sin negligencia alguna, el honor debido a tan gran Señora. Así como los que, con seriedad y con toda pureza de corazón, asumiendo el nombre de la servidumbre de nuestra Señora, y tributándola el honor de su servicio, engrandecen, más que los otros, a la Orden, así los que, con frivolidad y con corazón impuro, reciben a la ligera este nombre y no se preocupan de tributar el debido honor a nuestra Señora, vituperan y deshonran, en cuanto de ellos depende, la Orden de la Virgen María. Pensemos, por tanto,

ponderación en los deberes que nos impone el nombre de Nuestra Señora, animándonos a servir con dignidad a la Santa Virgen, Madre y Señora nuestra, mantengámonos ante Ella con la debida reverencia y temor, limpios de corazón y de cuerpo; demostraremos así, ante todo el mundo, según es nuestra obligación, la dignidad de nuestra Orden, y recibiremos un día de Ella, por nuestro digno servicio, el premio que está reservado a aquellos que la sirven con fidelidad) (Cfr. ROSSI, A., O. S. M., *Codice Mariano. La Legenda de origine Ordinis Servorum Virginis Mariae.* Versione, comento e testo. Roma, 1951, pp. 67 ss.).

En el SIGLO XV descuella el célebre TOMÁS DE KEMPIS (1380-1471), una de las glorias más puras de la Escuela mística flamenca. No se cansa de proclamarse «Siervo de María». «¡Oh María! ¡Oh dulce Madre de mi Jesús! Os ruego que os dignéis socorrer a vuestro pobre siervo con vuestra maternal compasión y vuestra caridad toda dulzura» (Cfr. *L'Imitazione della B. Vergine Maria a cura di A. de Cigala*, París, 1927, c. I, n. 5). En el capítulo III, que lleva por título «De la virtud y prácticas de piedad del siervo fiel de María», dice, entre otras cosas: «El servicio de María no debe parecerte ni largo ni cansado. Servir con el corazón y con el alma a una Señora semejante, es siempre algo deleitable y causa de alegría. Una Madre como María no desprecia los más humildes obsequios ofrecidos con amor y espontaneidad. Ella sabe bien que nosotros no podemos ofrecerla grandes cosas, y, por eso, Soberana misericordiosa y Reina bondadosísima, no exige de sus pobres siervos nada imposible [103]. ¡Oh María, Madre misericordiosísima de Dios, dejad que se os acerque vuestro miserable siervo a quien nadie consuela en sus tribulaciones! Mirad, oh Soberana Señora, mi aflicción y abridme el seno de vuestra clemencia». El capítulo VI sobre «El poder y los socorros de María», comienza así: «María es siempre fiel a las promesas, y es generosísima en sus dones para todos sus siervos» [104]. «Hablad, pues, oh Señora, al corazón de vuestro siervo. Hablad, que vuestro siervo os escucha. Yo soy vuestro siervo, oh María, vuestro siervo y vuestro hijo. Vos sois mi Soberana y mi Madre» [105]. En el capítulo XIX, sobre «el modo de servir a Jesús siguiendo el ejemplo de María», exclama: «¡Cuán agradable es ponerse bajo el servicio de aquellos que antes se hicieron nuestros siervos. Sí, servid al Señor, al Hijo del Hombre; servid a Aquél que antes se dignó servirnos a nosotros; servid también a María, la Madre de Dios, Aquélla que nos ha dado ejemplo de santa servidumbre».

---

(103) "Neque a servulis suis exigit impossibilia, misericors Domina, mansueta Regina."
(104) "Fidelis in promissis, largissima in donis, —B. V. Maria erga devotos servos."
(105) "Loquere, Domina, ad cor servi tui, —quia audit servus tuus." (C. VI, n. 5.)

SAN BERNARDINO DE SENA (1380-1444) ve en la «Segunda Estrella» de la corona mariana «el dominio, o sea, la servidumbre» [106]. ¿Cuántos son los siervos de la Señora? Cuantas son las criaturas. «Tantas criaturas sirven a la gloriosa Virgen María cuantas sirven a la Trinidad. Es decir, todas las criaturas, cualquier grado que ocupen entre las cosas creadas, ya sean las espirituales, como los ángeles; ya las racionales, como los hombres; ya corporales, como los cuerpos celestes y los elementos, y todas las cosas que están en el cielo y en la tierra, los condenados y los bienaventurados; todo lo que está sujeto al imperio divino, está sujeto también a la gloriosa Virgen...» [107].

El Papa Pío II (Eneas Silvio Piccolomini, mientras fué obispo de Sena, desde el año 1449 al 1456) había recibido el hábito en la Tercera Orden de los Siervos de María de manos del Beato Francisco Campani, Servita, pariente suyo (Arzobispo, después, de Ragusa), y no dejó jamás aquella gloriosa librea (Cfr. ALEVAZZOLI, *La Reina dei Martiri*, p. 113). Otro tanto sucedió a Pío III (Francisco Piccolomini), también Arzobispo de Sena (l. c., p. 115) [108].

Es notable, en el SIGLO XVI, el acto de consagración a María que estaba en uso, desde el año 1576, en las Congregaciones Marianas de los PP. Jesuítas. Se decía, entre otras cosas: «Recíbeme, pues, te ruego, como *siervo tuyo perpetuo*» [109].

El P. ALFONSO SALMERÓN, S. I. († 1595), siervo glorioso de la SS. Virgen moría con esta exclamación en los labios: «¡Feliz el tiempo que te he servido!» (MILONI, *Piccola Teologia Mariana*, p. 92, n. 200).

---

(106) "Secunda stella, est *Dominatio*, sive volumus dicere Famulatus." *(Op. I*, 514 D E.)

(107) "Tot enim creaturae serviunt gloriosae Virgini Mariae, quot serviunt Trinitati. Omnes nempe creaturae, quemcumque gradum teneant in creatis, sive spirituales ut Angeli, sive rationales ut homines, sive corporales ut divino imperio subiugati, gloriosae Virgini sunt subiecta. Ille nempe qui Filius Dei est et Virginis benedictae, volens (ut sic dicam) paterno principatui quodammodo principatum aequiparate maternum, ipse qui Deus erat, Matri famulabatur in terra, unde (Lc., 2, 15) scriptum est de Virgine et glorioso Ioseph, *et erat subditus illis*. Praeterea haec est vera: Divino imperio omnia famulantur et Virgo. Et iterum haec est vera: Imperio Virginis omnia famulantur et Deus." (Ibid.)

(108) Puede observarse que no sólo los Papas, sino que también los emperadores, los príncipes, se han mostrado santamente orgullosos de vestir el hábito de los Siervos de María; por ejemplo, Maximiliano, duque de Baviera, que, además de vestirlo él, aconsejaba a dos de sus hijos que se consagrasen al servicio mariano en la primera Orden. Fernando II, con su esposa Leonor, vistió también el hábito de la Orden Tercera. Fernando III quiso recibir a los quince años el Escapulario de los Siervos de María en presencia de toda la corte imperial, y desde aquel día ya jamás le abandonó. La Ven. Ana Juliana Gonzaga († 1621), archiduquesa de Austria, vistió, con su hija Ana Catalina († 1649), el hábito de las Hermanas Siervas de María y restauró la Orden en Alemania.

(109) "Recipe me igitur, adiuro te, in servum tuum perpetuum." (Cfr. "Acies Ordinata", Dic., 1927, p. 72.)

Hacia el final del s. XVI, el término «siervo de María» y la expresión «Servidumbre Mariana», van intensificándose y toman, para muchos, el significado que tuvieron en los cuatro primeros siglos de la era cristiana, es decir, el sentido de «esclavo de María» y de «esclavitud mariana».

Quien practicó en primer lugar la llamada «esclavitud mariana» parece que fue la hermana franciscana Madre Inés de S. Pablo. Ingresó a los diez años, junto con otras cuatro hermanas suyas, en el convento de las Franciscanas Concepcionistas de Sta. Úrsula de Alcalá de Henares, hacia el año 1595. Inspirada por María SS. («revelación divina en un rapto», dice la crónica) erigió para sus religiosas una Asociación llamada de la «Esclavitud Mariana», con unos estatutos escritos de su propia mano (Cfr. GUTIÉRREZ ALONSO, O. S. A., *La Esclavitud Mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascética e histórica según el Beato Montfort y según el P. Ríos*, p. III, c. II, a. 1). En el año 1608, poco después de la muerte de la Madre Inés, el célebre escritor místico franciscano Fray Juan de los Ángeles, encargado de la visita del Monasterio de Sta. Úrsula, de Alcalá, conoce la nueva Asociación y se apresura a inscribir en ella su propio nombre [110]. Añade a las Constituciones un prólogo y un comentario sobre la palabra «esclavitud». Al mismo tiempo, la noticia de «la esclavitud mariana» llegaba a los oídos y al corazón de la Infanta Sor Margarita de la Cruz, fundadora de las «Descalzas Reales». Por obra suya, pronto estuvieron inscritos en el registro de la Asociación los nombres de Felipe II, Rey de España, de Margarita, su esposa; del emperador y de la emperatriz, del archiduque de Austria y de su esposa, la Infanta Isabel.

El BEATO SIMÓN DE ROJAS (1551-1624), Trinitario, amigo de la familia real española, y el P. BARTOLOMÉ DE LOS RÍOS (1580-1652), Agustino «Magister Studiorum» del Colegio Agustiniano de Alcalá propagaron con celo, en España y en el extranjero, la «Esclavitud Mariana». A estos dos varones, íntimos amigos, se unen el Benedictino ANTONIO DE ALVARADO (1561-1613), quien en el año 1612, fundó en Valladolid la Confraternidad de los «Esclavos de la Virgen desterrada», aprobada inmediatamente por Paulo V; y el Mercedario PEDRO DE LA SERNA, miembro de la susodicha Confraternidad, y que en 1615 publicaba en Sevilla los «Estatutos y Constituciones que deben observar los

(110) Conviene advertir que casi al mismo tiempo que a la M. Inés de S. Pablo, la Virgen SS. inspiraba la Santa Esclavitud a la Ven. Inés de Langeac (1602-1634). Un día, cuando tenía ocho años, mientras oía la S. Misa en la iglesia de N. S. de Puy, oyó una voz, después de la elevación, que la decía: "Hazte esclava de la Virgen. Ella te librará de todos tus enemigos." "Virgen Santa —dijo entonces la niña—, ya que os habéis dignado querer que sea toda vuestra, os consagro desde este momento todo lo que soy y tengo y os prometo serviros como esclava durante toda mi vida." A partir de aquel día llevó sobre sí una cadena de hierro. (Cfr. JEUNE M. R. S. M. M., *Una mistica benedittina*, p. 6 y 7.) Fué ella —como señalaremos más adelante— quien influyó en el Ven. Olier.

esclavos de Nuestra Señora de la Merced». Distingue una triple esclavitud: *la del cuerpo*, forzada, humillante; *la del alma*, peor que la anterior, cuando el alma es esclava del demonio; y la que se abraza libremente, *por amor a la Virgen SS.*, soberana señora, ya que servirla es reinar (Cfr. N. PÉREZ, S. I., en *El esclavo de Nuestra Señora*). El P. ALVARADO, declaraba a su vez que «el esclavo no se pertenece: pertenece a su señor. Tiene libertad únicamente para hacer lo que quiere su señor, no lo que a él le agrade. No trabaja para sí, sino para su señor, y sirve, no sólo a su señor, sino a todos los que pertenecen a la familia de su señor y habitan con él bajo el mismo techo. Ocupa el último puesto en la casa y únicamente recibe las cosas de poca valía. De la misma manera, aquellos que se consagran voluntariamente como esclavos de «María SS. desterrada», deben considerarse como propiedad de María. No se pertenecen completamente. No tienen voluntad propia, sino la única voluntad de su divina Señora. Cualquier cosa que deban hacer la harán, puestos los ojos en su beneplácito, poniéndola, como dice David, como blanco de sus ojos, igual que los esclavos no quitan la vista de su señora para cumplir exactamente toda su voluntad».

El P. Ríos trabajó mucho para difundir la «Esclavitud Mariana» en Bélgica, entonces bajo el dominio de España. «Toda Bélgica —escribía—, como todos podían fácilmente advertir, estaba entonces llena de esclavos de la divina Madre, por todas partes se oía el rumor de las cadenas de aquellos que se consagraban al servicio de la SS. Virgen. Al igual que en Hungría, en el Templo de S. Esteban, no existía en Bélgica más que una familia: la familia de los devotos esclavos de la SS. Virgen; multiplicábanse las hojitas, explicando, en las dos lenguas de los Países Bajos, esta maravillosa devoción. Órdenes religiosas adoptaban a porfía esta forma de piedad mariana; Arzobispos y Obispos (Malinas, Cambriay, Arras, St. Omer) concedían indulgencias a los fieles que la abrazaban. Aun los miembros de la familia real se honraron con llevar sus distintivos» (*De Hierarchia Mariana*, l., II, 8).

Un gran propagador de la «Esclavitud Mariana» en Polonia fué el jesuíta Estanislao Phalacius. Tradujo e hizo imprimir los opúsculos del P. de los Ríos: «Los siete ejercicios principales de los Esclavos de María», la «Razón de ser de la devoción de la Santa Esclavitud o el Esclavo de María», etc. Los Padres Jesuítas difundieron en Alemania esta devoción con la aprobación del Arzobispo de Colonia. En el año 1640, el emperador Fernando II, con toda su Corte, hacía la consagración de la Sta. Esclavitud. También la hizo el príncipe elector Maximiliano el Grande de Baviera, escribiendo con su propia sangre en un pergamino estas palabras: «Me entrego y me consagro a Ti, como Esclavo, oh Virgen María: mi sangre te lo prueba.—Maximiliano, el mayor pecador».

Los PP. Teatinos difundieron mucho en Italia la «Esclavitud Mariana» (Cfr. SILOS, *I., Historiarum Clericorum Regularum*, Pars altera, Romae 1665, p. 119 ss., 263 ss.).

En el SIGLO XVII, la historia de la Servidumbre Mariana registra otro gran nombre: el del Sumo Pontífice Paulo V (1607-1627), el cual, en un epígrafe que se lee en la Basílica de Santa María la Mayor —el templo más augusto dedicado a la Virgen SS.—, se profesaba «humilde siervo de la Madre de Dios»: *Sanctae Virginis — Dei Genitricis Mariae — Paulus Papa V — humilis servus*. Antes de subir al solio pontificio, y siendo vice-delegado de Bolonia, había pedido recibir el escapulario negro de los Siervos de María (Cfr. ALEZZOLI, o. c., p. 120). También Alejandro VIII (1655-1667), Clemente IX (1667-1669) e Inocencio XI (1676-1689), recibieron el hábito negro de los Siervos de María (l. c., pp. 124-126).

El P. GIANCARDI FRANCISCO MARÍA D'ALASSIO, Capuchino, publicaba en Mondovi, en el año 1632, una obrita sobre los «Motivos espirituales para servir a la gran Madre de Dios».

El CARD. PEDRO DE BÉRULLE († 1629), fundador del Oratorio de Francia y cabeza de la llamada Escuela Francesa de espiritualidad, a la vuelta de un viaje por España (en 1604), donde había admirado la floreciente Confraternidad de la «Esclavitud Mariana», se convierte en el defensor y el propagador, en Francia, de esta esclavitud de amor, especialmente para las almas consagradas a Dios que estaban bajo su dirección. Críticos y libertinos publicaron un folleto en contra, que él refutó en un breve escrito.

El VEN. JUAN OLIER (1608-1657), fundador del célebre Seminario de San Sulpicio y discípulo principal de Bérulle, de quien tomó la esclavitud de amor a María, la practicó hasta el punto de no poder hacer nada, sino dependiendo únicamente de su dulce Soberana. También S. JUAN EUDES (1601-1680), discípulo de Bérulle y de Condren, practicó y enseñó esta esclavitud de amor.

Hacia el final del s. XVII la Servidumbre Mariana encontró un ferviente defensor en el P. MAXIMILIANO REICHENBERGER, S. I. Su Tratado *Mariani Cultus vindiciae* (Praga, 1677), publicado para refutar los célebres *Monita salutaria*, de Windenfeld († 1678), contiene una verdadera apología del culto de servidumbre a la Augusta Reina del Universo. En el compendio de la 31.ª «Animadversio» de Windenfeld, asegura qué éste, «en contra del sentido de todo el orbe católico, trata con toda malicia de negar a la SS. Virgen el título de Señora, y de prohibir a los fieles que se profesen siervos suyos». «Nótese —añade— que el Anónimo [Windenfeld], que en su Apología llama Señora a la Virgen, aquí, en el *Monita*, descubre, en términos claros y decisivos, que

piensa todo lo contrario. Su libro tiene un único fin, un único deseo: que ninguno de los fieles reconozca el dominio de la Virgen como Señora; que ninguno, por ningún motivo, se declare abiertamente siervo suyo. Callando, pues, el apóstata el apelativo de Siervo de María (que no se atreve a contradecir abiertamente), combate la denominación de esclavos de María (*Mariani mancipii*), ya que, según él, tal expresión es injuriosa a Dios y a Jesucristo, contraria a las sagradas Letras y a la razón, y tiene más de cortesanía que de sólida y sincera piedad. Algunos que sostengan las mismas opiniones del autor —objeta Reichenberger— querrán confirmar el *Monita* con dos decretos emanados de Roma por el Sto. Oficio el 4 de julio y el 6 de octubre, respectivamente, de 1673. Estos decretos —dicen— prohiben y quitan de en medio, bajo gravísimas penas y censuras, todos y cada uno de los sodalicios, de hombres o de mujeres, que llevan el nombre de esclavos de la Señora (*Marianorum Mancipiorum*). Prohiben también los signos que expresan externamente esta esclavitud, juntamente con los libros y las hojas impresas que alaban, aprueban y recomiendan estos sodalicios. De aquí deducen que aquella forma de piedad reprobada por el autor anónimo es justamente prohibida» (o. c., pp. 119 ss.).

A esta acusación responde el ardoroso jesuíta: «No veo en qué fundamento puede apoyarse tan categórica aserción del autor anónimo; es decir, que esclavitud y servidumbre, tomada esta última en sentido estricto, supongan esencialmente un derecho de vida y de muerte». He aquí la razón: «Según el significado etimológico, la palabra *mancipium* equivale a *manu captus* (cogido con la mano), ya que antiguamente —como todo el mundo sabe— el único título admitido para reducir a los hombres al estado de esclavitud (introducido por el derecho de gentes para poner un freno a la avaricia que lleva a la guerra injusta), era el de la captura del enemigo. Sin embargo, el emperador Antonino restringió el poder de esta «cautivación» (*captivatio*), que daba a los dueños poder de vida y de muerte sobre los esclavos (como consta por varias leyes del Digesto y del Código posterior a aquél). Juntamente se fueron asignando otros títulos de legítimo dominio: condición de nacimiento, justa condena y contrato. De aquí salta lógicamente una conclusión. De que el derecho de vida y muerte corresponda primariamente a Dios, no se sigue que esté prohibido el decirse y el vivir como esclavos y siervos de la Madre de Dios (*Mancipia et Servos Deiparae*). La esclavitud, en manera alguna lleva anejo, por su naturaleza, el derecho de vida y muerte... Y además, ¿no es quizá algo muy difícil de determinar si la Virgen ha tenido o no, en realidad, entre los otros derechos o privilegios, éste que Dios la ha podido conceder con toda liberalidad? No quisiera yo que la Virgen SS. hiciese en mí o en el Autor Anónimo la prueba de esta prerrogativa... Por lo que se refiere a los Decretos del Sto. Oficio..., después de haberlos examinado diligentemente, digo y afirmo que la antigua pie-

dad de muchos fieles, que se hacían esclavos de la Señora, y se consagraban a Ella como esclavos perpetuos (*in Servum perpetuum*, como hacen muchos congregantes al entrar en las Congregaciones Marianas), no está condenada ni prohibida» (*Mariani cultus vindiciae*, pp. 160 ss.).[111]

El VEN. ENRIQUE M. BOUDON (1624-1702), Arcediano de Evreux, llevó una vida «completamente abandonada en las manos de Dios y María SS., en calidad de esclavo de amor», y la ilustró con la obra «Diel seul, ou le saint Esclavage de l'admirable Mére de Dieu» (*Oeuvres compl.*, Migne, París, 1856, t. II, col. 370-586), en la que se inspiró mucho S. Luis M. G. de Montfort.

En el SIGLO XVIII sobresale S. LUIS M.ª G. DE MONTFORT (1673-1716), alumno de S. Sulpicio. En el *Secreto de María*, y, sobre todo, en el *Tratado de la verdadera devoción a la SS. Virgen*, compuesto unos tres años antes de su muerte, expone de una manera insuperable la santa Servidumbre Mariana o Esclavitud de amor. El «Tratado» estuvo inédito y desconocido —como lo había previsto el Santo— hasta el 1842, cuando fué casualmente descubierto y publicado. Este «Tratado», traducido a muchísimas lenguas perpetúa en el tiempo el apostolado mariano y realiza el voto expreso del Santo en uno de sus admirables cantos: «¡Oh María! ¡Ojalá que mi expresión fuese un trueno para gritar por todos los siglos que quien mejor te sirve es el más feliz!»

También S. ALFONSO MARÍA DE LIGORIO (1696-1787) fué uno de los siervos más fieles de la Reina del universo. Exhortaba a sus religiosos a «alimentar un afecto maternal y eterno hacia los religiosos Siervos de María». Así se lee en la súplica con la que los Siervos de María pedían a la S. Sede poder celebrar la fiesta del Beato Alfonso M. de Ligorio. El tema de la Servidumbre Mariana se hace constante en sus inmortales «Glorias de María». Citaré algún que otro fragmento: «¡Oh Madre mía amabilísima! Es verdad que no merezco ser vuestro hijo, ya que me he hecho tan indigno con mi mala vida. Me contento con que me aceptéis por siervo vuestro; y para ser admitido entre vuestros más viles siervos, estoy presto a renunciar a todos los reinos de la tierra (P. I, c. 1, 2 oración). «Heme aquí, miserable esclavo del infierno, que hoy, postrado a vuestras plantas, me consagro por siervo vuestro perpetuo, ofreciéndome a serviros y a honraros, cuanto pueda, en toda mi vida. Ya veo que no os honra la servi-

(111) El hecho de la aprobación de los escritos de S. Luis M. G. de Montfort por la S. C. de Ritos, es ya, por sí mismo, bastante suficiente para demostrar que la devoción que él ha enseñado no tiene nada de censurable. En la *1.ª Positio super scriptis*, el segundo Teólogo Censor escribía: "La Inquisición de Roma no ha condenado sino los abusos de esta devoción y la falsa devoción de los *confratelli*, etc. ... " (P. 35 s.) También la Inquisición, a requerimiento del Obispo de Heliopolis, declaraba que el Decreto contra la Esclavitud Mariana se había dado "ad tollendos quosdam abusus", y, por consiguiente, no contra esta forma de devoción mariana. (Cfr. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, IV, Temps Modernes [París, 1928], p. 152.)

dumbre de un esclavo tan vil y tan rebelde como yo, que tanto he ofendido a vuestro Hijo y a mi Redentor Jesús. Pero si aceptáis a un ser indigno por siervo vuestro y, trocándolo con vuestra intercesión, le hacéis digno, esta misma misericordia vuestra os dará el honor que yo, miserable, no puedo daros. Aceptadme, pues, y no me rechazéis, oh Madre mía» (P. I, c. IV, § 1, oración). «Somos siervos vuestros, dedicados de manera especial a vuestro servicio, y entre los cuales espero contarme» (P. I, c. VI, § 1, oración). «¡Ojalá pensase yo siempre en serviros, alabaros, honraros y en procurar veros de todos amada!» (P. I, c. VIII, § 3, oración). «Decidle [a Jesús] que soy siervo vuestro. Decidle que he puesto en Vos toda mi esperanza. Decidle, en suma, que me queréis salvar, porque ciertamente Él os tiene que oír» (P. II, disc. 6, oración).

4. Fundamentos racionales.

El fundamento supremo del culto de singular servidumbre se apoya en el dominio completamente singular que tiene la B. Virgen sobre todas las criaturas, como Reina del universo. «El *siervo* —observa el Angélico— dice relación a su Señor» [112]. Donde haya, pues, una especial razón de señorío y de dominio, habrá también una razón especial de servidumbre. Que en la Virgen SS. exista una especial razón de dominio o de señorío sobre todas las criaturas, lo hemos demostrado al tratar de la universal Realeza de María. Podemos, por tanto, concluir, con Dionisio el Cartujano: «Ella domina y puede mandar a todas las criaturas en el cielo y en la tierra» [113]; o, con S. Bernardino de Sena: «Tantas criaturas sirven a la B. Virgen cuantas sirven a la SS. Trinidad» [114].

V. CÓMO SERVIR A MARÍA

Para comprender bien el modo de servir a la Reina de cielos y tierra, hay que volver la mirada a los siervos de cualquier reina terrenal, y ver de qué manera se comportan con su señora. Es un procedimiento de analogía.

Ahora bien, el siervo fiel de cualquier reina de la tierra está casi continuamente, habitualmente, cerca de Ella, sin abandonarla jamás. Esto es lo que debe hacer, análogamente, el siervo fiel de la Reina del cielo. Debe estar siempre junto a Ella, no perderla jamás de vista, es decir, debe tener su pensamiento constantemente en Ella. El pensar habitualmente en María SS. le facilitará el pensar habitualmente en Dios. Vivir, pues, en la presencia de María, es vivir, con mayor facilidad en la presencia de Dios. Y para vivir así, continuamente

(112) "Servus enim dicitur ad dominum." *(S. Th.*, II-II, q. 81, a. 1, ad 3.)

(113) "Praecst ac praecipere potest omni creaturae in caelo et in terra." (Expos. Hymni: *Ave Maris Stella*, Op. min., t. 3, p. 89.)

(114) "Tot ergo creaturae serviant gloriosae Virgini Mariae, quot serviunt Trinitati." *(Serv. V de B. M. V.*, c. 6, Op., t. IV, p. 92; Venetiis, 1745.)

—en cuanto nos es posible—, en presencia de María, el medio más eficaz es el de estar profundamente persuadidos de que la Virgen SS., de una manera misteriosa, pero verdadera, está siempre presente en cada uno de nosotros con el pensamiento, con el afecto, con las acciones: *con el pensamiento*, ya que continuamente nos ve a todos en Dios; *con el afecto*, ya que se está allí donde se ama: y la Virgen SS. nos ama a todos con un inefable amor de Madre; *con las acciones*, ya que todas las gracias que conservan y desarrollan nuestra vida sobrenatural pasan —como a través de un canal— por las manos de María. Esto supuesto, ¿cómo es posible no mantenerse continuamente en su presencia, en continuo contacto con Ella y en un constante intercambio de pensamientos, afectos, acciones, repitiendo, con S. Alfonso M. de Ligorio: «Quiero estar siempre junto a Ti: No me abandones, dulce Reina mía»?

Por otra parte, el siervo fiel de cualquier reina está siempre presto a cualquier señal que manifieste los deseos de su señora; trata aun de prevenirlos. Esto ha de hacer, análogamente, el siervo fiel de la Reina del cielo. Debe estar presto a todas sus señales. Ahora bien, ¿qué es lo que quiere de nosotros nuestra dulce Reina? Lo que quiere Jesús, ya que sus gustos coinciden perfectamente con los de Ella. También nos repite a nosotros aquellas palabras que dirigió un día a los criados de la boda de Caná: «Haced todo lo que Él os diga»: *Quodcumque dixerit vobis facite.* ¿Y qué es lo que nos manda hacer Jesús? Cumplir con fidelidad los mandamientos de Dios, los preceptos de la Iglesia, las obligaciones particulares de nuestro estado. ¿Qué es lo que desea de sus siervos la Virgen SS.? Fácil respuesta: Crecer siempre más y más en el conocimiento, en el amor y en el servicio de su divino Hijo.

Por último, el siervo fiel de cualquier reina toma parte, siempre y voluntariamente, en las alegrías, y, de una manera particular, en los dolores de su augusta soberana. Es lo que debe hacer, análogamente, el siervo de la Reina del cielo. La alegría de la Virgen es su alegría. Los dolores de la Virgen son sus dolores. Tiene que tomar parte en sus inefables goces, o sea, en la indecible alegría que tuvo al ser concebida sin culpa original; al llevar dentro de Sí, como en una urna, a Aquél que mueve el cielo y la tierra; al poderlo estrechar contra su corazón, abrazarlo, besarlo, etc. Pero, sobre todo, el siervo fiel de la Reina del cielo debe tomar parte en los grandes e inefables dolores que padeció al regenerarnos a todos nosotros a la vida sobrenatural de la gracia, en la cumbre del Calvario y a los pies de la cruz. Dolor amplio como el mar, profundo como el mar, amargo como el mar; dolores que la hacen la Dolorosa por antonomasia. He dicho que tiene que tomar parte de una manera particular en sus dolores, ya que donde demuestran los verdaderos siervos su fidelidad es acompañando en los dolores, más que en las alegrías. Es muy fácil acompañar a una persona en sus alegrías, pero no lo es tanto compartir sus dolores. Por esto, la Orden de los Siervos de María, que venera a la Virgen con todos los títulos,

ha profesado y profesa siempre una devoción particularísima a sus inmensos dolores, ya que por medio de ella demuestran su fiel servidumbre a la Augusta Reina de cielos y tierra.

Esta es la manera concreta de servir a la Virgen SS.

VI. SINGULARES BENEFICIOS DE LA SERVIDUMBRE MARIANA

En el himno litúrgico de S. Felipe Benicio —verdadero prototipo del Siervo de María—, se lee esta invitación: *Servi fideles, Virgini — servite cum — Benitio, — coeli bonorum copiam — affert Mariae servitus:* «¡Oh siervos fieles, servid a la Virgen SS. con Benicio, ya que la servidumbre mariana lleva consigo la abundancia de los bienes del cielo y de la tierra». «Abundancia de los bienes del cielo»: he aquí el supremo beneficio de la Servidumbre Mariana.

La Servidumbre Mariana, que es una perfecta síntesis de todos los actos de culto que pueden y deben tributarse a María (es esto tan verdadero que algunos escritores marianos hablan indistintamente de devoción mariana y de Servidumbre Mariana), es también una feliz síntesis de todos los beneficios que se derivan del culto mariano. El «Sabio Idiota», RAIMUNDO JORDÁN, dijo, en síntesis, todo lo que se puede decir, cuando escribió que la Virgen SS. «sirve a aquellos que la sirven»: *Servit sibi servientibus* [115]. Es, en efecto, no sólo Reina, sino Madre, y la madre, aunque sea también reina, sirve a sus hijos, que juntamente son súbditos; primero hijos y después súbditos. Tanto más que su mismo Divino Hijo ha prometido que hará sentarse a la mesa a sus siervos y Él mismo les servirá (Lc. 12, 37). Si el rey no se desdeña de servir a sus siervos, con mayor razón no se avergonzará nuestra Augusta Madre y Reina.

Hablando de un modo más particular: si sus siervos son pecadores, Ella los reconcilia de una manera eficacísima, con su Divino Hijo justamente indignado [116], ya que es tanta su misericordia que no rechaza a nadie [117]. Si sus siervos son ya justos, si están en gracia de Dios, Ella los «enriquece con dones y carismas, para que sean digna morada de su bendito Hijo y del Espíritu Santo» [118]. Para hacer más eficaces sus plegarias y para avalorar más los servicios y los sacrificios de sus siervos, especialmente aquellos que la han ofrecido a Ella misma, los ofrece siempre a la Divina Majestad con sus propias manos, como

(115) "Inventa Maria Virgine, invenitur omne bonum: ipsa diligit diligentes se imo *servit sibi servientibus*" (*Comtemplationes de B. Virgine*, Proemium, apud BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. IV, col. 851.)

(116) "Ipsa benedicto Filio suo irato potentissime reconciliat servos et amatores suos." (l. c.)

(117) "Tanta est eius misericordia, quod ab ea nullus repellitur." (Ibid.)

(118) "Imo donis et charismatibus aedificat servos suos, ut benedicti Filii sui et Spiritus Sancti digna fiant habitatio." (Ibid.) "Donis spiritualibus ditat copiosissime servientibus sibi." (l. c., 852.)

bogada nuestra junto al Hijo, de la misma manera que el Hijo es nuestro bogado cerca del Padre [119]. Ella, «con toda eficacia protege a sus siervos con- el triple adversario, es decir, contra el mundo, la carne y el demonio, por- ue nuestra salvación está en sus manos, y después de su Hijo, Ella es la Señora todas las cosas criadas» [120]. Ella, por último, «glorificará en el futuro a los ervos que la glorifiquen en el presente» [121]. En una palabra, si sus siervos son cadores, María SS. los convierte; si son justos, los llena de dones; Ella pre- nta a Dios sus servicios y sacrificios; Ella los protege contra sus enemigos pirituales y los glorifica en el futuro, ya que ellos la han glorificado en el pre- nte. Ante tantos y tales beneficios, ¿cómo no repetir, al contemplar a los sier- os de la Virgen, aquella exclamación que salió un día del pecho de la Reina Etiopía al mirar a los siervos de Salomón: «Bienaventurados tus siervos»? (III Reg. 10, 8).

CUESTIÓN ESPECIAL

LA «VERDADERA» Y LA «FALSA» DEVOCIÓN A MARÍA SS.

SUMARIO: 1. Importancia de esta cuestión.—2. Su historia: Sentencias de Boudon, Crasset, Segneri y Montfort.—3. Soluciones: 1) Concepto preciso de devoción verdadera" y "falsa"; 2) Distinción entre devoción "verdadera" y devoción "perfecta"; 3) Devoción "perfecta", devoción "imperfecta" y devoción "falsa".—4. Fundamentos dogmáticos de nuestra solución: 1) La Virgen SS (como Dios) ama tiernamente a todos, aun a los pecadores; 2) El pecador puede realizar obras éticamente buenas y, por tanto, aceptables a Dios y a la Virgen.—5. Los tres fundamentos teológicos del título de "Madre de misericordia": 1) Su condición de Madre universal; 2) De Mediadora entre el Creador y las criaturas; 3) De Reina del universo.

1. Importancia de la cuestión.

Como complemento de cuanto hemos dicho sobre la naturaleza y los elementos constitutivos del culto mariano, creemos oportuno tratar de una manera algo más amplia y explícita, la cuestión —hoy muy poco o casi nada tratada— de la *verdadera* y *falsa* devoción a la Virgen SS. Como son muchos y preciosos —como hemos de ver— los beneficios que se derivan de la «ver-

(119) "Ipsa preces et servitia servorum suorum, et sacrificia, et maxime quae ei exhibentur, offert in conspectu divinae Maiestatis. Quia ipsa est Advocata nostra ad Filium, sicut Filius ad Patrem." (l. c., col. 851.)

(120) "Potentissime protegit eos [servientes sibi] a triplici adversario, scilicet, mundo, carne et diabolo: quia salus nostra in manu ipsius est, et post Filium eius Domina est universae creaturae." (l. c., col. 852.)

(121) "Clorificabit in futuro servientes sibi, si eam horonificent in praesenti." (Ibid.)

dadera» devoción a la Virgen SS., y como todos estos beneficios están radicalmente comprometidos cuando la devoción es «falsa», creo de suma importancia el completar cuanto hasta ahora hemos dicho con una parte especial sobre la «verdadera» y la «falsa» devoción a María SS., disipando los equívocos que han surgido o puedan surgir en torno a este importante argumento.

2. Historia de esta cuestión.

El primero en plantear —al menos, indirectamente— la cuestión sobre la «verdadera» y la «falsa» devoción a María SS. parece que fué Erasmo de Rotterdam, seguido después por los protestantes, los cuales identifican la «verdadera» devoción a la Virgen SS. con la «imitación» de sus virtudes, en particular de su fe, que, según ellos, es la única que justifica. «María —escribía Erasmo— no nos pide que la dediquemos cánticos piadosos; el culto para Ella más grato es la imitación de sus virtudes» [1].

Los protestantes —según el testimonio de S. Lorenzo de Brindis— «dicen que María ha de ser honrada únicamente con la imitación» [2].

En el siglo XVII los jansenistas siguieron a los protestantes. Así, Windenfeld, en su *Monita salutaria*, ponía en labios de la Virgen el siguiente *monitum* (el primero): «Aquellos que no agradan a Dios no me agradan tampoco a mí; quiero que mis devotos me imiten» [3]. Los jansenistas —según decía Boudon— proclaman, unidos y sin distinción, que la verdadera devoción mariana consiste en la imitación de sus virtudes [4].

La reacción contra esta mentalidad jansenista tuvo por fruto una mayor precisión al tratar de la «verdadera» y la «falsa» devoción mariana. Se distinguieron en esto, de una manera particular, Boudon, Crasset, Segneri y Montfort.

1) Enrique M. Boudon (1624-1702). El más calificado fué, indudablemente, Enrique M. Boudon, santo arcediano de Evreux, «la bestia negra de los jansenistas» (Dillenschneider, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, I, p. 128). Respondiendo a Windenfeld y a Baillet (que había elogiado el *Monita Salutaria* de Windelfeld), publicó sus «Avis Catholiques touchant la véritable

(1) "Gratissimum illi cultum praestiteris, si fueris imitatus." (Cfr. Pineau, *Erasme: sa pensée religieuse*, p. 255.)

(2) "Aiunt haeretici Mariam sola imitatione colendam." *(Mariale*, p. 250.)

(3) "Ergo quos amatores volo, imitatores cupio." (Cfr. Bourassé, *Summa Aurea*, t. V, col. 142.)

(4) Cfr. Boudon, *Avis sur la dévotion à Marie*, t. II, col. 327. "Si, par exemple, une personne demande, si elle prendera la practique de quelque exercise de piété envers la Mère de Dieu, on lui donnera pour toute réponse, que sa dévotion consiste dans l'imitation de ses vertus." *(Oeuvres compl.*, ed. Migne [París, 1856], col. 327.)

dévotion de la B. Vierge» (Cfr. BOUDON, *Oeuvres compl.*, Migne, París, 1856). Reconoce, de una manera explícita, que la imitación de la virtud de María SS. es indudablemente el más alto y perfecto grado de devoción hacia Ella; pero reconoce también que éste tal acto no es el único ejercicio permitido del culto mariano. Los otros actos, las otras prácticas, muy lejos de dañar a nuestro perfeccionamiento moral, lo favorecen y lo facilitan. «Con el pretexto de la imitación de sus virtudes —escribía—, no hay que olvidar las prácticas de un culto santo interior y exterior: estas prácticas son medios para obtener de la Madre del amor hermoso las poderosas ayudas de su caritativa intercesión, para trabajar más fuertemente en la renuncia de nosotros mismos, para llevar cristianamente nuestra cruz, y para seguir a Jesucristo, su Hijo» (l. c., col. 333, 339). Si limitamos —observa— el culto de la Virgen a la sola imitación de sus virtudes, únicamente la concedemos «aquello que la conceden sus más declarados enemigos» (l. c., col. 332). Establece, por otra parte, el *criterio* para juzgar qué devoción deba decirse «verdadera» y cuál «falsa»: el sentimiento universal de la Iglesia viviente y creyente: «Si miramos cómo trata la Iglesia a la SS. Virgen y aprendemos de su uso universal cómo debemos tratarla nosotros, jamás nos alejaremos de la verdad, y la devoción que alimentamos hacia Ella no será falsa ni indiscreta, sino verdaderísima y según toda regla» (l. c., col. 368, 341). Y observa justamente que «la conducta que tiene la Iglesia en las alabanzas que tributa a la Madre de Dios, no es nada nuevo. El espíritu de Dios que la gobierna en nuestros tiempos es el mismo que la ha animado desde los primeros siglos (l. c., col. 341). Y ni es necesario —deduce él— acudir a los primeros siglos; basta el testimonio actual de la Iglesia. La norma suprema, según esto, para juzgar la verdadera devoción de la Virgen, es la regla áurea: *sentire cum Ecclesia.*

2) P. JUAN CRASSET, S. I. (1618-1692). Combatió, de un modo directo, el *Monita salutaria*, de Windenfeld, en su clásica obra «La véritable devotion envers la S. Vierge établie et défendue» (París, 1679). Compara a los jansenistas con Sila, «hombre tan cruel, que solía decir que si se hubiese tropezado con la misericordia por su misma calle, la hubiese abierto las venas con sus propias manos». Creo que fué él el primero en tratar ampliamente nuestra cuestión. La divide en tres preguntas: 1. ¿Ama la Virgen SS. a los pecadores? 2. ¿Le son agradables sus alabanzas y sus homenajes? 3. ¿Oye sus plegarias? El motivo para dudar proviene de que la Madre de Dios no puede amar a los que Dios odia y a los que renuevan la crucifixión de su Divino Hijo; no es hermosa, es decir, no es agradable a Dios, la alabanza en boca del pecador: *Non est speciosa laus in ore peccatoris* (*Eccli.*, 15, 9), y, por eso, no puede ser agradable tampoco a su Madre; Dios no escucha la plegaria de los pecadores:

peccatores Deus non audit (*Jn.*, 9); hasta le es detestable (*Prov.*, 28, 9); y, por eso, no les oye tampoco su Madre.

En contraposición a estos tres motivos de duda, está el hecho elocuentísimo de que la Iglesia llama a la Virgen SS. «Refugio de los pecadores», y hace que nos volvamos a Ella con las palabras: «Ruega por nosotros pecadores»: hecho que parece inconciliable con la afirmación de que la Virgen no ama a los pecadores, no gusta de sus obsequios y no escucha sus plegarias. En otras palabras: si así fuese realmente, se destruiría toda devoción a María: nadie sobre la tierra se atrevería a venerarla o invocarla: «no se atreverían los pecadores, porque saben que no están en gracia de Dios. Tampoco los buenos, porque no están ciertos de estarlo. Añado yo —dice Crasset— que los pecadores tendrían que abandonarse a la desesperación, ya que no pueden convertirse sin la gracia, y hemos demostrado que todas las gracias pasan por las manos de María. Y, como la oración es necesaria para obtener la gracia de la penitencia, si el pecador no puede hacer oración, desaparece el único refugio de su salvación: la Iglesia no debiera llamar entonces a la Virgen Madre de Misericordia, ya que este título indica que lo es para los miserables».

Para resolver la cuestión, hay que distinguir entre pecadores y pecadores, es decir, entre pecadores *obstinados* y no *obstinados*. Los *obstinados* son aquellos en los cuales no hay ni la más mínima buena voluntad de cambiar de vida, ni siquiera en el momento de la muerte; o sea —peor aún—, abusan de la devoción a la Virgen para pecar más impunemente. Los pecadores *no obstinados* son, por el contrario, aquellos en los cuales hay, al menos, una mínima buena voluntad de cambiar de vida y de morir en gracia de Dios; buena voluntad que no deja actuar la debilidad, y aun quizá la malicia, y la dificultad de romper las fuertes cadenas de las costumbres viciosas. Esto supuesto, afirma el Padre Crasset: no hablo de los pecadores *obstinados*, que no quieren hacer penitencia, ni de los pecadores *presuntuosos*, que abusan de la devoción a la Virgen para pecar impunemente. Hablo de aquellos que se convierten o tienen deseo de convertirse; pecan por debilidad y no por malicia o presunción». Establece después el P. Crasset tres proposiciones, correlativas a las tres preguntas que hemos anotado al principio, proposiciones que parecen irrefutables y que abren, por sí mismas, el corazón del pecador que tiene alguna buena voluntad de convertirse. Son los siguientes:

«*Verdad primera:* Aunque la Virgen odie el pecado, ama, sin embargo, a los pecadores, y tiene gran ternura para ellos. Este es el sentir de la Iglesia, la cual, como ya he dicho, la llama "Refugio de pecadores" y los presenta a María SS. como el objeto de su piedad y de su misericordia. Es lo que dicen los Padres y otros muchos escritores: que los pecadores tienen que ser oídos, por tratarse de un asunto de tanta importancia...». «*Segunda verdad:* La

Virgen SS. no aborrece ni detesta las alabanzas, las plegarias y los obsequios de los pecadores. La prueba de esta verdad se deriva de aquella otra que enseña la Teología: Dios no aborrece las oraciones y los obsequios de los pecadores, porque únicamente detesta los males, y es un error decir que las buenas acciones hechas sin caridad son pecados, como ha definido el Concilio de Trento...». «*Tercera verdad:* La Virgen escucha a los pecadores que la ruegan con humildad y confianza. Enseñan y defienden esta proposición los teólogos, los SS. Padres y los Concilios, los cuales aconsejan y ordenan a los pecadores que rueguen a Dios, ya que la oración es un medio, como hemos indicado, necesario, o, al menos, utilísimo para mover su corazón y para obtener su gracia».

Al primer motivo de duda, con relación a la primera pregunta, responde sabiamente el P. Crasset, distinguiendo de la siguiente manera: la SS. Virgen, como Dios, odia al pecador únicamente cuando ama su impiedad y no quiere dejarla de ninguna manera; pero no cuando la odia, la detesta, se siente oprimido por ella y quisiera sinceramente sacudirla. Al segundo motivo de duda, con relación a la segunda pregunta, responde: «La S. Escritura dice que la alabanza no es hermosa en la boca del pecador, pero no dice sea vana e inútil, ni mucho menos detestable y odiosa» [5]. Al tercer motivo de duda, con relación a la tercera pregunta, responde señalando que no es S. Juan, sino el ciego de nacimiento el que asegura que «Dios no oye a los pecadores», y que estas palabras —como ha señalado S. Agustín— son las palabras de un ciego aún no perfectamente iluminado [6]; es decir, se puede observar, con Sto. Tomás (*S. Th.* II-II, q. 83, a. 16, ad. 1), que Dios no escucha al pecador que ruega en calidad de pecador, y se apoya en sus propios méritos, pero que sí oye al pecador que apoya la eficacia de su plegaria en los méritos de Jesús y en los de su SS. Madre; o sea, que Dios no oye a los pecadores cuando piden milagros para confirmar su santidad, ya que no puede autorizar la mentira. Sea como quiera —concluye el P. Crasset—, está fuera de duda que Dios oye a los pecadores cuando ruegan como se debe; «de lo contrario, dice S. Agustín, en balde el publicano, no atreviéndose a alzar los ojos al cielo, hubiese golpeado su pecho diciendo: Dios mío, ten piedad de mí, que soy pecador» [7]. No tema, pues, el malvado volverse a la Virgen, sobre todo, si tiene intención de convertirse, ya que encontrará en Ella entrañas de Madre de misericordia, que le sacará del abismo de su pecado.

Establecido todo esto el P. Crasset, en el segundo Tratado, pone en guardia

(5) Es lo que observa S. Bernardo: "In peccatore est utilis et fructuosa confessio, etsi non speciosa decoraque laudatio." (*Serm.* 45, int. parv.)

(6) "Verbum est coeci udhuc iuncti." (*Tratt., 44 in Jn.*)

(7) "Si Deus peccatores non exaudit, frustra Publicanus oculos in terram demitteret, et percutiens pectus suum, diceret: Deus propitius esto mihi peccatori." (*Lib.* 6 Conf.)

contra la *falsa* devoción hacia María SS. Enumera ocho grupos de *falsos* devotos de María SS., una verdadera galería. Son los siguientes: 1) los devotos supersticiosos; 2) los hipócritas; 3) los tímidos; 4) los soberbios; 5) los presuntuosos; 6) los inconstantes; 7) los escandalosos; 8) los voluptuosos e impuros. Parece, sin embargo, que no da demasiada importancia a este orden, ya que en el desarrollo de los argumentos, lo cambia, poniendo a los soberbios en el penúltimo lugar. Por otra parte, fácilmente se comprende cómo algunos grupos entran dentro de otros y se compenetran. Se trata, por tanto, de una división *grosso modo*. Advierte que el engaño se da únicamente en las cosas de mucho precio: no se falsifica sino aquello que se estima: «El falsificador de monedas tiene poco cuidado del cobre o del latón; lo que le interesa es el oro y la plata».

El primer grupo de los falsos devotos es el de los devotos *supersticiosos*, a los cuales, más por ignorancia que por malicia, pertenecieron los Coliridianos, que adoraban a la Virgen como a una divina y la ofrecían sacrificios.

El segundo es el de los devotos *hipócritas*, y está constituido por todos aquellos que «arruinan por completo la devoción a la Virgen, fingiendo sostenerla». «Se sostiene la devoción del Hijo para arruinar astutamente la de la Madre». «He aquí —concluye— las zorras y los jabalíes que destruyen la viña del Hijo de Dios». Ejemplo típico de estos hipócritas —según el P. Crasset— es Windenfeld, con su «Moñita salutaria». Falsifican así la moneda de la devoción a la Virgen que ha corrido por todo el mundo. A estos «hipócritas», a estos «falsos católicos» el P. Crasset une aquellos que hacen ostentación de la devoción a la Virgen para cubrir sus desórdenes. «¡Cuántas mujeres —exclama— llevaban en los tiempos pasados unas cadenillas al brazo para demostrar que eran esclavas de la Virgen, y escondían las cadenas ignominiosas por las que eran esclavas del demonio! ¡Cuántas personas se mezclan en las reuniones de otras honradas y virtuosas, principalmente entre aquellas que tienen la profesión de honrar a la Madre de Dios, para conseguir el apoyo, el crédito y la protección suya en sus negocios!».

El tercer grupo es el de los devotos *escrupulosos*, o sea, el de aquellos que, diciendo ser devotos de la Virgen, «no la tributan ningún honor», ya que, con escrúpulo farisaico, «temen ofender al Hijo honrando a su Madre, y rebajarle cuando la ensalzan», como si el honor tributado a la Madre no recayese sobre el Hijo y como si se pudiese alabar demasiado a Aquélla que es superior a toda alabanza.

El cuarto grupo es el de los devotos *presuntuosos*, es decir, aquellos que, en un exceso de confianza, «hacen de la devoción a la Virgen lo que los impíos hacen de la misericordia de Dios: que se sirven, según Tertuliano (l. 2, contr. Marc., c. XIII), como de un privilegio y de un pasaporte para pecar con impunidad... y hacen a la Madre de Dios semejante al Dios ridículo de Marción,

bajo cuyo gobierno todos los vicios estaban seguros y en paz, y hacía a los hombres más impíos con la impunidad que concedía a sus pecados». Éstos «construyen su iniquidad» sobre las espaldas de la Virgen, haciéndola en cierta manera cómplice de sus delitos. Dirigiéndose a ellos, puede decirles la Virgen: *Verumtamen servire me fecisti in peccatis tuis* (*Is.*, 34, 4): «Me habéis hecho servir a vuestros pecados». «Los que pecan y retrasan su penitencia con la esperanza de que la Virgen no ha de permitir que mueran sin confesión, no deben estimarse ni como hijos ni como siervos, sino únicamente como crueles enemigos», «ya que Ella no la concede [su protección], sino a los que pecan por fragilidad o por ignorancia, y no a los que pecan con presunción y con malicia; a aquéllos no les abandonará en la hora de la muerte, pero se colocará en el lugar de la justicia contra todos estos que abusan de su misericordia».

El quinto grupo es el de los devotos *inconstantes*, cuya devoción a la Virgen «dura lo que dura su aflicción», o el peligro o la necesidad que tienen de Ella: pasada la aflicción, el peligro o la necesidad, la olvidan totalmente.

El sexto grupo es el de los devotos *escandalosos*, los cuales, con su vida disoluta, desacreditan la devoción misma de la Virgen entre todos sus conocidos. «Si los devotos de la Virgen son impíos, ¿cuándo van a hacerse devotos los impíos? No hay cosa que más desacredite el servicio de la Virgen, que la vida licenciosa de sus siervos, ni cosa más nociva a la devoción, que la mala vida de los devotos». «¡Oh devoto escandaloso! —exclama— ¿Hasta cuándo te servirás de la devoción para dar crédito al vicio? ¡Deja el servicio de la Virgen si no quieres dejar tus desórdenes!»

El séptimo grupo es el de los devotos *soberbios*, puesto que la soberbia, la auténtica, es irreconciliable con cualquier devoción, y de una manera particular, con la de la Virgen, «la más humilde entre todas las mujeres, ya que debía ser la Madre del más humilde de todos los hombres».

El grupo octavo es el de los devotos *impuros*, ya que la impureza es diametralmente opuesta, y, por tanto, irreconciliable, con la devoción a la purísima Virgen de las vírgenes, que aborrece el pecado impuro. «Un autor antiguo [Lamprido] refiere que el emperador Severo prohibió que las mujeres de mala vida saludasen a su madre y a la emperatriz, su esposa, juzgando que una y otra serían deshonradas con el honor tributado por personas despreciables». Y concluye: «¡Oh divino Salvador! ¿Podéis sufrir Vos que almas pecadoras y bocas impuras saluden a vuestra Hija, a vuestra Madre y a vuestra Esposa?» «Os prohibo alabarla y pronunciar su nombre si no tenéis el propósito de cambiar de vida».

Combatidos ya estos «falsos devotos», el P. Crasset pasa a establecer la «verdadera devoción» a la Virgen. «Ser devoto de la Virgen —dice— es tener una pronta y afectuosa voluntad de darle el honor y la veneración que le es debida y hacer todo aquello que sabemos le es agradable» (P. II, A. 7). Distin-

gue dos clases de devoción: la interior y la exterior. Hablará de las dos, pero, principalmente, de la interior, la cual «consiste en siete actos que estamos obligados a tributarla. El primero es honrarla; el segundo, amarla; el tercero, darle gracias; el cuarto, invocarla; el quinto, confiar en Ella; el sexto, servirla; el séptimo, imitarla». Advierte que «el primero, que es el honor, es el fundamento de todos los otros. Por tanto, este deber es el que principalmente combaten los herejes, y el que —concluye— me obliga a emprender únicamente la defensa». Y, en realidad, en todo el resto de la obra, el P. Crasset se entretiene en demostrar el deber que tenemos todos de honrar a María SS.

3) El P. PAOLO SEGNERI, S. I. (1629-1694), contemporáneo del P. Crasset, en su obrita *El devoto de la Virgen María*, publicada en Bolonia, el año 1677, y traducida a varias lenguas e impresa igualmente varias veces, pasa revista a los varios motivos que tenemos para amar a la Virgen SS. En la introducción de esta sustanciosa obrita, establece *los criterios* para distinguir la verdadera devoción mariana de la falsa. Empieza señalando el peligro que tiene la devoción mariana de adulterarse, y, por tanto, la importancia de la determinación de estos criterios [8]. Esto supuesto, se pregunta: «¿Qué es la devoción a la SS. Virgen?» Cada cual —señala— se forja las cosas como las quiere [9]. Para conocer, por tanto, qué es esta devoción particular, hay que conocer bien qué sea la devoción en general. El P. Segneri hace suya la definición de devoción que da Sto. Tomás [10] y dice que la devoción a María es una «voluntad pronta para seguir todo lo que conduce a su gloria, a su agrado». Deduce de aquí que los ayunos prolongados en su honor y las largas peregrinaciones no son, propiamente, devoción a la gran Madre de Dios; sino que serán efectos suyos, si proceden de esta voluntad pronta de servirle; o serán medios, si, al menos, conducen a ella. Cuando no sean ni medios ni efectos, serán una ilusión de

(8) "Las monedas de mayor precio son las más expuestas a la fasificación. Por eso no es maravilla que el demonio, gran príncipe de la falsedad, haya trabajado y trabaje tanto para falsificar la devoción a la SS. Virgen, que es la moneda de oro de gran valor en el Banco de la Misericordia. Es, pues, muy necesario, lector querido, que te busques una comparación fiel para descubrir la verdad de este noble metal; para que no te veas torpemente engañado, como negociante poco sagaz, cuando te creas, ya al final, que eres muy rico." (Cfr. *El Devoto de la Virgen*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1954, p. 5.)

(9) "¿Qué es, pues, la devoción a la Virgen? Es natural que cada cual se imagine las cosas de la forma que más le gustan: Los abisinios, conocido pueblo de Etiopía, si quieren pintar unos ángeles, los pintan con el rostro color negro, como es el suyo. Y los pecadores, como tienen negro el corazón, negra se imaginan esta devoción, que, no obstante, exaltan como la más hermosa de todas las devociones: la devoción a la Virgen; como si se pudiese decir que es devoto de Ella un asesino, un adúltero, un espíritu ensuciado con esas manchas, cuya sola vista, la produce náuseas." (ed. c., p. 6.)

(10) "Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum." (*S. Th.*, II-II, q. 82, a. 1.)

voción; porque no presuponen aquella prontitud de voluntad, que hemos dicho, ni la producen: «No son moneda verdadera que encuentre crédito donde se la conozca; son moneda que simula la verdadera imagen, pero que no tiene ningún valor; y, como tal, en el Banco del Paraíso, será arrojada a un estercolero, pero jamás guardada en casa: *Aurum eorum in sterquilinum erit*» (*Ezech.*, 7, 19). No son, por consiguiente, verdaderos devotos de María aquellos que con sus alabanzas y sus plegarias puramente *exteriores*, tratan como de engañar a la Señora y así evitar el eterno castigo que pesa sobre ellos [11].

Con esto no pretende el P. Segneri arrojar en la desesperación a estas pobres víctimas de la serpiente infernal [12]. Distingue dos clases de pecadores: los *obstinados*, rebeldes a cualquier medicina, y los *no obstinados, deseosos de salvarse*, y que buscan «algún piadoso samaritano que vierta el bálsamo sobre sus heridas, ya de suyo demasiado enconadas. Estos últimos —dice —no deben desanimarse, ya que, aunque no tengan todavía la devoción *perfecta* [13] (les falta la voluntad decidida de dejar el pecado por amor de María), están, sin embargo, en camino de tenerla, porque «tienen, al menos, alguna voluntad de dejarlo, aunque sea débil». «No son la luz ni los primeros albores de la mañana que nace, pero llegarán dentro de poco». Y concluye: «Sigan, pues, estos pecadores encomendándose a la gran Madre de Dios, y no dejen de rogarle cor-

---

(11) "Esto supuesto, ¿pueden considerarse devotos de María esos fieles que en cosas gravísimas se muestran desdeñosos con Ella y que, satisfechos con algunos obsequios externos, la niegan aquello que más la agrada: que abandonen el pecado? Tienen éstos, como es su deber, una voluntad pronta de servirla? ¿Procuran agradarla? ¿Buscan su gloria? Totalmente al contrario: no parece que pretendan otra cosa que disgustarla. Los Gabaonitas, para librarse de la sentencia que se estaba ejecutando con gran rigor en los moradores de la tierra prometida, engañaron a Josué, presentándose ante él con los vestidos desgarrados, sin tener ya víveres, con los odres vacíos, con los zapatos gastados; como si hubiesen tenido que hacer un largo viaje para encontrarle, cuando casi ni se habían movido. Así hacen estos pecadores. Lo único que pretenden es huir el castigo con que siempre les está amenazando la justicia divina y que, de vez en cuando, descarga sobre alguno de ellos. Y, sin embargo, se presentan reverentes ante la Virgen, con cierta capa de penitencia, más aparente que verdadera; es decir, con ciertas exterioridades, puede ser que piadosas, como una limosna dada en su honor, un psalterio recitado por Ella, el ayuno de un sábado; y con esto quieren darla a entender que han hecho un largo camino para encontrarla, cuando, en realidad, apenas si han dado unos pocos pasos, y a veces ni siquiera han salido de su casa, es decir de la maldita costumbre de pecar que les sirve de vergonzoso refugio. Pero no lograrán engañar a María como los Gabaonitas engañaron a Josué; porque si éste no recurrió a Dios, *os Domini non interrogabit*, y así permaneció engañado, Ella lo ve todo en Dios. Sin embargo, según la definición, que hemos citado más arriba, queda claro que no puede haber verdadera devoción a la Virgen donde no existe una voluntad de agradarla a Ella, una voluntad pronta." (ed. c., p. 8 s.)

(12) "Pero para no quitar, con esta regla, la confianza que los pecadores han puesto en la Virgen, ni a la Virgen el culto que de ellos recibe, quiero distinguir aquí..." (ed. c., p. 9.)

(13) El P. Segneri usa la palabra "*verdadera devoción*"; pero fácilmente se ve, por todo el contexto, que quiere hablar de "*perfecta* devoción".

dialmente para que rompa esas cadenas de dolorosa servidumbre, bajo las que están gimiendo: *Sobre vincla reis;* después de esta alborada, aparecerá sin duda en su alma el sol de justicia de quien Ella es precursora. Este es el oficio propio de la Virgen: conducir los pecadores a Dios. *Mater mea esca dulcissima est, qua ad me peccatores traho,* dijo el Señor a su discípula amada, Catalina de Sena (*S. Cat. dial.*, c. 4). Considerando el primer grupo de pecadores, el de los *obstinados,* aquellos que no «admiten en su corazón un pensamiento de penitencia» (*Os.*, 54), el P. Segneri dice que no pueden contarse entre los verdaderos devotos de María SS., sino entre sus auténticos enemigos; «no están ni siquiera en camino de estar en ella [en la *verdadera* devoción], ya que van por el camino contrario». Estos hacen a María SS. implícitamente cómplice de las ofensas hechas a su divino Hijo con el pecado. Estos —dice— «no quieren dejarse atraer de este imán para ir a Dios sino quieren atraer a sí el imán, haciendo que la Virgen, en vez de atraerlos, los favorecería en sus intentos sacrílegos. Y ¿qué se puede imaginar de más oprobio para Ella?»

Esto no obstante, el P. Segneri se pregunta: «¿Qué hará, pues, por otra parte, tal género de personas? ¿Habrán de dejar las oraciones que rezan a la Virgen? ¿Tendrán que dejar los pocos ayunos, el poco honor que la tributan vistiendo su hábito, visitando sus iglesias, usando su ceñidor? Jamás. Lo que han de hacer es apuntar más alto, para que no vuelvan vacios. Protesten ante la Madre de Dios que no pretenden con sus obsequios sino moverla a conseguirles fortaleza para abandonar el pecado: que si como enfermos carcomidos en el lecho por sus malvadas costumbres, ni siquiera llegan a desear su curación, pídanle este mismo deseo que no tienen: esta buena voluntad será la señal de su salvación, o, por mejor decir, será el principio de su salvación, ya que, como todo el mundo sabe, *pars sanitatis este velle sanari*». Esta solución del P. Segneri la denomina el P. Dillenschneider «solución de buen sentido y de caridad que debe oponerse a los *Monita* deprimentes del jansenismo (o. c., 1, p. 224). Y concluye: «Ninguno como el P. Segneri la ha expuesto con tan nitidez y con tantos matices» (*Ibid.*). Es realmente un verdadero, un notable progreso en la solución de esta espinosa cuestión. El P. Segneri se muestra mucho menos complicado que el P. Crasset.

4) Un avance aún más notable sobre los tres autores precedentes es el realizado por S. Luis M. Grignion de Montfort (1673-1716). En su clásico *Tratado de la verdadera devoción a María SS.*, nuestro santo, después de hablar, en el capítulo primero, de la *necesidad* que tenemos de la devoción a la SS. Virgen (nn. 1-60), pasa a tratar, en el segundo, sobre *la naturaleza de la verdadera devoción* (nn. 60-119), es decir, «en qué consiste». Comienza estableciendo las *cinco verdades fundamentales* que deben encontrarse en toda deción verdadera a María (nn. 61-89), verdades que algunos no comprenden bien,

que las exageran o hacen de ellas una aplicación falsa. Estas cinco verdades fundamentales son: 1) Jesucristo, fin último de la devoción a María); nosotros pertenecemos a Jesús y María en calidad de esclavos; 3) debemos rarnos de todo lo malo que haya en nosotros; 4) tenemos necesidad de un diador para con el Mediador Jesucristo; 5) nos es muy difícil conservar las cias y los tesoros recibidos de Dios [14]. Estas cinco verdades fundamentales ben encontrarse en toda «verdadera devoción a María», y, por tanto, tienen estar presentes al «hacer una buena selección de la devoción verdadera a la rgen». ¿Por qué...? «Porque hay muchas devociones a la SS. Virgen completente falsas y que fácilmente podemos tomar como verdaderas». «De la misa manera que un falsificador de monedas únicamente imita el oro y la plata, uy raras veces los otros metales, pues no merecen la pena, así el espíritu mano no falsifica las otras devociones tanto como las de Jesús y María, la devoón a la S. Comunión y a la SS. Virgen, ya que son éstas, entre las otras devomes, lo que el oro y la plata entre los metales. Es, pues, importantísimo conor, antes que ninguna otra cosa, las devociones falsas a la SS. Virgen, para tarlas, y la verdadera para abrazarla». Hablando de los «falsos devotos», umera estos siete grupos; *a*) los devotos *críticos*; *b*) los devotos *escrupulo*; *c*) los devotos *exteriores*; *d*) los devotos *presuntuosos*; *e*) los devotos *instantes*; *f*) los devotos *hipócritas*; *g*) los devotos *interesados*.

a) «Los devotos *críticos* son, ordinariamente, los sabios orgullosos, espíri fuertes y presuntuosos, que, en el fondo, tienen cierta devoción a la San ma Virgen, pero critican todas las prácticas de devoción que las personas ncillas tributan, santa y simplemente, a esta buena Madre, porque no son de u gusto. Ponen en duda todos los milagros y hechos históricos transmitidos or autores dignos de fe o tomados de las crónicas de las Órdenes religiosas, que an fe de la misericordia y del poder de la SS. Virgen. Apenas pueden soporr que las personas humildes se arrodillen ante los altares y las imágenes, a veces a la vuelta de una esquina, en la calle, para elevar sus oraciones a Dios; las llegan a acusar de idolatría, como si adorasen un leño o una piedra, dicen que no aman estas devociones exteriores y que no tienen un espíritu tan débil como para dar fe a tantas narraciones y pequeñas historias como se divulgan sobre la SS. Virgen. Al referirse a las admirables alabanzas que los

(14) Estas cinco verdades fundamentales se apoyan en nuestra condición de criaturas caídas y redimidas, o sea sobre dos obligaciones y tres necesidades nuestras: las dos obligaciones están constituídas por nuestras relaciones con Jesús y con María (primera verdad: Jesús es nuestro fin y María el medio para llegar a Él) y de nuestra absoluta dependencia de ellos (segunda verdad: absoluta dependencia de Jesucristo, por derecho, y de María, por privilegio); y nuestras tres necesidades, que son: nuestra corrupción y debilidad (tercera verdad), la necesidad que tenemos de María para presentarnos a Jesús (cuarta verdad) y la necesidad de María para conservar la gracia (quinta verdad).

Santos Padres tributan a la Virgen, o dicen que hablan como oradores, exagerándolas, o interpretan mal sus palabras. Esta clase de falsos devotos, orgullosos y mundanos, son verdaderamente temibles, hacen un daño inmenso a la devoción a la SS. Virgen y alejan a los pueblos con el pretexto de destruir los abusos».

b) «Los devotos *escrupulosos* son personas que temen deshonrar al Hijo honrando a la Madre, rebajarle a Él al realzarla a Ella. No pueden sufrir que se tributen a la SS. Virgen justísimas alabanzas, como se las tributaron los Santos Padres. Casi no pueden sufrir que haya más personas de rodillas ante un altar a María que ante el Santísimo Sacramento, como si una cosa excluyese la otra, como si aquellos que ruegan a la Virgen no rogasen a Jesucristo por medio de Ella. No quieren que se hable tan frecuentemente de la SS. Virgen, y que acudamos tan a menudo a Ella. He aquí algunas de sus expresiones más habituales: «¿Por qué tantos rosarios, tantas cofradías y tantas devociones exteriores a la SS. Virgen? Hay aquí mucha ignorancia. Todo esto equivale a reducir a una sola función nuestra religión. Habladme de los devotos de Jesucristo (le nombran frecuentemente sin descubrirse, lo digo entre paréntesis): hay que recurrir a Jesucristo, que es nuestro único Mediador; hay que predicar a Jesucristo: esto es lo importante». Todo esto, que ellos dicen, es verdad en cierto sentido; pero respecto a la aplicación que hacen para impedir la devoción a la SS. Virgen, es peligrosísimo y constituye un engaño astuto del enemigo, con el pretexto de un bien mayor, porque no se honra nunca más a Jesucristo que cuando se honra a la SS. Virgen, ya que únicamente honramos a María para honrar más perfectamente a Jesucristo; vamos a Ella como a camino para llegar al fin: Jesucristo. La Santa Iglesia, con el Espíritu Santo, alaba primero a la SS. Virgen y después a Jesucristo: *Benedicta tu in mulieribus est benedictus fructus ventris tui, Iesus.* No porque la SS. Virgen sea más que Jesucristo o igual a Él: sería intolerable; sino porque, para alabar más perfectamente a Jesucristo, conviene alabar antes a María. Digamos, pues, con los verdaderos devotos de María, y contra los falsos devotos escrupulosos: «*¡Oh María, bendita Tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús*».

c) «Los devotos *exteriores* son los que hacen consistir la devoción a la Virgen SS. en unas cuantas prácticas externas; les gusta especialmente lo exterior de la devoción a la SS. Virgen, porque no tienen espíritu interior; rezarán quizá innumerables rosarios a toda prisa, oirán otras tantas misas sin atención alguna, irán en procesiones sin ninguna devoción, se inscribirán en todas las cofradías sin enmienda de su vida, sin hacer la más mínima violencia a sus pasiones y sin imitar la virtud de esta Virgen Santa. Únicamente les gusta lo que hay de sensible en esta devoción, sin llegar a gustar lo sólido de ella; si no

hallan algo sensible en sus prácticas, creen que no hacen nada, se turban, abandonan todo o siguen de salto en salto su camino. El mundo está lleno de estos devotos exteriores, que se aplican a lo interior como a lo esencial sin despreciar la modesta exterioridad que acompaña siempre a la verdadera devoción».

d) «Los devotos *presuntuosos* son pecadores, cautivos de sus pasiones o amadores del mundo, que, bajo el bello nombre de cristianos y de devotos de la SS. Virgen, esconden el orgullo o la avaricia, la impureza o la embriaguez o la ira o el juramento o la maledicencia o la injusticia, etc.; son los que duermen en paz con sus malas costumbres, sin hacerse demasiada violencia para corregirse, con el pretexto de que son devotos de la Virgen; los que esperan el perdón de Dios, los que confían en que no morirán sin confesión, que no se condenarán porque rezan su rosario, porque ayunan el sábado, porque son miembros de la Cofradía del Rosario y del Escapulario, o de las Congregaciones, porque llevan el hábito o la cadenita de la SS. Virgen, etc. Cuando se les dice que su devoción no es sino una ilusión del diablo y una peligrosa presunción capaz de perderles, no quieren creerlo; dicen que Dios es bueno y misericordioso, que no nos ha creado para condenarnos; que no hay hombre que no peque; que no morirán sin confesión; que un buen *peccavi* en la hora de la muerte es suficiente; además, que son devotos a la SS. Virgen, en honor de la cual llevan el escapulario; que dicen diariamente, sin reprensión y sin vanidad, siete Padre Nuestros y siete Ave Marías en su honor; que rezan también algunas veces el Rosario, el oficio de la SS. Virgen, que ayunan, etc.

»Para confirmar todas estas cosas y para obcecarse más y más, aducen hechos que han oído o leído en libros, no importa si verdaderos o falsos, los cuales dan testimonio de personas muertas en pecado mortal sin confesión, y que, porque habían dicho durante su vida alguna oración o habían hecho alguna práctica de devoción a la SS. Virgen, resucitaron para confesarse o quedaron sus almas milagrosamente en los cuerpos, hasta que pudieron confesar, o, por la misericordia de la Virgen, obtuvieron de Dios, a la hora de la muerte, la contrición y el perdón de sus pecados, y gracias a esto se salvaron; es lo que esperan para sí. Nada hay más dañoso en el cristianismo que esta diabólica presunción; porque ¿se puede decir que realmente ama y honra a la SS. Virgen quien con los propios pecados hiere, crucifica y ultraja a su Hijo? Si María se obligase a salvar con su misericordia a este género de personas, Ella autorizaría el delito y ayudaría a crucificar y a ultrajar a su Hijo. ¿Quién se atrevería a pensarlo? Digo que abusar así de la devoción a la Virgen la cual, después de la de Nuestro Señor en el SS. Sacramento, es la más santa y la más sólida de las devociones, equivale a cometer un horrible sacrilegio con una comunión indigna, que es el pecado más grande y el que más

difícilmente se perdona. Confieso que para ser verdadero devoto de la SS. Virgen, no es absolutamente necesario ser tan santo que se eviten todos los pecados, aunque sería de desear; sino (notad bien lo que voy a decir) hay que:

»1. Tener un propósito sincero de evitar, al menos, cualquier pecado mortal, que ofende tanto a la Madre como al Hijo.

»2. Hacerse violencia para evitar el pecado.

»3. Inscribirse en alguna cofradía, rezar el Sto. Rosario o algunas otras plegarias, ayunar el sábado, etc.

»Esto es muy útil para la conversión de un pecador, por muy endurecido que esté; y si mi lector se encuentra en tal caso, aun cuando tuviese un pie en el abismo, yo se lo aconsejo con esta condición: que practique estas obras únicamente con la intención de obtener de Dios, por intercesión de la SS. Virgen, la gracia de la contrición y del perdón de sus pecados, y la de vencer sus malas costumbres para no permanecer pasivamente en estado de pecado, en contra de la voz de la conciencia, el ejemplo de Jesucristo, de los Santos y las máximas del Santo Evangelio».

e) Los devotos *inconstantes* son aquellos que tienen una devoción a la SS. Virgen por intervalos y según su capricho: hoy son fervientes y mañana perezosos; ahora están prontos a hacer cualquier servicio suyo y, al poco rato, son completamente otros. Abrazan todas las devociones a la SS. Virgen, se inscriben en todas sus asociaciones y no practican las reglas de ninguna con fidelidad; cambian como la luna, y María les pone, por eso, bajo sus pies, como mudables e indignos de ser contados entre los siervos de esta Virgen que tiene como patrimonio la fidelidad y la constancia. Mejor es no cargarse con tantas plegarias y tantas prácticas de devoción, y hacer unas pocas con amor y fidelidad, a despecho del mundo, el demonio y la carne.

f) «Hay aún otros devotos falsos de la SS. Virgen: los devotos *hipócritas,* que cubren sus pecados y sus malas costumbres bajo el manto de esta Virgen fiel, para aparentar, a los ojos de los hombres, aquello que no son».

g) «Existen también los devotos *interesados* que recurren a la Virgen únicamente para obtener algunos favores para evitar algunos peligros, para curar de una enfermedad o por cualquier otra necesidad de esta índole, sin cuya presencia se olvidan de Ella; unos y otros son falsos devotos, nada aceptos a Dios y a su SS. Madre».

«Guardémonos, pues —concluye, resumiendo, el Santo— de estar en el número de los devotos *críticos,* que no creen en nada y lo critican todo; en el de los devotos *escrupulosos,* que tienen miedo a ser demasiado devotos de la SS. Virgen por respeto a Jesucristo; en el de los devotos *exteriores,* que hacen con-

sistir su devoción en prácticas externas; en el de los devotos *presuntuosos*, que, con el pretexto de su falsa devoción a la SS. Virgen, se sumergen en sus pecados; en el de los devotos *inconstantes*, que, por ligereza, cambian las prácticas de devoción o las dejan enteramente a la más mínima tentación; en el de los devotos *hipócritas*, que se inscriben en las asociaciones de la Virgen para que les estimen los hombres; y, por último, en el de los devotos *interesados*, que no recurren a la SS. Virgen más que para librarse de los males del cuerpo y para obtener bienes temporales».

Descubierta la «falsa» devoción a María SS. y los «falsos devotos», el Santo pasa a hablar de la «verdadera» devoción y de los «verdaderos» devotos. Como la «falsa» devoción no es otra cosa que la corrupción de la «verdadera», el Santo se sirve de la «falsa» para conocer la «verdadera», oponiendo a los defectos de la primera las buenas cualidades de la segunda. A los siete defectos de la «falsa» devoción opone estas cinco cualidades de la «verdadera»: la «verdadera» devoción es: 1) interior; 2) tierna; 3) santa; 4) constante; 5) desinteresada [15]. He aquí las palabras del Santo:

«Ante todo, la verdadera devoción a la SS. Virgen es *interior*, es decir, nace de la mente y del corazón; procede de la estima que tenemos de la Virgen, de la idea sublime que nos hemos formado de su grandeza y del amor que la profesamos.

»En segundo lugar, es *tierna*, es decir, llena de confianza hacia la Virgen, con la confianza del niño con su madre. Esta ternura hace que el alma recurra a Ella en todas sus necesidades corporales y espirituales con mucha simplicidad confianza y delicadeza; que implore la ayuda de su Madre en cualquier tiempo, en cualquier lugar y para cualquier cosa; en las dudas, para que la ilumine; en las faltas, para que la corrija; en las tentaciones, para que le ayude; en la debilidad, para que la fortifique; en las caídas, para que la levante; en los desalientos, para que la anime; en los escrúpulos, para que la alivie; en las cruces, en las fatigas y en los obstáculos de la vida, para que la consuele. En una palabra, en todos los males corporales y espirituales María es el refugio ordinario sin temor de importunarla ni de desagradar a Jesucristo.

»En tercer lugar, la verdadera devoción a la SS. Virgen es *santa*, es decir, empuja al alma a evitar el pecado y a imitar la virtud de la SS. Virgen, particularmente su profunda humildad, su fe viva, su obediencia ciega, su oración

(15) No es extraño el que a los *siete* defectos de la falsa" devoción oponga el Santo únicamente *cinco* buenas cualidades de la "verdadera" devoción, ya que la buena cualidad *ternura* se opone al defecto de los *críticos* y de los *escrupulosos*, mientras que la buena cualidad de la devoción *santa* es la opuesta a los defectos de los *presuntuosos* y de los *hipócritas*.

continua, su total mortificación, su pureza divina, su ardiente caridad, su heroica paciencia, su angelical dulzura y su divina sabiduría. Estas son las diez virtudes principales de la SS. Virgen.

»En cuarto lugar, la verdadera devoción es *constante*, consolida al alma en el bien y la lleva a no dejar fácilmente las prácticas de devoción; la hace esforzada en la oposición al mundo, en sus costumbres y en sus máximas; a la carne, en sus molestias y pasiones; y al diablo, en sus tentaciones; de manera que una persona verdaderamente devota de la SS. Virgen ni es inconstante, ni pesimista, ni escrupulosa, ni temerosa. No es que no decaiga ni se altere alguna vez en la sensibilidad de su devoción, sino que, si decae, se alza en seguida, levantando sus manos a su buena Madre; si queda sin gusto y sin devoción sensible, no se apena, porque el verdadero y fiel devoto de la Virgen vive de la fe en Jesús y en María y no de sentimientos naturales.

»Por último, la verdadera devoción a la SS. Virgen es *desinteresada*, es decir enseña al alma a no buscarse a sí misma, sino a sólo Dios en su Madre. El verdadero devoto de María no se sirve de esta augusta Reina para ganancias e intereses, ni por su bien temporal o eterno, corporal o espiritual, sino *únicamente* [16] para que Ella, y Dios sólo en Ella, sean servidos; no ama a María porque le haya hecho algún bien o lo espere de Ella, sino porque es amable. Por eso la ama y la sirve fielmente, lo mismo en las desolaciones y en la aridez, que en la dulzura y en el fervor sensible; la ama lo mismo sobre el Calvario que en las bodas de Caná. ¡Oh, cuán grato y precioso es a los ojos de Dios y de su SS. Madre el devoto de la Virgen que no se busca a sí mismo en ninguno de los servicios que la hace! Pero ¡qué poco frecuente es hoy día!»

3. Soluciones.

1) *El concepto preciso de «verdadera» y «falsa»* devoción.—Para resolver la cuestión es necesario, ante todo establecer bien el concepto de «verdadera» y de «falsa» devoción a María SS. Basándonos en la definición que da, en general, Sto. Tomás (*S. Th.*, II-II, q. 82, a. 1), podemos definir así la «verdadera» devoción mariana: «Es una prontitud en la voluntad para ejecutar todo lo que toca al servicio de María». Se requieren, por tanto, para la «verdadera» devoción, dos elementos. Uno objetivo: que estos actos de devoción a la Virgen sean buenos, es decir, puedan realmente pertenecer a su servicio; y otro subjetivo, es decir, la voluntad buena o *intención recta* en practicar tales actos de culto o devoción mariana. Si existen estos dos elementos, la devoción a la Virgen será «verdadera»; si falta al menos uno de ellos, será «falsa».

(16) De todo el contexto se deduce que el término *únicamente* está tomado en el sentido de *principalmente*.

2) *Distinción entre devoción «verdadera» y devoción «perfecta».*—Hay que distinguir con precaución, en segundo lugar, la devoción «verdadera» de la devoción «perfecta» hacia María SS. Del hecho de que la devoción de algunos (por la ausencia de algunos elementos puramente integrantes) no sea «perfecta», no se puede deducir que no sea «verdadera». Lo imperfecto es lo opuesto a lo perfecto, pero no a lo verdadero. Es necesario, por tanto, deshacer este equívoco, distinguiendo cuidadosamente entre devoción «verdadera» y «falsa»; entre devoción «verdadera perfecta» y devoción «verdadera imperfecta». No es raro, efectivamente, el que se crea devoción «verdadera» únicamente la devoción «perfecta», mientras que la devoción «imperfecta» se la repute como «falsa». Se puede y se debe hablar, por consiguiente, de devoción *perfecta*, de devoción *imperfecta* y de devoción *falsa*. También la devoción «imperfecta» es y puede decirse «verdadera» devoción, aunque «imperfecta» o «imperfectísima», porque en la imperfección —lo mismo que en la perfección— se pueden distinguir varios grados.

3) *Devoción «perfecta», devoción «imperfecta» y devoción «falsa».*—Es «perfecta» la devoción que brota y florece en la mente y en el corazón, con actos de veneración, amor, gratitud, confiada invocación e imitación; o, en una palabra, la que se resuelve en un pleno y fiel servicio de María SS. Por esto, los «devotos» de María suelen llamarse simplemente «siervos de María». En la práctica de esta «perfecta» devoción se pueden dar, evidentemente, varios grados, según el mayor o menor grado de perfección con que se practiquen los varios actos que la constituyen, de manera muy particular la imitación de la virtud de María SS.

Es «imperfecta», pero «verdadera», la devoción constituída por actos de culto (al menos, alguno, por ejemplo, la veneración, la invocación), buenos en sí mismos y hechos con *recta intención* (honrar a la Virgen y pedirla, por lo menos, la fuerza para desear la conversión si uno está en pecado). El acto de culto o de devoción que ordinariamente falta, es —dado el esfuerzo moral que exige— la imitación, o, para ser más precisos, el estado de gracia. Esta es la devoción de los pobres pecadores. Para juzgar si la devoción de estos últimos es «verdadera» o «falsa», hay que distinguir entre pecadores *obstinados* y pecadores *no obstinados*. Son pecadores *obstinados* aquellos que se encuentran en pecado y están decididos a permanecer en él. Son, por el contrario, pecadores *no obstinados* (al menos no completamente obstinados) aquellos que están en pecado, pero desean sinceramente dejarlo, o, por lo menos desean tener el deseo sincero de dejarlo. Para alcanzar este fin —dejar, de hecho, el pecado, o al menos conseguir el *deseo* sincero de dejarlo—, estos pobres pecadores honran a la Virgen, invocan su patrocinio, etc. La devoción mariana de éstos

es, evidentemente, imperfecta, pero verdadera. Tiene las dos condiciones requeridas para la «verdadera» devoción, es decir, consta de actos buenos, no sólo objetivamente (veneración, invocación de la Virgen, etc.), sino también subjetivamente, hechos con recta intención «honrar a la Virgen, obtener su ayuda para sacudir el yugo del pecado, o al menos —es el grado mínimo de devoción «verdadera imperfecta»— para obtener la gracia de un sincero deseo de levantarse del abismo del pecado, la gracia para conseguir romper las cadenas de las malas costumbres. Pecan sólo por debilidad y no por malicia o presunción. A estos devotos «verdaderos», pero «imperfectos», pertenecen, o, al menos, podrían pertenecer también todos aquellos que S. Luis de Montfort llama los devotos «críticos», «escrupulosos» e «inconstantes». También éstos tienen, o al menos pueden tener, una «verdadera» devoción a la Virgen, aunque sea «imperfecta» o «imperfectísima».

Por último, es «falsa» la devoción de los pecadores *obstinados*, los cuales se encuentran en pecado y quieren permanecer en él, sirviéndose de la devoción a la Virgen (es decir, de los actos buenos de veneración, de invocación, etc.), con intención *no recta o mala* (es decir, para seguir impunemente en el pecado, para continuar adormecidos en él). A estos «falsos devotos» pertenecen los devotos «exteriores» (para los cuales los actos de culto mariano son prácticas puramente externas), los «supersticiosos», «hipócritas», «presuntuosos», los cuales se refugian en el manto de María SS. para estar más seguros de poder ultrajar impunemente a su Hijo Divino, para estar más seguros de que la Virgen, a la hora de la muerte, les convertirá y les salvará sin que ellos intenten obtener de María, con sus actos de devoción, por lo menos, el *deseo* de convertirse, el remordimiento de sus pecados, el disgusto de continuar en tal estado.

La primera —la devoción «perfecta»— hay que alabarla, y animar a ella con todas las fuerzas; la segunda —la «imperfecta» pero «verdadera»— hay que perfeccionarla; la tercera, por el contrario —la «falsa»—, hay que reprobarla como una especie de pecado contra el Espíritu Santo (II-II, q. 21, a. 1), como una especie de sacrilegio o profanación de algo sagrado. En estos «falsos» devotos está el reverso de los dos elementos requeridos para tener una verdadera devoción, o sea, actos malos (por ejemplo, los de los supersticiosos) y mala intención (en lugar de honrar a la Virgen, pretenden, prácticamente, obtener su ayuda para pecar con más libertad y con mayor tranquilidad).

4. Fundamentos dogmáticos de nuestra solución.

La solución que hemos propuesto se apoya sobre estas dos verdades fundamentales: 1.ª) La Virgen SS. —como Dios— ama tiernamente a todos, aun a los pecadores; y 2.ª) el pecador puede realizar obras éticamente buenas y, por tanto, aceptables a Dios y a la Virgen SS.

1.º) *La Virgen SS. — lo mismo que Dios — ama a todos aun a los pobres pecadores.* La S. Escritura dice: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti:* «Amas todas las cosas y no odias nada de lo que hiciste» (*Sap.*, 11, 25). Dios —comenta maravillosamente el Angélico— ama todas las cosas que existen. En efecto, todo, en cuanto existe, es un bien. Esto supuesto, amar es querer bien; de donde se sigue que Dios, al querer la *existencia* de las cosas, quiere para ellas un bien y, por tanto, las ama. Mientras que, respecto a nosotros, las cosas son amadas porque son buenas, respecto a Dios, por el contrario, son buenas porque son amadas. Se sigue, por tanto, que mientras nuestro amor *supone* (no *pone*) la bondad en la cosa amada, el amor de Dios, por el contrario, *pone*, es decir, *causa* (no *supone*) la bondad en las cosas que ama (*S. Th.*, 1, a. 20, a. 2). Sin embargo, a todas las cosas que existen no las ama Dios *por igual:* ama más aquellas cosas en las cuales causa mayores bienes. Ama, por consiguiente, más a las cosas mejores, y, por tanto, en igualdad de condiciones, ama más a los inocentes que a los pecadores, a los justos que a los penitentes.

Pudiera quizá oponerse aquel versículo del Salmo: «Odias a todos aquellos que obran la iniquidad» (*Ps.*, 5). Ahora bien, ninguna cosa se puede amar y odiar al mismo tiempo. Consiguientemente, si odia a los impíos, no puede amarlos.—Santo Tomás responde maravillosamente a esta objeción, cuando dice que nada impide que una misma cosa sea amada bajo un aspecto y odiada bajo otro. Esto supuesto, Dios ama a los pecadores en cuanto criaturas, porque en cuanto tales existen y provienen de Él: pero en cuanto pecadores, no sólo no provienen sino que ni siquiera existen, y, por tanto, bajo este aspecto les odia Dios (*Ibid.*, a. 2). En una palabra, Dios odia al impío en cuanto impío, pero le ama en cuanto hombre y desea sinceramente su salvación. Lo ha demostrado del modo más evidente al mandar a su mismo Hijo a morir por él y a salvarle.

Ahora bien, la Virgen SS. piensa y quiere como Dios, de una manera perfectísima. Por consiguiente, también Ella ama lo que Dios ama y odia lo que Dios odia. También Ella, aunque odie al pecador en cuanto pecador, lo ama tiernísimamente en cuanto hombre, en cuanto hijo espiritual suyo, aun cuando lo sea en potencia y aún no en acto. Con razón la invoca continuamente la Iglesia como «Refugio de los pecadores», y como «Madre de Misericordia». ¿Cómo podrá llamarse «Refugio de los pecadores», si no ama a los pecadores, si desprecia, si aleja, si, en una palabra, no permite que se refugien bajo su manto, buscando en Ella su salvación, como en una ciudad de refugio, para no ser azotados por la justa ira de su Hijo Divino? ¿Cómo podrá llamarse «Madre de Misericordia», si no tiene entrañas de amor hacia sus hijos miserables, y si estos hijos miserables no pueden acudir a su corazón maternalmente misericordioso? Los dos títulos de «Refugio de pecadores» y de «Madre de Miseri-

cordia» serían un auténtico contrasentido. Los Padres, los Doctores y los escritores de la Iglesia, llenos del espíritu de esta nuestra Madre han exaltado de diferentes maneras el amor y la misericordia de María SS. hacia los pecadores. Como anota el P. Crasset (o. c., t. I, p. 111), la llaman «la única esperanza de los pecadores, el asilo de todos los miserables, el refugio y la salvación de todos los desesperados, la escala del cielo, el puerto de los que han naufragado, la redención misma de los condenados». Y añade: «¡Qué crueldad y qué injusticia quitar a los pobres pecadores esta escala del cielo, cerrarles esta ciudad de refugio, expulsarles del puerto después de haber naufragado, y quitarles toda esperanza de salvación!»

Así, S. EFRÉN llama a la Virgen SS. «Reina del Universo, *esperanza de los más desesperados..., la única abogada y la única defensa de los pecadores y de todos los que están privados de ayuda, el puerto seguro de los que han naufragado...*» Vuelto a Ella le dice: «Cubridnos con las alas de vuestra caridad y de vuestra misericordia, tened piedad de nosotros, que estamos manchados con el pecado... Nos postramos ante Vos y humildemente suplicamos que impidáis que el dulce Jesús, vuestro Hijo, nuestro Salvador y vida de todas las cosas, irritado por la muchedumbre de nuestros pecados nos corte como a la higuera sin frutos y abandone nuestras almas al poder del león infernal» (Cfr. CRASSET, o. c., S. ANDRÉS DE CRETA, en un discurso sobre la Dormición de María SS., dice entre otras cosas: «¡Oh Madre de Misericordia, aplacad a vuestro Hijo, y haced que tenga compasión de las miserias comunes de nuestra naturaleza humana... Todo el mundo os considera como el Propiciatorio y el Refugio de todos los pueblos». S. GERMÁN, PATRIARCA DE CONSTANTINOPLA, en el tercer discurso sobre la Dormición de la Virgen SS., la dice: «Vos sois, ¡oh Madre de Dios!, omnipotente para salvar a los pecadores, y no tenéis necesidad de otra recomendación para Dios, porque sois la Madre de la verdadera vida». S. JUAN DAMASCENO la suplica así: «Sois la prenda segura de mi salvación; os ruego me libréis de la pesada carga de mis pecados». S. PEDRO DAMIÁN, en el discurso primero sobre la Natividad, dice que la B. Virgen «puede conducir los desesperados a la esperanza de la felicidad», y que compromete toda su autoridad para reconciliar a los pecadores con su divino Hijo.

S. BERNARDO DE CLARAVAL, el cantor más melodioso de la misericordia de María, escribe así: «¿Quién, oh Virgen bendita, podrá medir la amplitud, la altura y la profundidad de vuestra misericordia? Su longitud llega hasta el fin del mundo, para todos aquellos que la invocan. Su amplitud cubre toda la tierra, de manera que se puede decir que está llena de vuestra misericordia. Su altura llega hasta el cielo, donde habéis reparado las ruinas de la Jerusalén celestial; y su profundidad ha obtenido la libertad de aquellos que estaban en-

vueltos en las tinieblas y en las sombras de la muerte». Señalando a María para que todos la vean, exclama: «He aquí la escala de los pecadores; he aquí todo el fundamento de mi esperanza», «¡Oh Madre de Misericordia! Vos no tenéis horror de un pecador, por muy impío y corrompido que sea: no le despreciáis. Si acude a Vos e implora vuestro socorro con razón penitente, Vos le sacáis del abismo de la desesperación, levantáis su decaída esperanza, le consoláis, la fortificáis y no le abandonáis por muy miserable que sea, hasta que no le habéis reconciliado con su terrible Juez». «¡Abrid, pues, oh Madre de Misericordia, los oídos de vuestro corazón a los suspiros y a las plegarias de los pobres hijos de Adán!» Dice en otra parte que la Virgen «se ha hecho toda a todos; en un exceso de caridad se ha mostrado deudora de todos, sabios e insensatos. Ha ofrecido a todos el seno de su misericordia, a fin de que todos participen de su plenitud: el prisionero su rescate, el enfermo su corazón, el triste el consuelo, el pecado el perdón, el justo la gracia, el ángel su alegría... De tal forma que no hay nadie que quede sin el influjo de su bondad y de su amor». «Queriendo atender en todo y por todo a la salvación de los miserables, disipa nuestro temor, despierta nuestra fe, consolida nuestra esperanza, aleja nuestra desconfianza, infunde ánimo a nuestra pusilanimidad... ¿Quieres tener una Abogada junto a Él [Jesús]? ¡Recurre a María!».

GUILLERMO D'AUVERGNE, Obispo de París, exalta también, de forma singular, la misericordia de María hacia los pecadores y da la razón. Dice, entre otras cosas: «Yo sé, oh mi querida Señora, que en manera alguna os importuna la muchedumbre de los pecadores que os invoca. Al contrario, toda vuestra alegría consiste en rogar por los miserables y en salvar con vuestra intercesión, siempre grata y siempre eficaz, a todos los que se encuentran en peligro de perderse».

RAIMUNDO JORDÁN, el Sabio «Idiota», en la Introducción a sus «Contemplaciones», dice: «Su misericordia es tan grande que no rechaza a nadie. Sucede a menudo que la misericordia de la Madre salva a aquellos a quienes podía condenar la justicia del Hijo, porque Ella es el tesoro del Señor y la tesorera de sus gracias... Ella cuida de todos. No hay nadie que no sienta los efectos de su bondad y de su misericordia». «Vos —dice— conseguís la gracia para los pecadores porque sois la Abogada de los miserables». «Habéis recibido todas estas gracias, oh humildísima María, no sólo para Vos, sino también para nosotros, a fin de que nos asistáis en todas las ocasiones. Vos, en efecto, socorréis en esta vida a los buenos y a los malos: a los buenos, conservándoles en gracia, por lo que os dicen con la Iglesia: *María, Madre de gracia;* y a los malos, reduciéndoles a la misericordia de Dios, por lo cual la Iglesia añade: *Madre de Misericordia*».

CONRADO DE SAJONIA en su «Speculum B. M. V.», falsamente atribuído a S. Buenaventura, dice a la Virgen: «¡Oh María! Por miserable que sea un pecador, Tú le recibes con ternura de Madre, le abrazas, le aprietas contra tu seno virginal y no le abandonas hasta que no le has reconciliado con su terrible Juez».

2.ª) *Que el pecador pueda realizar obras buenas, y, por tanto, ser agradable de la Virgen,* y que ésta escuche sus plegarias, está también, en contra de lo que creen los protestantes, bayanos y jansenistas, fuera de duda. Según ellos, el pecador no puede realizar *ninguna obra* éticamente buena. La doctrina contraria es de fe. El pecador, como enseña el Concilio de Trento, aun privado de la gracia, puede hacer obras naturalmente buenas; afirmar lo contrario es herejía: «Si alguno dice que las acciones que se hacen antes de la justificación, de cualquier modo que se hagan, son auténticos pecados o que merecen el odio de Dios, etc., sea anatema». La Iglesia, al condenar la sentencia de los que sostienen que todas las obras hechas, sin estar en estado de gracia, son moralmente malas, quiere dar a entender, evidentemente, que el hombre, aunque no esté en estado de gracia, puede realizar algunas obras naturalmente, es decir, éticamente buenas. Esa doctrina está fundada en la S. Escritura y en la Tradición.

En la S. Escritura en efecto Dios exhorta a los pecadores a la oración, a la penitencia y a otras buenas obras y les promete el perdón: «Convertíos a Mí y Yo me volveré hacia vosotros» (*Is.*, 1, 16, 18). Al pobre publicano que decía: «Ten compasión de mí, pecador», Dios le concede su misecordia (*Lc.*, 18, 13). En otros lugares de la S. Escritura, Dios recompensa algunas obras hechas por los infieles (*Dan.*, 4, 24; *Ezech.*, 29, 18, 20; *Is.*, 44, 28). Esto supuesto, repugna evidentemente que Dios exhorte a hacer obras malas o que las recompense. Esto mismo afirma toda la Tradición cristiana (Cfr. *Enchir. Patrist.* nn. 1162, 1528, 1733, 1809, 1905, 2244, 2272). A Dios —dice S. Agustín— se le honra no sólo con la caridad, sino también con la fe y la esperanza: *Deus colitur fide, spe et charitate* (*Enchir.*, cap. 3). La razón de esto es evidente. *Los principios* del acto moralmente, éticamente bueno, la inteligencia y el libre albedrío (negado por Lutero que lo llamaba «el siervo albedrío»), permanecen siempre en el hombre que no está en estado de gracia, aunque estén debilitados y enfermos. Ningún pecado puede destruir estos dos principios. Es verdad que el árbol malo únicamente produce frutos malos, pero también es verdad que el pecador, aunque sea árbol malo *en cuanto pecador*, es, sin embargo, árbol bueno *en cuanto hombre;* y por eso conserva algo bueno (entendimiento y voluntad libre) que le permite realizar algunas cosas buenas.

Pero hay más: el hombre que no está en estado de gracia, no sólo puede producir algunas obras moralmente buenas, sino que también puede, con la sola gracia *actual* (sin la gracia habitual), producir algunas obras sobrenatural-

mente buenas. Del Concilio Tridentino (Sess. VI, c. 6) se desprende que en el pecador adulto algunos *movimientos* (de fe, de esperanza, de caridad, a lo menos inicial, y de penitencia) *deben preceder* a la gracia santificante, deben disponerle próximamente a ella; de donde se sigue que estos actos dispositivos para el fin, que es la gracia habitual, deben ser del mismo orden del fin al que disponen, es decir, del orden sobrenatural. Sin la gracia santificante, por tanto, no pueden realizar algunas obras buenas, no sólo naturalmente, sino también sobrenaturalmente. Para comprender en su justo valor la eficacia de la plegaria del pecador, hay que distinguir en ella tres cosas: el mérito, la satisfacción y la impetración. Ahora bien, lo que supone el estado de gracia, es el mérito, no la satisfacción, y mucho menos, la impetración. Una persona en pecado mortal puede también satisfacer, aunque no tan bien como los que viven en estado de gracia. La impetración no exige en manera alguna el estado de gracia, puesto que la eficacia de la oración para impetrar una cosa —como señala el Angélico— no se funda en el mérito ni en la dignidad de la persona que ruega, sino únicamente en la misericordia de Dios, que también se extiende a los malos (*S. Th.*, II-II, q. 178, a. 2, ad. 1). La promesa de Cristo: «Todo el que pide, recibe», *omnis qui petit, accipit* (*Lc.*, 11), en general, y, por tanto, se extiende a todos, justos y pecadores, con tal que las oraciones tengan las debidas condiciones, es decir, cuando se ruega por uno mismo, se piden cosas útiles para la salvación y se piden con perseverancia. «¿Cómo, oh miserable pecador —pregunta S. Agustín—, te atreves a pedir algo a Dios? ¿Puedes esperar algún favor de Él, tú que tienes manchado el corazón con el pecado? Sí —responde el Sto. Doctor en nombre del pecador—: me atrevo: no por mí, sino por el beneplácito de Dios; no por presunción, sino por su promesa» [17]. Dígase otro tanto de las plegarias del pecador a María.

Supuesto, pues, que la Virgen. —como ya hemos demostrado— ama tiernamente a los pecadores, y que los pecadores pueden realizar obras moralmente buenas, y por tanto, aceptables, síguense dos cosas de máxima importancia: en primer lugar, que la Virgen, muy lejos de rechazar al pecador, lo busca con el mismo interés con que el pastor, dejadas las otras ovejas, va buscando la que se perdió, y no desiste de buscarla hasta que logra encontrarla y estrecharla contra su maternal corazón; síguese, en segundo lugar, que no pueden dejar de agradarla las alabanzas que la dirigen, con recta intención, sus hijos pecadores, y que está muy lejos de rechazar sus plegarias especialmente las dedicadas a obtener fuerza para abandonar el pecado o su ocasión o para romper la ca-

(17) "Audes a Deo aliquid petere, peccator impie? Audes sperare aliquam contemplationem Dei te habiturum infirmo, immundo corde? Audeo, inquit, non de me sed de ipius delectatione, non de mea praesumptione sed de illius pignore." (*Expos.* 2 *in Ps.* 26.)

dena de los malos hábitos. Movida con estas alabanzas y con estas súplicas, Ella —Mediadora de todas las gracias— no puede por menos de conseguir esos movimientos sobrenaturales de que hemos hablado y que disponen a la conversión. «Si los méritos de quien ruega no merecen ser escuchados —observa Eadmero—, sin embargo, los méritos de su Madre interceden para que sean oídos [18]. Lo mismo dice S. Bernardo: «Porque tú eras indigno de recibir dones, se ha concedido a María que por Ella recibieses todo cuanto tengas» [19]. Puede, pues, el pecador tener la esperanza de que será oído, no por sus méritos, sino por los del Redentor y la Corredentora, la cual es y seguirá siendo siempre la verdadera «Madre de Misericordia». En las revelaciones de Sta. Brígida (*Revel.*, L. VI, c. 10) se lee: «Yo soy la Reina del cielo, soy la Madre de Misericordia..., y la puerta por donde deben entrar a Dios los pecadores... No hay hombre, por malo que sea, el cual, mientras esté sobre la tierra, quede abandonado de mi misericordia, porque yo consigo de Dios que el demonio le tiente menos de lo que sería sin mi ayuda. No hay pecador, por muy alejado que esté de Dios, que no vuelva a Él y no obtenga su misericordia, con tal que me invoque y espere en Mí». Si el amor es la virtud más noble de la Virgen respecto a Dios, la misericordia en su virtud más noble respecto a los hombres, ya que la misericordia —como enseña el Angélico— es signo de superioridad, de plenitud, por cuando la misericordia está ordenada a suplir la miseria, la imperfección de los otros [20]. Si —como dice la Iglesia— es propio de Dios tener siempre misericordia y perdonar [21], no es menos propio de Aquélla que es «Madre de Misericordia».

5. Los tres fundamentos teológicos del título «Madre de Misericordia».

Si bien se considera, los fundamentos teológicos del consolador título de «Madre de Misericordia» se reducen a tres: su condición de Madre universal, es decir, de Madre del Creador y de las criaturas, su condición de Mediadora entre el Creador y las criaturas y su condición de Reina Universal.

1) El primer fundamento teológico del título es su condición de *Madre universal, es decir,* de Madre del Creador y de las criaturas. Efectivamente, Ella ha sido la Madre *física* del Creador, Padre de las misericordias, *Pater misericordiarum* (*2 Cor.*, 1, 3), para ser la Madre *espiritual* de todos los miserables,

(18) "Si merita invocantis non merentur ut exaudiatur, merita tamen Matris intercedunt ut exaudiatur." *(De excell. Vig.)*

(19) "Quia indignus eras cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam acciperes quidquid haberes." *(Serm. in Vigil. Nativ. Dom.)*

(20) "Supplere defectum alterius, superioris est, et melioris." *(S. Th.*, P. I, q. 21.)

(21) "Deus cui proprium est miserere semper et parcerere."

es decir de todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. Este profundo concepto lo han expresado con viveza S. Bernardo, Hugo de S. Víctor y Guillermo d'Auvergne.

S. BERNARDO lo desarrolla con un ejemplo plástico: «La mano que ha estado apretando algún fruto durante medio día, conservará su perfume durante la otra mitad. ¿Cómo no habrá llenado —concluye— la Misericordia con su virtud aquellas entrañas de María, en que reposó durante nueve meses?» (*Dom. I post. Epih.*, ser. 1, n. 2, PL., 183, 185). Habiendo, por consiguiente, llevado en sus entrañas al que es la Misericordia encarnada, la Virgen SS. no puede dejar de tener «entrañas de misericordia» hacia todos los miserables.

HUGO DE S. VÍCTOR desarrolla el mismo pensamiento con esta melodiosa variación: «¿Qué maravilla será que estéis llena de misericordia, si habéis dado a luz la misma Misericordia? De tus pechos recibió el alimento material, para que por Ti se derramase a nosotros el espiritual. Habiendo lactado a la Misericordia, recibiste de ella senos de misericordia [22].

GUILLERMO D'AUVERGNE, Obispo de París, insistiendo, a su vez, en el mismo motivo, exclama: «Lejos de la Madre de Dios, que dió a luz la fuente de piedad para todo el mundo, el negar a cualquiera de los miserables el socorro de su misericordia [23]. Y da dos profundas razones.—La primera, tomada del hecho de que Ella «conoce bien, mejor que todos los hombres y todos los ángeles, cuán agradable sea a su Hijo nuestra salvación» [24]. El Hijo del hombre, su Hijo, «no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (*Lc.*, 5, 31 ss.); ha venido «a salvar lo que se había perdido», es decir, a los pecadores, por cuya salvación ha dado su misma vida. Esto supuesto, la estima que tiene la SS. Virgen de los pecadores es proporcionada a la estima que tiene de la misma vida de su Divino Hijo; su amor a los pecadores es proporcionado al amor que le tiene a Él. Plenamente consciente de que Jesús no ha dudado en abrazar por los pecadores tantísimas penas, y en derramar su preciosísima sangre, no sólo no los odia, ni los desprecia, ni los aleja de Sí, sino que los ama con una ternura inefable, los aprecia y los busca para convertirlos y salvarlos por todos los medios posibles.—La segunda razón se deriva de la singular gloria que resulta a su divino Hijo y Señor Nuestro, de la salvación de un pecador: «Amando Vos la gloria de vuestro Hijo más que todos los ángeles y todos

(22) "Quid mirum si misericordia affluas, quae ipsam misericordiam peperisti? Carnalia in te ubera suxit, ut per te nobis spiritualia fluerent. Cum enim misericordiam lactasti, ab eadem misericordiae ubera accepisti." (In *Cantic. cantic.*, c. 4.)

(23) "Absit hoc a Matre Dei, quae fontem pietatis toto mundo peperit, ut cuiquam miserorum suae misericordiae subventionem unquam neget." (*L. de Reth.* c. 18.)

(24) "Quantum placet benedicto Filio tuo salus nostra." (Ibid.)

los hombres, no puedo dudar de que su salvación os es entrañable, y de que os aplicáis con toda vuestra fuerza a reconciliarlos con Dios [25]. Se trata, efectivamente, de destruir el pecado, que es diametralmente opuesto a la gloria de Dios. Por eso no hay nada que dé tanta gloria a Dios como la conversión de un pecador. Y concluye: «Así, pues, cuando ruego que me reconciliéis con vuestro misericordiosísimo Hijo, os pido una cosa que estoy cierto os será sumamente grata. No podéis, por tanto, negarme lo que os pido, porque si no me concedéis lo que tanto deseo, ¿qué podría esperar yo de Vos?, ¿qué podría pedir, oh dulcísima Señora?»

2) El segundo fundamento teológico del título de «Madre de misericordia» lo constituye su condición de Mediadora entre el Creador y las criaturas. El oficio de Mediadora es parecido al de un anillo que, estando en medio de dos objetos, sirve para unirlos. Por su oficio de Mediadora, la Virgen SS. está obligada a unir de nuevo a las criaturas que por el pecado se han apartado de su Creador y han llegado a ser sus enemigas. «Toda la Iglesia de los Santos —escribe egregiamente Guillermo d'Auvergne— te llama Mediadora entre Dios y los hombres, y esto no lo hace falsa o vanamente, pues tu oficio es ponerte entre Él y los hombres: no para la división, sino para la reconciliación» [26]. Crece la fuerza de este argumento si se considera que los dos extremos de la unión, de la reconciliación —el Creador y las Criaturas—, no tienen nada de extraños para María SS.: son sus hijos, hermanos entre sí. ¿No es labor de una Madre hacer la paz entre sus hijos, reconciliar a los hermanos? «Tú —la dice Adán de Perseigne— eres Madre del reo y también del Juez, Madre de Dios y del hombre... Siendo Madre de misericordia, ¿no rogarás a tu Hijo en favor de tus hijos?» [27]. «María —afirma Ricardo de S. Lorenzo— es aquella mujer cananea que clamó a Dios en favor de su hija, es decir, del alma pecadora, que Ella transforma misericordiosamente en su misma persona, diciendo: *Ten misericordia de mí, oh hijo de David...*[28].

3) El tercer fundamento teológico del título de «Madre de misericordia» es su condición de Reina de todo el universo. La Iglesia saluda a María SS.

---

(25) "Quare reconcilatio peccatorum tibi est maxime grata et placita." (Ibid.)

(26) "Omnis Ecclesia Sanctorum vocat te Mediatricem hominum ad Deum. Et hoc nec falso nec vane. Officium ergo tuum est mediam te interponere inter Ipsum et homines: non medium quidem divisionis sed potius reconciliationis." (Ibid.)

(27) "Tu mater rei, tu Mater Iudicis. Tu Mater Dei, tu Mater hominis... Cum enim utriusque mater, utrumque habes filium... Tu misericordiae Mater, non rogabis pro filio Filium? *(Mariale, Serm.* 1, *in Annunciatione B. M. V.*, PL. 211, 703.)

(28) "Haec est mulier Chananea... quae clamat ad Deum pro filia, id est peccatrice anima, cuius personam misericorditer in se transformat dicens: Miserere mei... fili David." *(De Laud. B. M. V.*, 6. 9, 11.)

como «Reina de misericordia»: *Salve, Regina misericordiae* [29]. «¿Por qué —se pregunta el autor de las «Meditaciones» sobre la «Salve Regina», atribuidas a S. Bernardo—, por qué siempre a la Virgen SS. la llama la Iglesia «Reina de misericordia?» Y responde diciendo que a María SS. se la llama así «porque sabemos que abre el abismo de la misericordia de Dios a quien quiere, cuando quiere y como quiere, de forma que no haya pecador, por muy grande que sea, que se pierda si le protege la Santa de los Santos» [30]. Vuelto, por tanto, a esta «Reina de misericordia», la dice el mismo autor: «Como quiera que yo esté lleno de miseria, y corrompido desde la cabeza hasta la planta de los pies, ¿cómo Tú, criatura tan noble, te dignas soportar tan desagradable y tan horrible hedor? Porque eres Reina de misericordia, y ¿quiénes son los súbditos de la misericordia sino los miserables? ¡Cuán preocupada estás siempre de los miserables!» [31] (l. c., 1054). «Tú —continúa S. Alfonso M. de Ligorio— eres la Reina de la misericordia y yo el pecador más miserable de todos. Pues soy el más grande [pecador] de vuestros súbditos, tenéis que tener mayor cuidado de mí que del resto» (*Glorias de María*, P. I, c. 1, § 1).

Por lo demás, es propio de la munificencia —escribió Séneca— no dejar pasar un día sin favorecer a los miserables [32]. Con mayor razón podemos decir esto de la augusta Reina del universo. La misericordia se suele contraponer a la justicia. No han faltado algunos autores que se hayan atrevido a decir que Dios, en cierta manera, ha dividido su reino en dos partes: el de la justicia y el de la misericordia. La primera la ha reservado para sí, la otra, por el contrario, se la ha confiado a María SS. Así, por ejemplo, el autor de los Comentarios a las Epístolas Canónicas atribuidas a Sto. Tomás de Aquino, Juan Gerson [33], etc. Por otra parte, no se puede negar que en el orden presente (el único de hecho escogido y llevado a cabo por Dios entre tantos otros órdenes posi-

(29) Antiguamente, la "Salve Reina" comenzaba con estas palabras: "Salve Regina Misericordiae." (Cfr. ROSCHINI, G., *Mariología*, vol. IV, p. 92); después se cambió a su forma actual: "Salve Regina, Mater Misericordiae".

(30) "Etiam in hoc convenienter vocatur "Regina Misericordiae", quod divinae pietatis abyssum cui vult, et quando vult, ac quomodo vult, creditur aperire, ut quivis quantumvis peccator non pereat, cui Sancta Sanctorum patrocinii sui suffragia praestat." (*In antiphonam Salve Regina*, serm. 1, n. 3, PL., 184, 1063, entre las obras de S. Bernardo.)

(31) "Cum plenus sim miseria a vertice usque ad pedum plantas, et putrefactus: fetorem graven et horrorem, quomodo dignaberis regere, tam nobilis creatura? Quia tu es Regina misericordiae; et qui sunt misericordia subditi, nisi miseri? Multum es sollicita de miseris." (l. c., 1074.)

(32) "Hoc reges habent — magnificum et ingens, — nulla quod rapiat dies, — prodesse miseris." (SÉNECA, *Medea*, acto segundo, escena segunda, v. 222-225.)

(33) "Principatum habet dimidii regni Dei. si sic dici potest... Regnum quippe Dei consistit in potestate et misericordia. *Semel locutus est Deus, duo haec audivi, quia potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia* (*Ps.* 61, 12). Potestate Domino remanente, cessit quodammodo misericordiae pars Christi Matri, sponsaeque regnanti. Hinc ab Ecclesia tota *Regina Misericordiae* salutatur." (*Collectorium super Magnificat*, tract. 4, *Op.*, Anversa, 1706, IV, col. 286.)

bles), la Encarnación del Verbo en el seno purísimo de María *está unida* a la redención de la culpa y es, por consiguiente, una obra *de misericordia*. No sabemos si en otro orden distinto del actual, es decir, en un orden en que el hombre no hubiese pecado ni tenido que ser redimido, hubiese existido igualmente la Encarnación del Verbo y la elevación de María SS. a la divina maternidad. Pero en el orden actual, la Encarnación, como también la maternidad divina, no pueden prescindir de la redención de los miserables pecadores: «¡Oh Dios —dice S. Anselmo—, que te has hecho Hijo de una mujer por la misericordia! ¡Oh Señora, que has llegado a ser Madre de Dios por la misericordia! ¡Tened misericordia de este miserable, Tú (¡oh Dios!), perdonando, y Tú (¡oh Madre de Dios!), rogando; o, de lo contrario, mostradme a quiénes puedo acogerme que sean más misericordiosos o en quiénes pueda confiar que sean más poderosos» [34].

Capítulo III

LEGITIMIDAD DEL CULTO MARIANO

Cuatro son los objetos de culto relativos a la Virgen SS.: su persona, su Corazón (que es entre todos sus miembros el principal), sus reliquias y sus imágenes.

Veamos, pues, brevemente, en cuatro artículos distintos, la legitimidad del culto tributado a la persona, al Corazón, a las reliquias y a la imagen de María.

Art. 1.—LEGITIMIDAD DEL CULTO TRIBUTADO A LA PERSONA DE MARÍA

Los primeros que negaron la legitimidad del culto debido a la persona de María fueron ciertos herejes del s. IV, llamados concretamente *antidicomarianitas*. Renovaron este error los protestantes del s. XVI, que rechazaron el

(34) "Deus qui factus et filius feminae propter misericordiam, femina quae facta es Mater Dei propter misericordiam, aut miseremini, tu parcendo, tu interveniendo; aut ostendite ad quos tutius fugiam misericordiores, et monstrate in quibus certius confidam potentiores." *(Orationes*, Or. 51, 50; PL. 158, 952.)

culto de la Virgen —junto con el de los Santos— como algo idolátrico e injurioso a N. S. Jesucristo. Erasmo de Rotterdam —católico sin sentido católico—, mientras que por una parte exaltaba a la Virgen SS., por otra la rebajaba, exagerando como supersticiosa e injuriosa a Cristo la devoción hacia María.

Lutero —al decir de S. Pedro Canisio— «incubó los huevos que había puesto Erasmo». Según el protestante Zokler, ha habido que esperar a Lutero «para colocar a María en su sitio de pura criatura» (art. *María*, in «Realenzykl. f. Theol.», t. XII, p. 325). En realidad, Lutero habló de María y de su culto de una manera bastante incoherente, exaltándolo algunas veces y rebajándolo otras, como exagerado y supersticioso (*De Maria Virgine incomparabili*, L. V, c. 11). Lo mismo se puede decir de Zuinglio.

El adversario más encarnizado del culto mariano fué Calvino. «Calvino —escribe Heiler en el revista «Hochkirche», 1931, junio-julio, p. 200— lanzó su implacable y pasional anatema contra el culto de la Señora. Cualquier prerrogativa honrosa que se la atribuya la considera como *hurto blasfemo, mentira* inventada por los hombres, *grosera y repugnante superstición* e *invento digno de maldición;* toda exaltación de María es para él *un adulterio;* es transferir a la criatura lo que es propio de Dios; y la plegaria elevada con simplicidad a Ella la juzga una *tontería*. La Madre de Dios, honrada por toda la Cristiandad, no es para él sino un ídolo. Según Calvino, María ha rechazado ya anteriormente toda esta obra que ha levantado la mentira, al reconocer que todo lo que tenía era obra de la divina gracia». Con igual, y quizá con mayor acrifud, se expresa Teodoro Beza, digno sucesor de Calvino. Desde entonces la animosidad de los protestantes contra el culto católico a María, lejos de disminuir; crece constantemente. «Muchos protestantes —se lee en el periódico londinense *The Catholic Gazette*, agosto, 1931, p. 254— revelan una animosidad sencillamente extraordinaria con la B. Virgen; se muestran más nerviosos que nunca por lo que creen los católicos sobre Ella y por el honor que la tributan. Y, digámoslo de paso, algunos de estos comentarios no se atreven a imprimirlos».

También los *jansenistas* —como ya hemos indicado— han roto más de una lanza en contra del culto mariano. La Iglesia piensa totalmente lo contrario. Alejandro VIII (Cfr. *Denz. B.*, n. 1316) condenaba la siguiente proposición: «Las alabanzas tributadas a Mí [a mi persona] en cuanto a Mí, son vanas; las alabanzas, por el contrario, que se me tributan como Madre y sierva del Señor, son santas».

El culto religioso, efectivamente, se tributa siempre a la persona por alguna excelencia que resplandece en ella. Ahora bien, en la Virgen SS. refulge la singularísima excelencia de una dignidad sin semejanza. Es, pues, evidente la legitimidad del culto que la Iglesia tributa a la persona de María.

ART. 2.—LEGITIMIDAD DEL CULTO TRIBUTADO AL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA

La legitimidad del culto al Corazón de María —igual que al Corazón de Jesús— la combatieron especialmente los jansenistas del s. XVIII, que lo tacharon de nuevo, erróneo y muy peligroso. Se sirvieron de todas las armas, especialmente de la del ridículo, para impedirlo y hacerlo desaparecer. Uno de ellos (un benedictino de Barbey) llegó a decir: «Vea, P. Eudes, donde encuentra usted los fundamentos de su fiesta (del Corazón de María)... Tengo la aprehensión de que es una solemnidad inspirada por el diablo...» (Cfr. GRANGER, *Les Archives de la dévotion au Sacré Coeur de Jésus et au Saint Coeur de Marie*, Loguge, 1893, vol. II, p. 14). «Estas dos devociones —escribía el P. Sandraye, del Oratorio de Caen, en una carta del año 1674— tienen por fundadoras a dos fanáticas, enormemente extravagantes. La primera se llama Maria des Vallées y la segunda María M. Alacoque. Aquélla pretendió recibir, por revelación, su devoción al Corazón de María. Ésta pretendió lo mismo respecto al Corazón de Jesús» (*Ibid.*).

1. EL OBJETO DEL CULTO AL CORAZÓN DE MARÍA.

Para comprender la legitimidad de este culto es necesario tener antes una idea clara de su objeto mediato e inmediato, material y formal.

El objeto *mediato* de este culto es la persona de María a la que pertenece el Corazón, ya que únicamente se puede tributar el culto a una persona subsistente. El objeto *inmediato* es el Corazón de María.

El objeto *inmediato*, es decir, el Corazón de María, se puede subdividir en objeto material (o sea, aquello a que se tributa el culto) y objeto formal (o sea, la razón porque se tributa ese culto).

El objeto *material* del culto al Corazón de María (igual que al S. Corazón de Jesús, es el *corazón físico*, considerado en su realidad material. Que sea éste precisamente el objeto material de la devoción al S. Corazón de Jesús (y, consiguientemente, también al Corazón Inmaculada de María, aparece evidente en las revelaciones y en los escritos de Sta. Margarita M. Alacoque, y en los primeros escritores y propagadores de la devoción (los PP. Croiset y Gallifet) —a quienes siguen todos los otros escritores, antiguos y modernos—, lo mismo que

en los documentos antiguos, doctrinales y litúrgicos de la S. Congregación de Ritos, en la misma Liturgia (Misa y Oficio) y en los votos de los Consultores interrogados por esta misma Congregación.

El *objeto formal* del culto al Corazón Inmaculado de María es su amor a Dios y a los hombres. También esto está demostrado por todos los documentos arriba citados.

El objeto, pues, *total*, inmediato, del culto al Corazón Inmaculado de María lo constituye su Corazón de carne y su amor; en una palabra: su corazón de carne, en cuanto es símbolo del amor; o el amor de María simbolizado en su corazón de carne. Así, pues, ni es sólo el Corazón material, ni es sólo el amor (o corazón simbólico), sino las dos cosas a la vez, aunque el elemento principal de este culto, por razón de su intrínseca excelencia, sea el amor simbolizado en el corazón físico que se trata de honrar [1]. El objeto del culto al Corazón de María, totalmente conforme a nuestra naturaleza humana, está constituído por un doble elemento: uno, sensible (el corazón material), y otro, espiritual (el amor). Entre estos dos elementos hay un nexo íntimo, fundado en la evidente analogía que existe entre ellos, es decir, entre el corazón y el amor, en cuanto que el corazón es el *símbolo natural* (no sólo convencional) del amor, porque es manifestativo (no elicitivo) del amor.

2. La legitimidad del culto tributado al Corazón de María.

Esto supuesto, es evidente la legitimidad de este culto. Dos principales objeciones podrían oponerse a esta legitimidad: 1) que ofrece ocasión y pretexto para una infinidad de cultos especiales; tantas cuantas son las partes del cuerpo de María, y 2) que el corazón no es —como parece suponerse— el órgano elicitivo del amor. Luego... El Promotor de la fe sacó a plaza la primera dificultad (Cfr. Nilles, N., *De rationibus festorum S. Cordis Iesu et Cordis Mariae*, quinta ed., Oeniponte 1885, L. I, c. II, p. 39), al tratarse de aprobar la fiesta del S. Corazón. Pero no es difícil resolverla. Aunque todas las partes, todos los miembros de cuerpo purísimo de María, por la dignidad de la persona a quien pertenecen, sean dignos de veneración, sin embargo, el Corazón, por su excelencia especial, tiene una especial razón de culto. El Corazón de María, vivo y palpitante actualmente en el cielo, no es sólo uno de los miembros prin-

(1) Si se echa una ojeada al desarrollo histórico de esta cuestión se pueden distinguir tres fases: 1) En la primera fase (desde los comienzos, es decir, desde S. Juan Eudes hasta la aprobación de la fiesta del S. Corazón, en 1765) predominó la consideración del corazón de carne, del corazón físico. 2) En la segunda predominó la consideración del corazón simbólico, es decir, considerado como simple símbolo del amor. 3) En la tercera —la moderna— se concilian y armonizan las dos tendencias anteriores Se trata, por lo tanto, de un simbolismo *psico-físico*.

cipales del cuerpo de María, sino que es también el *símbolo natural* —como ya hemos señalado— de todos los afectos internos, y, de una manera particular, del *amor*.

También la segunda dificultad —señalada ya por el Promotor General Lambertini (después Benedicto XIV), que se apoyaba en el parecer de los científicos, es de fácil solución. Es verdad, en efecto, que el corazón no es el órgano elicitivo de los afectos y del amor (que residen en el sistema cerebro-espinal); pero es, sin embargo, su órgano manifestativo, en el sentido de que ellos —especialmente el amor— tienen una poderosa y constante repercusión en el corazón, cuyas palpitaciones —como sabemos por experiencia— aceleran o retardan. Lo cual está también confirmado por el modo común de hablar. Decir corazón es decir amor. Y esto es más que suficiente para considerar el corazón como *símbolo natural* (no sólo convencional) *del amor*, del cual —según el Angélico— «precede a todos los otros afectos de los que es causa» (*S. Th.*, II-II, q. 162, a. 3, ad. 4).

El culto al Corazón de Jesús y al Corazón de María es completamente independiente de la cuestión que tratan los teólogos, sobre si el corazón es o no sede del amor. El culto, pues, tributado por la Iglesia al Corazón Inmaculado de María es indudablemente legítimo. Tanto más, que el culto al Corazón Inmaculado de María acaba en su misma persona, ya que quien venera una parte de la persona venera a la misma persona; por ejemplo, cuando se besa la mano o el pie del Sumo Pontífice, es al mismo Sumo Pontífice a quien se honra.

ART. 3.—LEGITIMIDAD DEL CULTO TRIBUTADO A LAS RELIQUIAS DE MARÍA [2]

1. QUÉ SE ENTIENDE POR RELIQUIAS.

Con el nombre de reliquias se entienden no sólo los cuerpos y los huesos, sino también los vestidos y cosas semejantes que excitan el piadoso recuerdo de algún santo.

El culto tributado a las reliquias no es un culto absoluto, sino únicamente *relativo*, ya que se veneran, no por su intrínseca excelencia, sino por la excelencia de aquellos a quienes un día pertenecieron.

(2) BALINGHEM, A. DE, *Inventaire des s. reliques de Notre Dame et des lieux ou elles se trouvent...* (Douay, 1626), 12, 504, 117 p.—BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland*, I, 292-304.—CAMPANA, E., *Maria nel culto*, vol. 2, p. 480 ss. (ed. 2, 1943).—ROHAULT DE FLEURY, *La S. Vierge*, I,288-297.—TROMBELLI, J. C., *Dissertat.* LXVIII, apud BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. II, col. 334.—VACANDARD, *Etudes de critique*, en "Etudes d'Histoire", t. III, p. 116.

Las reliquias de María, procedentes todas del Oriente, donde transcurrió su vida, son muchísimas. De ellas habla ya en su tiempo S. Gregorio de Tours († 594) en su «De gloria martyrum» (PL., 71, 716). Se pueden reducir a tres clases: las de su persona, las de sus vestidos y las de objetos que pertenecieron a Ella o fueron hechos por Ella.

2. Las principales reliquias personales de María SS.

Se reducen a sus cabellos, a su leche virginal y a su sangre. *Cabellos* atribuídos a María se encuentran en algunas iglesias de Roma (Sta. Cruz de Jerusalén, Sta. María la Mayor, S. Juan de Letrán y Santa Inés), y fuera de Roma, en iglesias de varias naciones (Cfr. Durand, C. M., *L'écrin de la Sainte Vierge*, Lille 1885, vol. I), las cuales poseen algún cabello o, a lo más, alguna pequeñísima guedeja. Unidos todos, no llegan a formar la cabellera ordinaria de una mujer. Son de varios colores: algunos rubios y otros morenos. Quizá provengan de diversas imágenes milagrosas de María (bastante comunes en la Edad Media) [3].

También las reliquias de la *leche* de María se encuentran en varios lugares de Italia y de fuera de Italia [4]. Se trata, con toda probabilidad, de algún líquido milagroso que haya brotado de las imágenes de María [5]; o de un líquido blanco de naturaleza calcárea, semejante a la leche, y procedente de una gruta situada junto a Belén, llamada «Gruta de la Señora», porque allí, según la leyenda, se recogía María para dar el pecho a su divino Hijo: una gota de su leche caída en aquella roca la debió dar su color blanco; este líquido fué llevado después por los peregrinos a varias partes del mundo. Se trata, por tanto, de una reliquia que no ofrece garantía alguna de autenticidad [6].

---

(3) En Italia son célebres los cabellos de María, que se veneran con fiesta especial (*Festum capillorum B. M. V.*). Estuvieron primero en Piazza, en Sicilia (obsequio del conde Ruggero, † 1101) y después en Mesina.

(4) En Italia se puede encontrar en Venecia (S. Marcos), en Pavía (en la iglesia de Nuestra Señora), en Asís y en Roma (en la iglesia de S. Cosme y S. Damián, y en la de S. Crisógono), en Fabriano y en varias partes de Sicilia. Fuera de Italia, puede hallarse en Francia (en la Santa Capilla de N. Señora de París; en Chartres, en Besançon, en Puy, en Reims, en Rodez, en Vivier, en S. Omer); en Alemania (Colonia, Tréveris y Munich); en Bélgica (Tougres, Gramont y Amberes); en Holanda (Maestricht), en Hannover (monasterio de Liesse); en España (Oviedo, Toledo y San Millán); en Dinamarca y en Inglaterra.

(5) Es célebre el óleo y la leche milagrosos que brotaron de una imagen de madera de la SS. Virgen venerada en Sajiduaia, junto a Damasco (cfr. Baronio, ad a. 870). Tritenio cuenta que algo semejante sucedió sobre el monte S. Roberto, junto a Bingen.

(6) S. Bernardino de Sena tiene unas palabras sobre esta reliquia que rozan lo irreverente. Dice así: "¡Oh, oh, la leche de la Virgen María! ¿Dónde estáis, mujeres? Y vosotros, hombres valientes, ¿la habéis visto alguna vez? Sabed que se muestra como una reliquia. ¡No la déis vuestra fe, porque no es verdad! ¡Es imposible que se

Igualmente, las llamadas reliquias de la *sangre* de María no son sino sangre que milagrosamente ha brotado de algunas estatuas o imágenes suyas, como la venerada en Re, en Val Vigezzo, junto a Domodossola (después de un milagro ocurrido en el año 1494, y repetido en Kattau, en Bohemia, en una imagen de Nuestra Señora del Santuario de Re, en el año 1685).

3. Las reliquias pertenecientes a los vestidos.

La segunda clase de reliquias marianas —la de los vestidos— son las más abundantes. Son éstas: una *zona*, un ceñidor, unas túnicas, unos velos, unos zapatos, guantes y unas mangas.

La *zona* (una especie de faja pectoral o ceñidor, no se distingue bien) parece que la trajo de Jerusalén a Constantinopla el emperador Arcadio († 408), y que fué depositada, primero en la Iglesia de Blacherna, y después, por medio de la emperatriz Pulqueria, en la de Chalcoprateion. Cuando los turcos tomaron a Constantinopla, la sagrada zona debió ser trasladada a Roma, a la Basílica de Santa María la Mayor, donde aún se conserva. Muchos son los milagros que ha obrado esta célebre reliquia en todo el Oriente, y las Homilías que los Padres predicaron para su fiesta [7].

El *ceñidor*, que se venera en Prato, en una capilla de la Catedral, debió ser, según la tradición, el mismo cinturón que la SS. Virgen dejó caer desde lo alto para convencer a Sto. Tomás de su gloriosa Asunción [8]. Este ceñidor, después

---

encuentre en tantas partes! No la tengáis como auténtica. ¿O es que quizá fué una vaca la Virgen María, que fué dejando su leche, como la dejan los animales a quienes ordeñamos? Yo tengo la opinión de que la Virgen SS. tenía la leche necesaria para la boquita de Cristo Jesús bendito. Ni más ni menos." *(Pred. Volg.*, II, 375.) Y en las páginas 266-267: "¡Oh, oh, oh, oh! ¿Habéis visto; oh mujeres, la leche de la Virgen María? Ni las hembras de los búfalos de Lombardía tienen tanta leche, cuanta se dice que hay de ésta por esos mundos. Sabed que Ella tuvo únicamente la suficiente para aquella boquita de Jesucristo y nada más."

(7) Una parte de esta *zona* sagrada debió ser cedida, en 1230, por el Patriarca Gualterio a Lamberto, prepósito de la iglesia de Sta. María de Brujas.

(8) Bianchini la describe así en sus *Notizie intorno alla sacratissima cintola di Maria Vergine che se conserva nella città di Prato in Toscana* (p. 26): "Ella non è di seta, ma bensí di una certa roba, che molto allo stame, ovvero per meglio dire al pelo di capra, o di camello si rassomiglia: il colore è verde chiaro, leggermente cangiante, in cenerognolo: ed è sparsa di qualche sottilissimo filo d'oro. Ella è larga un dito e mezzo; lunga poi un braccio e un quarto di missura fiorentina; ed ha nell' una e nell' altra estremità alcune pendenze, lunghe un terzo di bracchio in circa, in cima alle quali sono alcune rappe, a foggia di bottoni bislunghi il tutto de la atessa roba e dello stesso colore. Con queste particolari proprietà si distingue la cintola di Maria Vergine che in Prato si venera; la quale siccome per lo passato da quasi infinite persone è stato fatto, possono ancora desse da chiunque, che talento ne abbia, con santa e devota curiosità non meno vedersi che venerarsi."

varias vicisitudes, vino a manos de una pobre mujer de Jerusalén, la cual se lo dió en dote a su única hija, casada con un devoto peregrino de Prato llamado Miguel, quien, a su vez, estando próximo a la muerte (hacia el 1141 y 1174), lo donó a la catedral de Prato [9].

No obstante su dudosa autenticidad, el sagrado ceñidor ha sido instrumento de numerosos prodigios. Se muestra al pueblo varias veces al año (en Navidad, Asunción, primero de mayo, en la fiesta de la Natividad y en el día de su fiesta, el 2 de julio, concedida por el Papa Pío VI en el año 1798).

La devoción al sagrado ceñidor de María fué muy difundida por los Agustinos, con motivo de una antigua tradición (escrita en tiempo bastante posterior), según la cual el hábito negro de su Orden (del que es un símbolo el cinturón negro) se lo inspiró la misma Virgen María, en una visión a Santa Mónica, madre del fundador, San Agustín.

En Constantinopla, en la magnífica rotonda de Blacherna, se venera una túnica entera de la Virgen que ha obrado muchos milagros. Debió de ser transportada desde Jerusalén en tiempo de León el Grande († 474) por uno de los hermanos patricios, Galbino y Cándido, que la habían recibido de una mujer hebrea. Se conserva también otra túnica entera hecha de lino —según refiere Baronio—, en el antiguo Monasterio de Aaken (Aquisgrán), donada por Carlomagno, que a su vez la debió recibir en Constantinopla.

En muchas ciudades de Francia, de España y de Suiza, etc., se conservan varias partes de los vestidos de María.

Algunos *velos* se conservan en Italia (Monza, Asís, Imola, Cortona y Roma, especialment en Sta. Anastasia) [10], en Alemania (Colonia, Mónaco, Maguncia, Würzburg, Tréveris), en Bélgica (Lieja y Tongres), en España (Zaragoza) y en Francia (Coupiac, y sobre todo en Chartres, donde uno es aún veneradísimo).

Entre las reliquas de estas prendas personales de María se cuentan también unos zapatos venerados por los Cistercienses, primero en Ophoven y después en Dalheim. Otros zapatos de María se conservan en Francia (en Rodez, en Soisson y en Frejus) [11].

---

(9) Más tarde, los naturales de Prato hicieron pintar en el palacio municipal la escena de este milagro con la siguiente inscripción:

Io son Michel da Prato che portai
il cingol della Madre di Gesu
quando dall'Egitto a casa ritornai.

(Cfr. PICCARDI, F., *Il sacro Cingolo mariano in Prato fino alla traslazione del* 1935 [Prato, 1937].

(10) En 1669, Clemente IX hizo llevar una parte al Vaticano, a la Capilla Papal, donde se quedó después.

(11) Ni siquiera falta la reliquia de los guantes, venerados en S. Omer, ni la de las "mangas" (saco de viaje), que se veneraba en el célebre monasterio de Cluny y antes de la Revolución francesa.

Los anillos de María se encuentran en Douai, en París, en Semur (en Borgoña) y en Auoin, y particularmente, en Perusa (venerado antes por muchos siglos en Chiusi), en la Catedral [12].

Entre los objetos hechos por la SS. Virgen, merece especial mención la santa cinta venerada en la iglesia de S. Marcelo en el Corso de Roma [13].

---

(12) "Es blanco, redondo, con los bordes un poco levantados, tallado en piedra dura, llamada amatista de Siria. He aquí, en síntesis, su historia. Hacia finales del siglo X, la sobrina del emperador Otón III, por nombre Judit, casada con el marqués Hugo, que gobernaba la Toscana, encargó al joyero Rainieri de Chiusi que marchase a Roma para procurarla las mejores joyas que allí se vendiesen. Rainieri tuvo suerte. Apenas llegado a la Ciudad Eterna se encontró repentinamente a un comerciante hebreo, que le proporcionó todo lo que quería. No debió ser mal negocio para el hijo de Israel, pues apenas recibió el denario que le correspondía, dió espontáneamente a Rainieri, y sin admitir ninguna retribución por él, un anillo de ágata oriental, asegurándole que era el mismo que S. José había dado a la Virgen en sus bodas. Justificó su afirmación añadiendo que sus antepasados tenían un estrecho parentesco con S. José, pero que al no ser cristianos, tenían aquel anillo únicamente como un recuerdo familiar; que él, por su parte, aunque estaba decidido a no cambiar de religión, no veía con malos ojos el que los seguidores del Hijo de María veneraseu aquel objeto. Rainieri lo aceptó, aunque sin dar crédito a aquella historia, y lo guardó entre las demás joyas que acababa de adquirir. Pero pagó pronto y caro su escepticismo. Poco tiempo después de su vuelta a Roma fallecía su único hijo. Cuando le llevaba al cementerio, he aquí que el cadáver recobró la vida por un momento, lo suficiente para reprender a su padre por haber descuidado el misterioso anillo y para avisarle que hubiera debido entregarle inmediatamente a la iglesia de Mustiola, en las afueras de Chiusi, a unos cuatro kilómetros. El padre cumplió inmediatamente estas milagrosas indicaciones del hijo. Al cabo de tres siglos, cuando las llamas consumieron, en 1300, la iglesia de Mustiola, la reliquia pasó al convento de los Conventuales *intramuros* de Chiusi. Allí permaneció hasta el año 1473, en el que la arrebató un franciscano tudesco, llamado Wether, con la intención de llevarla a Alemania. Pero la cosa no le salió como él la había planeado. Para esconder mejor su hurto, fingió dirigirse a Asís y quedarse allí para siempre, dejando, mientras tanto, temporalmente, el precioso anillo a un conocido de Perusa, con la intención de que lo guardase hasta que él se lo pidiera. Pero aquel religioso fué procesado y condenado a la cárcel durante algún tiempo, en la misma Perusa. Su amigo, no se sabe con qué motivo, regaló la reliquia a la ciudad, que la recibió con tal alegría que decretó una pensión vitalicia para el franciscano Wether, a fin de compensarle por el favor que les había hecho sin pensarlo, al procurarles una joya tan estimable." (Cfr. CAMPANA, o. c., p. 413.)

(13) Como se desprende de la inscripción, que es bastante antigua, confirmada por los usos y costumbres de los pueblos antiguos y, ahora, por las gentes humildes del campo, la Virgen SS. debió haber hecho con sus propias manos esta cinta para envolver a su Divino Niño. Después debió de conservarla siempre como su recuerdo más precioso y querido, hasta que, después de su Asunción, debió pasar a los discípulos de Jerusalén. Se veneraría con otras reliquias importantes en la Basílica del Sto. Sepulcro. Desde allí parece que la trasladó a Tortosa, durante el siglo XIII, un' *Hermano Humillado*. Cuando, a finales del XVIII, las bárbaras milicias de la Revolución francesa invadieron Italia, que fué brutalmente tomada, un religioso de los Siervos de María la trasladó de Tortosa a Roma, a la iglesia de S. Marcelo.

En el siglo VII u VIII hay una alusión a la santa cinta del Niño Jesús en S. Germán, Patriarca de Constantinopla (c. 685-733). En una Homilía pronunciada el día de la consagración del templo, después de hablar de la consagración de éste, añade: "Y juntamente con ella es digna de destacarse la exposición a los fieles, para ser venerada,

Entre las cartas de María son célebres las escritas a S. Ignacio, Obispo de Antioquía, a los naturales de Mesina y a los de Florencia. Pero las tres son apócrifas. Entre los objetos que se cree pertenecieron a María SS. son dignos de mención: un huso (venerado en Constantinopla y en Rodez), un alfiletero (venerado en Huy, en el Brabante), un peine (venerado en Tréveris), una cazuelilla pobre (venerada en la Sta. Casa de Loreto), partes del lecho de María (en Sta. María la Mayor, de Roma, en Maguncia y en Liesse), una venda (venerada en Bolonia, en la Iglesia de S. Esteban), etc.

4. Principios que regulan el culto de las reliquias.

Supuestas estas nociones históricas, pasemos ahora a probar la legitimidad del culto tributado a las reliquias de María. Es necesario, sin embargo, señalar antes algunos principios por los que la Iglesia, sabiamente, regula este culto.

Estos principios son: 1) si una reliquia se sabe *ciertamente* que no es auténtica, debe retirarse con prudencia del culto de los fieles [14]; 2) para legitimar el culto de una reliquia es suficiente una certeza moral o también la simple probabilidad de su autenticidad, y, por tanto, no se requiere la completa certeza, ya que el culto que se le rinde no es absoluto, sino relativo, y va dirigido al Santo al que pertenecen las reliquias o a quien creemos que han pertenecido. Son como un símbolo que eleva la mente y el corazón de los fieles. Por esta razón, el Códice del Derecho Canónico prohibe combatir con discursos o escritos dirigidos a los fieles las sagradas reliquias, sólo por conjeturas, argumentos probables u opiniones prejuzgadas [15], para evitar un mal mayor y el escándalo de los pequeñuelos. La misma antigüedad del culto que los fieles tributan a las reliquias, es ya un cierto indicio de autenticidad. No se prohiben, sin embargo, los estudios concienzudos, sean favorables o contrarios, y destinados a los estudiosos y a los superiores responsables.

---

de la preciosa y veneranda *zona* de María, así como la *purísima y venerabilísima cinta de su Divino Hijo.*" (Cfr. Bourassé, *Summa Aurea*, vol. VI, col. 48 y ss.) También en la Liturgia canta la Iglesia: "Et Dei manus pedesque—stricta cingit *fascia.*" (En el himno *Pange, lingua, gloriosi—lauream certaminis.*)

(14) "Locorum Ordinarii reliquiam, quam certo non esse authenticam norit, a fidelium cultu prudenter amoveant." (Can. 1284.) Antiguamente —según la prescripción del Concilio de Zaragoza, en el año 592— la autenticidad de las reliquias quedaba demostrada con la prueba del fuego: si quedaban intactas, eran ciertamente auténticas. Pero era un uso local que la Iglesia jamás ha permitido que se generalizase.

(15) "Locorum Ordinarii ne sinant, maxime in sacris concionibus, libris, ephemeridibus vel commentariis fovendae pietatis, ex meris coniecturis, ex aolis probabilibus argumentis vel praeiudicatis opinionibus, praesertim verbis ludibrium aut despectum sapientibus, quaestiones agitari de sacrarum reliquiarum authenticitate." (Can. 1286.)

Por otra parte, el Concilio de Trento decretó que no se acepten nuevas reliquias sin que las reconozca y las apruebe el Obispo.

5. Legitimidad del culto tributado a las reliquias.

Esto supuesto, no es difícil probar la legitimidad del culto de las reliquias en general, y del de las reliquias marianas en particular. La misma S. Escritura nos da el testimonio de algunos milagros obrados por medio de las reliquias de los Santos. Así, por ejemplo, el manto de Elías dividió las aguas del Jordán (*4 Re.*, 2, 14); el cadáver de Eliseo restituyó la vida a un muerto (*4 Re.*, 13, 21). Ahora bien, si Dios ha obrado y continúa obrando milagros por medio de las reliquias de los Santos, es evidente que aprueba el culto tributado a las mismas.

Por lo demás, se sabe que los primeros cristianos tenían sumo cuidado en recoger las reliquias de los mártires para venerarlas; que levantaban los altares sobre esas reliquias y sobre ellos se ofrecía, en su honor, el Santo Sacrificio. Si no queremos admitir que la Iglesia, hasta el s. XVI, haya vivido abandonada a una nefanda idolatría, hay que reconocer en esta práctica la evidente legitimidad del culto de las reliquias. Son conocidas las fuertes palabras de San Jerónimo: «Si no se pueden venerar las reliquias de nuestros mártires, hay que juzgar a los Obispos no sólo como sacrílegos, sino también como necios» (*Adv. Vigil.*, n. 5).

El culto de las reliquias, aun antes que decirse culto católico, debe decirse culto profundamente humano, ya que responde a una irreprimible necesidad del corazón, por la cual se guarda con cariño y se conserva cuidadosamente todo lo que ha pertenecido a nuestras personas queridas y sirve para volverlas a traer a nuestra memoria y a nuestro corazón.

Art. 4.—LEGITIMIDAD DEL CULTO A LAS IMÁGENES DE MARÍA [16]

1. Nociones acerca de las imágenes.

Se entiende ordinariamente por imagen la representación artística de una persona sagrada.

Según el Angélico (*S. Th.*, I, 35, 1), se requieren tres cosas para tener una

(16) Sobre el culto de las imágenes en general ha escrito con amplitud Grumen, V., art. *Images*, en "Dict. Théol. Cath.", t. VII, p. 766-844.

magen: 1) semejanza con el prototipo que representa; 2) que esta semejanza se apoye en uno de los caracteres específicos; 3) y que esté tomada, es decir, que proceda de la cosa (del original), de quien es imagen, como de su principio (de orden *intelectual*, y no sólo de orden físico). Por faltar la primera condición (la semejanza), un cuadro de Sta. Teresa del Niño Jesús, por ejemplo, no puede ser la imagen de María SS. Por faltar la segunda (la semejanza en algún carácter específico), una mona pintada, por ejemplo, no puede ser la imagen de un hombre. Por faltar la tercera condición (la relación de origen), una gota de agua perfectamente semejante a otra no puede llamarse imagen de aquélla. Por consiguiente, podemos definir con justicia la imagen de la manera siguiente: «Es la semejanza en algún signo de la especie, tomada del ejemplar»: *similitudo in aliquo signo speciei ab exemplari expressa*, es decir, semejanza en uno de los caracteres específicos, recibida del original. La imagen, por consiguiente, se identifica en algo con el original y en algo se diferencia. Se identifica con el original (del que está tomada) por razón de la semejanza, de tal manera que el nombre del original pasa a la misma imagen; por ejemplo, a la imagen del rey la llamamos comúnmente el rey; y, venerando la imagen del rey, honramos al rey mismo. Se distingue del original, porque entre la imagen y el original existe una diferencia de naturaleza. El original vive, piensa, obra, mientras que la imagen no hace, evidentemente, nada de esto. El primer carácter de la imagen (la semejanza con el original) funda la legitimidad de su culto, mientras que el segunda carácter (la diversidad de naturaleza) precisa la naturaleza y el alcance de este culto [17].

2. Errores acerca del culto de las imágenes.

En los tres primeros siglos elevaron algunas protestas contra las imágenes sagradas Tertuliano, Clemente Alejandrino, Minucio Félix, Arnobio y Lactancio. Pero no tuvieron ningún resultado. Al comienzo del s. IV el Concilio de Elvira (305 ó 306) prohibía (Can. 36) para España (prohibición que duró poco tiempo) las pinturas en las paredes de las iglesias (*ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*). También Eusebio de Cesarea. prohibía a Constanza, hermana del Emperador Constantino. una imagen de Cristo, movido —según

(17) De lo que acabamos de decir fácilmente puede deducirse la diferencia entre imagen y simulacro. La diferencia radical entre imagen e *ídolo* (diferencia que hay que señalar para disipar la acusación de idolatría de los *iconoclastas* contra los *iconófilos)* está en que, mientras la imagen tiene una semejanza verdadera con la persona representada, el ídolo tiene una semejanza *falsa*, y, por tanto, representa aquello que no es.

La diferencia, por lo tanto, entre imagen y *simulacro* consiste en que éste *simula* (de *simulare)*, no tiene una semejanza verdadera con lo que pretende representar, mientras que la imagen tiene esa semejanza.

decía— por razones teológicas y escriturísticas (H. E., VII, 18). En el s. VI combatieron las imágenes el monofisita [18] Filoseno de Mabbug († c. 523), Severo de Antioquía, y, en general, todos los Acéfalos (Cfr. MANSI, t. XIII, col. 253, 317).

En Occidente, en el mismo s. VI, Sereno, Obispo de Marsella, mandaba destruir todas las imágenes de su ciudad episcopal. Pero fué refutado por San Gregorio Magno.

Los más grandes enemigos del uso y del culto de las imágenes en Oriente fueron los *iconoclastas* (destructores de imágenes) o *iconómacos* (enemigos de las imágenes) (Cfr. BREHIER, *La querelle des images s. VIII-IX*, París, 1904). La lucha contra las imágenes sagradas, comenzada el 725 por el Emperador León III Isaúrico, la continuaron sus sucesores durante más de un siglo, hasta el año 842. Se pueden distinguir dos clases de iconómacos. Algunos (los más radicales) reprobaban por igual el culto y el uso de las imágenes sagradas. Otros, sin embargo (los más moderados) reprobaban el culto y admitían el uso, por consideración al arte religioso.

Movido por miras político-religiosas, León Isáurico trató de obtener, al principio, la abolición de las imágenes sagradas por el camino de la persuasión; más tarde, sin embargo, en vista de la resistencia, recurrió a la fuerza, violentando bárbaramente las conciencias. Le imitaron, pero con mayor crueldad, su hijo Constantino V Coprónimo, que en el año 753 reunió un conciliábulo en el palacio imperial de Hieria, en el que se reprobaron como ídolos las imágenes de la Virgen y los santos, y se consideró como una idolatría su culto; reconociendo, sin embargo, la legitimidad de la invocación y de su poderosa intercesión. Con la muerte de Coprónimo, a quien sucede su hijo Constantino VI, disminuyó la persecución, y más tarde cesó por completo. Hubo, no obstante, un vigoroso brote, del año 813 al 842, debido especialmente a León el Armenio († 820) y al Emperador Teófilo († 842), el cual moría teniendo entre las manos, en vez de un crucifijo, la cabeza de un general ajusticiado por orden suya.

La cuestión de las imágenes de Oriente tuvo también su eco en Occidente, debido especialmente a Carlomagno. En los llamados «Libri Carolini» (PL., 98, 1002), compuestos quizá por Alcuino, se combate no sólo la adoración de las imágenes, sino también cualquier culto y honor relativo a ellas, aunque se concede su uso (cfr. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. 3, pp. 475-476). Otro iconoclasta de Occidente, por aquel tiempo, fué Claudio, Obispo de Turín († c. 827), español, como se deduce de su «Apologeticum atque rescriptum

(18) Hay, evidentemente, un vínculo lógico entre la doctrina de los iconoclastas y el monofisitismo. Si la divinidad absorbe a la humanidad, ¿cómo representarla? ¿Cómo representar lo infinito, lo ilimitado?... Al pintar únicamente la humanidad, Cristo quedaría dividido.

Claudii Episcopi adversus Theudmirum abbatem» (PL., 105, 459-464), que escribía que los «iconófilos» «no dejaron los ídolos, sino que mudaron su nombre» (*non idola reliquerunt sed nomina mutaverunt*). También Agobardo de Lyon (en su «Liber de imaginibus sanctorum», PL., 104, 199-228, escrito hacia el 825) y Valfredo Strabon († 842) en su «De rebus eclesiasticis» (PL., 114, 927-930), admitían el uso, pero reprobaban el culto.

Les siguieron en la lucha contra las imágenes los viclefitas y los Husitas. A éstos, de varias maneras, los protestantes del s. XVI. Lutero permitió, desde el principio, el uso de las imágenes, pero prohibió su culto; acabó por calificarlo de «inútil». Carldstadt declaró la guerra abierta al culto de las imágenes. Otro tanto hizo Zuinglio. Pero se llevaron la palma en el combate contra las imágenes los calvinistas y los socinianos, que acusan a los católicos de haber caído en la idolatría. Ellos las desterraron totalmente de sus templos. En Francia, cerca de cincuenta catedrales y quinientas iglesias fueron despojadas de sus imágenes y éstas derribadas o destruídas. En los Países Bajos saquearon millares de altares y rompieron las imágenes al pie de los mismos.

En el s. XVIII, el pseudo-Sínodo de Pistoia (1786) reprobaba el culto especial tributado a algunas imágenes, con preferencia a otras, y prohibía a los fieles que se sirviesen de vocablos para distinguirlas (sobre todo las de la SS. Virgen), excepto las que estaban en relación con los misterios expresamente mencionados en la S. Escritura. Quería extirpar, en fin, la práctica de vestir algunas imágenes. La Iglesia juzgó estas ideas como temerarias y contrarias a sus usos y a la piedad de los fieles (cfr. la Bula *Auctorem fidei*, del 28 de agosto de 1794; *Denz-Ban.*, n. 1569-1572).

Veamos, por consiguiente, la legitimidad del uso y del culto de las imágenes sagradas y su naturaleza.

3. Legitimidad del uso y del culto de las sagradas imágenes.

La legitimidad del uso y del culto de las sagradas imágenes se desprende de una manera evidente de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, de la S. Escritura, de la Tradición y de la razón.

1) *La doctrina del Magisterio de la Iglesia* se halla en los concilios generales y particulares aprobados por Roma. Los principales Concilios relativos a las imágenes son: el Concilio II de Nicea (Ecuménico VII, 787), que se reunió con la intención explícita de restablecer el uso y el culto de las imágenes (cfr. Mansi, t. XI y XII) y el Concilio de Trento (1563), en el cual se expone con gran precisión y claridad la doctrina de la Iglesia sobre las imágenes sagradas, al mismo tiempo que se dan reglas generales para dirigir su fabricación y su uso.

El Concilio II de Nicea define que «las veneradas y santas imágenes... sean propuestas en las iglesias santas de Dios, en los vasos sagrados y en los ornamentos sagrados, en las paredes y en los retablos, en las casas y en las calles; lo mismo si son las imágenes de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, que si son las imágenes de nuestra Señora, la Sta. Madre de Dios» (*Denz-Ban.*, n. 302). La profesión de fe del Concilio de Trento dice expresamente: «Afirmo firmemente que las imágenes de Cristo y de la siempre Virgen Madre de Dios y de los otros Santos han de tenerse y conservarse y han de recibir el debido honor y veneración» (*Denz-Ban.*, n. 986).

2) *La enseñanza de la S. Escritura.*—El mismo Dios —como se desprende de la S. Escritura— mandó construir imágenes; así, por ejemplo, mandó la construcción de dos Querubines de oro (*Ex.*, 25, 18), de la serpiente de bronce, figura de la redención (*Num.*, 21, 8) y del Arca, símbolo de la divina presencia entre los hebreos (*Is.*, 3, 6). En vano se opone aquel precepto: «No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe arriba en el cielo o abajo en la tierra o por bajo de la tierra, en las aguas» (*Ex.*, 20, 4). El contexto de este pasaje demuestra con bastante claridad que no se trata de una prohibición absoluta, sino solamente relativa, referente a las imágenes destinadas a ser adoradas como divinidad (los ídolos). Y, efectivamente, en el versículo siguiente se lee: «No te postrarás ante ellas ni las servirás, pues yo soy Yahveh, tu Dios» (v. 5). Esto mismo indican los lugares paralelos, en que Díos renueva la misma prohibición (por ej., *Levit.*, 26, 1). Oportunamente prohibió Dios, para alejar a los hebreos del culto de los dioses que habían visto tan venerados en Egipto, el que ellos los fabricasen. Por eso mismo, las circunstancias históricas en que da Dios el precepto iluminan la naturaleza del mismo. En seguida, sin embargo, al alejarse el peligro de la idolatría, ordenó Dios la construcción de algunas imágenes.

3) *La enseñanza de la Tradición.*—El uso de las imágenes sagradas se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia. En los tres primeros siglos, los cristianos adoptaron este medio de instrucción y de edificación, como consta por varias pinturas de las Catacumbas, nacidas espontáneamente del alma y del arte cristianos. Recuérdense Nuestra Señora de Priscila del s. II.

En el s. IV y en el V, después de la paz de Constantino, surgen iglesias y basílicas en las que el culto cristiano despliega toda su magnificencia. Especialmente en Roma y en Rávena encontramos varios mosaicos en los que figura la Virgen SS. En el gran arco de Sta. María la Mayor (de la primera mitad del s. V), está grabado el encuentro de la Virgen SS., que lleva en brazos a Jesús, con Simeón y con Ana. Según un documento del s. IX, la emperatriz Elena levantó en Belén «el gran templo de la Madre de Dios» e hizo construir allí un mosaico, en cuya parte exterior estaban representados «el nacimiento de Cristo,

la Madre de Dios llevando sobre su pecho al Niño que nos da la vida, y la adoración de los Magos...»

En los ss. VI y VII, las imágenes marianas —como todas las otras— se multiplican de una manera singular. Baste señalar la pintura de Sta. María la Antigua, descubierta en el año 1899 en el Foro Romano, Una carta de S. Simeón Estilita el Joven († 526) pide al Emperador Justiniano el castigo de un malhechor que se había atrevido a profanar en una iglesia la imagen del Hijo de Dios y de su Santa Madre (PG., 86, 3216-3220). El mismo santo, citado por S. Juan Damasceno (PG., 86 C, 3220), rechaza la acusación de idolatría contra los cristianos por el hecho de honrar las imágenes. Lo mismo hace Leoncio de Nápoles (582-602) en un largo fragmento citado por el Concilio II de Nicea (PG., 93, 1600). En los *Collectanea* de Anastasio el Bibliotecario se lee una conferencia que tuvieron en el año 656 s. Máximo el Confesor, Teodoro Obispo de Cesarea y otros. Todos —dice— se arrodillaron para besar los Evangelios, la Cruz, la imagen de Cristo y la de su Madre (PG., 90, 156).

Tampoco faltan en Occidente testimonios referentes al uso de las imágenes de María. En una carta de S. Gregorio al Obispo Jenaro (en el año 599) se narra que un cierto Pedro, judío converso, junto con otros cristianos, se habían apoderado, con celo imprudente, de la Sinagoga, adonde llevaron un crucifijo y una imagen de María. El Papa ordenó que se devolviese la sinagoga a los judíos y se retirase con el debido honor la imagen y la cruz (*Epist. IX*, 6, PL., 77, 944).

En el s. VIII y siguientes, el uso de las imágenes, en Oriente y Occidente, se hace tan frecuente que requeriría un tratado especial.

Además del argumento de los hechos, o sea, del uso de las imágenes, existe también, en los Padres, la justificación teológica de tal uso, lo mismo con anterioridad a los iconoclastas que en sus mismos días. Antes de los iconoclastas es digno de especial mención S. Basilio. Fundamenta el uso y el culto de las imágenes sobre estos puntos: *a*) la identidad (moral) entre la imagen y el prototipo; *b*) el honor tributado a la imagen viene a reflejarse sobre el prototipo. Lo mismo hacen S. Atanasio y Leoncio de Nápoles. En tiempos de los iconoclastas se distinguieron en la defensa de las imágenes S. Germán de Constantinopla, S. Tarasio (en su carta al Emperador Constantino e Irene), y, sobre todo, S. Juan Damasceno, S. Teodoro Estudita y Nicéforo.

4) *El argumento de la razón.*—Distingamos el uso del culto. La razón nos enseña, ante todo, que el uso de las imágenes sagradas es legítimo, ya que está en armonía con el sentir común de los hombres, con las necesidades legítimas de nuestra naturaleza y, además, porque es utilísimo.

El uso de las imágenes, en primer lugar, *está en armonía con el común sentir de los hombres.* En todos los tiempos y en todos los lugares podemos cons-

tatar el uso de las imágenes en la vida doméstica y civil. ¿Por qué, pues, va a ser ilícito ese uso al referirlo a la vida religiosa? Si se admite el uso de las imágenes de los padres, de los amigos, de los personajes ilustres, del rey, etcétera, ¿por qué no se va a admitir el uso de las imágenes de la Reina del universo? La razón de este común sentir está en nuestra misma naturaleza.

El uso de las imágenes *está en armonía con las necesidades de nuestra naturaleza humana,* la cual es tal que hace no sólo conveniente el uso de las imágenes, sino también utilísimo y casi necesario. Efectivamente, las imágenes son proporcionadas a nuestro modo natural de conocer, que, por estar compuesto el hombre de alma y cuerpo, pasa de las cosas sensibles a las inteligibles.

El uso de las imágenes está, por último, legitimado por la *utilidad múltiple que de ellas se deriva.* Las imágenes presentan una triple utilidad: adornan las iglesias, instruyen a los fieles (especialmente a los poco cultos) y alimentan la vida cristiana y la devoción. Adornan, ante todo, las iglesias de una forma conveniente, ya que, como las imágenes profanas adornan los lugares profanos, así las sagradas adornan los lugares sagrados. Instruyen, en segundo lugar, a los fieles, especialmente en los misterios de nuestra fe, trayéndolos continuamente a su memoria, ya que las pinturas —como enseña el Angélico— ocupan para ellos el lugar de los libros (*In IV Sent.*, L. III, dist. IX, a. 2, sol. 2, ad. 3). Alimentan, por último, la vida cristiana y la devoción, excitando pensamientos puros, sentimientos santos, estimulando a la imitación de las virtudes. Tienen, por tanto, una cierta virtud santificadora, que reside, no ya en la materia de las imágenes, sino en su elemento formal, es decir, en su semejanza con el prototipo.

Después de demostrarnos, del modo más evidente, la legitimidad del *uso* de las sagradas imágenes, la razón nos demuestra también la legitimidad de su *culto.* Para comprenderlo en su totalidad es necesario tener presente las distinciones fundamentales entre la imagen, considerada materialmente, como *cosa* (natural o artística: natural, en cuanto a la materia, y artística, en cuanto a la forma) y *formalmente,* como imagen, en cuanto representa al ejemplar. Esto supuesto, «nosotros veneramos las imágenes —observa S. Juan Damasceno— enderezando nuestra veneración, no a la materia, sino a lo que ella representa» (*De Imaginibus,* or. III, 41, PG., 99, 421). La razón del culto que tributamos a las imágenes es, pues, el elemento formal (y no el material). Veneramos la imagen en cuanto imagen (y no en cuanto cosa). La imagen en efecto, en cuanto imagen, es en cierta manera un todo con lo que representa. No tiene persona propia, sino que representa a la persona del prototipo; y, por tanto, excita en nosotros los mismos sentimientos que excitaría el prototipo. Tanto es así, que una ofensa hecha a la imagen del rey, por ejemplo, se tiene por hecha a la persona misma del rey. Lo mismo —ya que la razón de las cosas contrarias es idéntica —hay que decir de la veneración tributada a la imagen de María. Se

considera como atribuida a su misma persona. Es, por tanto, plenamente legítima. A esta razón fundamental se refieren los Padres y los Concilios, especialmente el II de Nicea y el Tridentino.

Naturaleza del culto tributado a las imágenes sagradas.

Acerca de este punto se dan tres sentencias: dos extremas y una que podemos considerar como intermedia. La primera sentencia es la de Durando. Según él, el llamado culto de las imágenes sería *impropio* y *abusivo*. Las imágenes, en ningún sentido y de ningún modo pueden ser *objeto* de culto, sino, a lo más, *ocasión* de culto, en cuanto que ante las imágenes (ocasión) se venera al prototipo representado en ellas, al cual exclusivamente se debe la veneración. Los teólogos rechazan comúnmente esta opinión, en especial porque no salva la propiedad de las definiciones de la Iglesia, en particular las del Concilio de Nicea y las del Tridentino, según las cuales deben venerarse *las mismas imágenes* (naturalmente, en cuanto imágenes, y, por tanto, con culto *relativo*). Además, excitar el culto de Dios o de los Santos no es evidentemente la misma cosa que recibir culto. Así, por ejemplo, el espectáculo del universo invita al hombre a adorar a Dios, pero nadie se atrevería a decir que se adora u honra al universo (Grumel, l. c., col. 825).

La otra sentencia es la de Sto. Tomás y la Escuela Tomística. Según Santo Tomás y su escuela, la imagen, en cuanto tal, debe ser venerada con el mismo culto con que es venerada la persona o cosa que representa, aun cuando sea diverso el modo de alcanzar el término, es decir: el culto se termina en la imagen de un modo relativo y transitorio, mientras en el prototipo representado por la imagen se termina de un modo absoluto y permanente. La razón de esto se funda en el principio: *motus qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem* (*S. Th.*, III, q. 25, a. 3). Un ejemplo: Supóngase un espejo ajustado de tal manera al objeto que debe reflejar, que no se vea nada de la materia, es decir, del vidrio o del metal de que está compuesto. En este caso, el movimiento visual terminaría en el espejo únicamente en cuanto es el objeto mismo en su ser representativo. La misma veneración, por consiguiente, que se tributa al prototipo, se tributa también a la imagen: de una manera transitoria a la imagen, y de un modo terminativo o pausativo al prototipo. Por otra parte, la naturaleza de un acto, de un movimiento, debe tomarse de su término, es decir, del objeto a que se dirige y por el cual toca todos los otros. Ahora bien, el movimiento hacia la imagen va hacia ella a causa del original, y, por tanto, se dirige principalmente hacia el original, el cual, según su dignidad, recibe el culto de latría, hiperdulía o de dulía. Consiguientemente, el movimiento que tiende hacia la imagen será de latría, de hiperdulía o de dulía, según la digni-

dad del original. Así, pues, se da la misma especie de culto a la imagen y a su original.

La tercera sentencia, intermedia entre las dos anteriores, es la de S. Roberto Belarmino, el cual desarrolla la tesis de Ambrosio Catarino y de Pérez. Esta sentencia admite (en contra de Durando) que las imágenes han de venerarse en sentido verdadero y propio, pero admite también (contra Sto. Tomás y su Escuela) que deben venerarse con un culto diverso del culto con que se venera al prototipo, e inferior al mismo. «A las imágenes —dice el Sto. Doctor— no conviene propiamente ni latría, ni hiperdulía, ni dulía ni ningún otro de los cultos que se tributan a la naturaleza intelectiva (pues una cosa inanimada y privada de razón no es capaz de un culto semejante), sino un culto inferior y distinto, según sea la variedad de las imágenes. Por tanto, a las imágenes de los santos no se les debe, propiamente hablando, dulía, sino un culto inferior que puede llamarse dulía *secundum quid*, o dulía analógica, es decir, por reducción. De una manera semejante, a las imágenes de la B. Virgen no se les debe hiperdulía *simpliciter*, sino una hiperdulía *secundum quid*, es decir, analógica y por reducción. A las imágenes de Cristo, por último, no se les debe una verdadera y simple latría, sino un culto incomparablemente inferior, el cual, no obstante, se reduce al de latría como lo imperfecto a lo perfecto» (*De Imagin. SS.*, c. 25).

GRUMEL ha reforzado recientemente esta tercera sentencia (l. c., col. 825-836). Asegura que la sentencia de Sto. Tomás parece estar en oposición con el II Concilio de Nicea (desconocido, indudablemente, por Sto. Tomás); y que la doctrina de los Padres griegos está, de la misma manera, en oposición con la de Sto. Tomás. Pero responden los tomistas que el Concilio II de Nicea no niega a las imágenes de Cristo el culto de latría, sino, únicamente, la «verdadera latría», es decir, la latría «absoluta» y no la latría «relativa». Puede decirse lo mismo de las expresiones de los Padres aducidas contra la sentencia tomista: ellos niegan que se dé a las imágenes de Cristo una verdadera latría, es decir, una latría absoluta, pero no una latría relativa. El honor que se debe *de una manera absoluta* al prototipo, se debe *de una manera relativa* a las imágenes por razón del prototipo.

Añádase también que la imagen se puede considerar bajo un triple aspecto: en cuanto es *una cosa* (*res quaedam*), en cuanto conduce (como medio) al prototipo, y en cuanto reproduce en sí (intencionalmente) el prototipo, es decir, en cuanto es (intencionalmente) el mismo prototipo (o sea, según el ser intencional o representativamente). Considerada bajo los dos primeros aspectos, es evidente que no puede recibir el mismo culto (especialmente el de latría relativa, debida a Cristo) que se tributa al prototipo. Considerada bajo el tercer aspecto (o sea, en cuanto la imagen, es, según el ser intencional o representativo, el mismo prototipo que representa), puede ser muy bien objeto de un culto de dulía (si se trata de los santos), de hiperdulía (si se trata de María)

y también de latría relativa (si se trata de la imagen de Cristo). Por esto a la imagen de la Virgen se la llama comúnmente «la Virgen». Y los fieles la hablan como si hablasen a la misma SS. Virgen. Tanto más que nuestra Señora ve y oye, en la visión intuitiva de Dios, las plegarias, las manifestaciones de pensamientos y de afectos hechas ante sus imágenes.

Esto supuesto, creemos que no hay ningún motivo suficiente para separarse de la sentencia de Sto. Tomás.

APÉNDICE

ABUSOS DE CULTO MARIANO

I. RECRIMINACIONES DE LOS ACATÓLICOS

Protestantes y jansenistas han hablado y continúan hablando de abusos católicos en el hecho del culto mariano, mejor, en las varias manifestaciones del culto mariano. Estos abusos los encuentran en varias expresiones escapadas de la pluma de algunos autores católicos y en algunas prácticas de devoción hacia la Santísima Virgen.

Contra estos abusos, reales o pretendidos, levantaron la voz, en el s. XVI, Erasmo y Lutero. Erasmo de Rotterdam, católico sin el sentido católico, descubrió exageraciones y abusos hasta en las prácticas marianas más santas y legítimas, y no dudó en ponerlas en ridículo. *Non derideo Virginem, sed hominum prodigiosam superstitionem* (*Apologia*, ed. Basil., Froben, p. 172). Hallaba ser un abuso hasta el hecho de que los católicos suplicasen a María: *Ora pro nobis peccatoribus*. «Esto —decía— sucede quizá entre los italianos; entre nosotros, cada uno saluda a la Virgen silenciosamente»: *Id fortasse fit apud Italos, apud nos tacite quisque salutat Virginem* (l. c., pp. 168-169). Sostenía que era una superstición intolerable el recurrir, en toda eventualidad a María, como si Ella pudiese mandar en su Hijo glorioso; como si Jesús no estuviese plenamente emancipado y tuviese que obedecer en todo a las órdenes de su Madre (l. c., p. 170). Los mismos protestantes se sirven de Erasmo para demostrar a los católicos que su Iglesia se había precipitado en la Mariolatría. Él —que se decía y quería decirse católico— llegó hasta poner en labios de María SS. la apología de los antagonistas de un culto. Y entre ellos del mismo Lutero.

El monje apóstata de Wittermberg, con sus secuaces, avanza sobre el camino abierto por Erasmo empujado de su implacable odio contra la llamada «Iglesia

Papista». Al combatir el culto mariano, tan desarrollado en la edad medieval, lo que trataba de combatir era a la Iglesia católica. Indudablemente no faltaban en aquellos tiempos, verdaderos y auténticos abusos relativos al culto mariano. ¿De qué no ha abusado y no abusa el hombre?... «Era un abuso —señala el P. Dillenschneider— la devoción a los miembros de la SS. Virgen, introducida, sin duda, como un eco de la de las cinco llagas de Nuestro Señor (*Das Andechtig Zitgloeglyn, Basel*, 1492). Abuso las promesas extravagantes de una multitud de indulgencias que se pretendían haber sido concedidas a alguna invocación favorita (HERMANN SIEBERT, *Beitrage zur vorreformatorischen Heiligen-und Reliquien-verehrung*, Freiburg, 1907, Eileitung, p. 33). Abuso ciertas fórmulas de piedad, que se tenían como verdaderos amuletos. Corrían algunos manuales de devoción que aseguraban la eficacia absoluta de ciertas plegarias rezadas un cierto número de veces, en una cierta manera. Prácticas todas, evidentemente, manchadas de superstición (*Stimmen aus Maria-Laach*, t. LXXVII, 1909, pp. 179 ss. SCHÜTZ, *Summa Mariana*, Paderborn, 1908, t. II, Excurs. III, p. 787) [1]. Estos y otros abusos semejantes, exagerados maliciosamente por los pseudo-reformadores, les dieron pretexto para combatir el culto mariano de una manera despiadada.

Los jansenistas se hicieron eco, en el s. XVII, de los protestantes del XVI. Respetuosos con los dogmas marianos, se mostraron encarnizados enemigos del culto mariano. Pretexto de tan encarnizada lucha, como lo fué para los protestantes, fueron los abusos, reales o imaginarios, maliciosamente exagerados. Ejemplo típico de esta batalla de los jansenistas contra el culto mariano es el famoso opúsculo de Windenfeld *Monita salutaria B. M. V. ad cultores suos indiscretos*, publicado hacia finales de noviembre de 1673. Imitando a Erasmo, Windenfeld pone en labios de María varios avisos, que nada tienen de saludables, relativos a pretendidos abusos que ingeniosamente se exageran y se universalizan. En realidad no hacía otra cosa que empequeñecer a la Virgen SS. ante los ojos de los fieles y ahogar su confianza en Ella. En Italia siguieron a Windenfeld —aunque con buena fe— Ludovico Antonio Muratori, con su *Della regolata devozione de' Cristiani* (Trento, 1748), y con *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, publicado en París, en el año 1714 bajo el pseudónimo de Lamindus Pritanius. El célebre historiador —y no tan célebre teólogo— se indignaba contra las prácticas de piedad mariana «desmesuradas»

(1) El P. Dillenschneider trae este ejemplo: "Dans l'Antidotarium de l'abbé cistercien Nicolas Salicet, on lit en marge d'une invocation à Marie: Quicumque superscriptam orationem quotidie dixerit in honorem B. M. V. ei vult ipsa Virgo praesentialiter astare eum consolando triduo ante mortem suam, et hora sui exitus pronunciare et quod de numero salvandorum sit ei intimare, sicut in quodam monasterio ordinis Sti. Bernardi revelatum est cuidam abatissae in extremis laboranti et est post saepius expertum." (Cfr. SIEBERT, o. c., p. 32.)

si no «supersticiosas», especialmente en el capítulo XII, que lleva por título «De la devoción a María Virgen» (p. 8). Reducía sus acusaciones a estas tres: 1) devoción indiscreta, la que exagera el poder de la intercesión de María; 2) devoción indiscreta la que tiene por objeto una mediación especial de la Virgen que lleva consigo el peligro de comprometer la de Cristo; 3) devoción indiscreta, por último, la que en la economía de la salvación, da una excesiva importancia al recurso de María.

Estamos muy lejos de negar un cierto fundamento a las acusaciones de Muratori. No faltaban, en efecto, en aquel tiempo, algunas exageraciones de lenguaje y algunas prácticas imprudentes y aun supersticiosas que daban un poco de cuerpo a las muchas, demasiadas sombras, que pone de relieve Muratori. Las exageraciones principales de lenguaje de aquellos tiempos, las había señalado el P. Teófilo Raynaud, S. I. Son éstas: «Quisiera ser el dueño del mundo para conceder su dominio a la Madre de Dios»: deseo doblemente absurdo —se objeta—, porque es imposible a la criatura poseer y conceder el dominio del mundo. «Quisiera ceder a María el puesto que tengo destinado en el Reino de los Cielos, si Ella no tuviese uno para Sí»: deseo quimérico también por dos razones: porque ninguno puede ceder su parte de bienaventuranza, y porque la de la Virgen es más excelente y más segura que cualquier otra. «Si yo fuese la Madre de Dios y Ella fuese lo que soy yo, quisiera despojarme de esta dignidad de Madre para otorgársela a Ella»: auténtica puerilidad, ya que se apoya sobre hipótesis sin fundamento y contrarias a la naturaleza misma de las cosas. «¡El infierno, antes que ver a María despojada de su divina maternidad!»: como si se pudiese desear el infierno, o como si la aceptación de semejante suplicio pudiese ser un medio para conservar la divina Maternidad de la Virgen. «¡Oh Cristo, oh Dios mío! Yo os amo por el amor de vuestra Madre»: esto parece ir contra la naturaleza misma de la caridad, que hace que amemos, no a Dios por las criaturas, sino a las criaturas por Dios. Raynaud se lamenta de que semejantes expresiones se hayan publicado, junto con otras que se les aproximan, en sus mismos tiempos, en un libro que *proné par les trompettes de la renommé*, vió multiplicarse rápidamente sus ediciones. La obra —dice— se ha divulgado bajo el nombre de «Pablo de Santa María». Se trata, con bastante probabilidad, del libro: *Le paradis ouvert à Philagie par cent devotions à la Mère de Deu*, publicado en Lyon el año 1636.

En el siglo pasado, el anglicano Doctor Pusey denunciaba, con graves acusaciones, los pretendidos abusos del culto mariano entre los católicos. Los católicos, según Pusey, han olvidado a Jesús por una falsa devoción a María. Le responde el Card. Newman con el pequeño volumen: «El anglicanismo y el culto a la Virgen» (carta al Doct. Pusey, del 1865). Concluye: «Después de hacer estas aclaraciones..., rechazo lejos de mí, conforme al deseo del Dr. Pusey, y sin vacilación, puesto que se trata de materias en las que no tiene parte

alguna ni mi corazón ni mi razón, sobre todo si se toman en su significación literal y absoluta, como hacen los protestantes, sin que por esto sea ése el significado que les atribuyen los autores, sentencias y frases como éstas: la misericordia de María es infinita; Dios ha dejado en sus manos su omnipotencia; es más seguro obtener las cosas pidiéndoselas a Ella que pidiéndoselas a su Hijo; la B. Virgen es superior a Dios; Nuestro Señor está sujeto a sus mandatos; la disposición de Jesús, lo mismo que la de su Padre, hacia los pecadores es la de rechazarlos, hasta que la B. Virgen ocupe su puesto de Abogada junto al Padre y junto al Hijo; más fácilmente interceden los santos ante Jesús que Jesús ante el Padre; María es el único refugio de los que están en desgracia de Dios; María es la única que puede obtener la conversión de los protestantes; para la salvación de los hombres hubiese sido suficiente que Nuestro Señor hubiese muerto por obedecer las órdenes de su Madre, sin que fuese necesario que lo hiciese para obedecer las órdenes de su Padre; Ella rivaliza con Nuestro Señor en ser hija de Dios, no por adopción, sino casi por naturaleza; Cristo realizó su misión de Salvador imitando las virtudes de Ella; como el Verbo Encarnado lleva en sí la imagen de su Padre, así lleva también en sí la imagen de su Madre; la Redención se deriva de Cristo en cuanto a la suficiencia, pero se deriva de María en cuanto a la belleza y a la amabilidad; de la misma manera que estamos revestidos de los méritos de Cristo, así estamos también revestidos de los méritos de María; como Él es sacerdote, así Ella es sacerdotisa; el cuerpo y la sangre de Él —como se encuentra en la Eucaristía— pertenecen verdaderamente a Ella y son en realidad su cuerpo y su sangre; así como Él está presente en la Eucaristía y nosotros le recibimos, así también Ella está allí presente y allí la recibimos; los sacerdotes son ministros tanto de Cristo como de María; las almas elegidas nacen de Cristo y de María; el Espíritu Santo hace fecundas sus acciones por medio de Ella, introduciendo en Ella y por Ella a Jesucristo en sus miembros; el reino de Dios en nuestras almas, como dice Nuestro Señor, es realmente el reino de María en las almas; Ella y el Espíritu Santo producen en las almas cosas extraordinarias; cuando el Espíritu Santo encuentra a María en un alma, vuela allá. Esta clase de sentimientos los entrego a las reprensiones de Pusey. Yo no los conocía antes de leer el libro de Pusey ni, en cuanto me consta, los conocen la mayor parte de los católicos ingleses. Me parece, más que otra cosa, un mal sueño. No puedo convencerme de que haya sido posible el expresarlos. No sabría sobre qué autoridad se apoyan los que lo sostienen, si sobre la Escritura o sobre los Padres, los decretos de los Concilios, el consentimiento de las escuelas teológicas, la tradición de los fieles, la razón. Desafían a todos los *lugares teológicos*» (l. c., pp. 181, 184).

En nuestros días han alzado la voz contra los pretendidos abusos de la Iglesia católica sobre el culto mariano, el protestante V. G. Miegge y el Archimandrita Benito Katsanevakis.

Miegge, en un libro completamente lleno de tergiversaciones del pensamiento católico sobre la Virgen y de insinuaciones arbitrarias y maliciosas, se atreve a amonestar a la Iglesia católica, que «si se quiere un renacimiento cristiano, no se debe comenzar por contaminar el Evangelio con el eterno femenino del culto de María, sino que hay que tener la valentía de comenzar el gran retorno: de María de Cristo...» (*La Vergine Maria*, Torre Pellice, 1950, p. 216). Para llegar a este «gran retorno», «bastaría dar decididamente, perseverantemente marcha atrás; bastaría dejar de impulsar o de patrocinar directamente las más absurdas exageraciones de la devoción popular mariana...» (*Ibid.*). Concluye: «Desgraciadamente no hay ninguna señal de que la Iglesia pretenda entrar por este camino, sino, más bien, todo lo contrario» (l. c., p. 217).

El ortodoxo Katsanevakis, rector de la Iglesia ortodoxa de Nápoles, habla así de los «excesos de la Iglesia romana» acerca del culto mariano: «La Iglesia romana se ha precipitado en sus concepciones hacia la superveneración de María... La Iglesia romana... imagina a María presente personal y corporalmente en la santa Comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo, y la llama complemento de la SS. Trinidad, la cual, sin Ella, sería imperfecta... Si todo esto no sabe a deificación y divinación, ¿a qué otra cosa puede saber?... (*Maria di Nazaret*, Nápoles, 1950, p. 1). ¿A qué otra cosa puede saber?... A ignorancia crasa y supina. Bastan estas pocas líneas para darse cuenta de la competencia y fundamento con que se habla de «concepciones» de la Iglesia romana y de abusos en materia de culto mariano. Increíble, pero verdadero: se atreven a atribuir a la «Iglesia romana» hasta aquello que la Iglesia romana ha condenado expresamente... ¡Y así se engaña al pueblo sencillo! ¿Qué decir de todas estas acusaciones?...

Resumamos nuestro pensamiento en los puntos siguientes: 1. Los «abusos» de que se habla han sido, no raras veces, demasiado exagerados o generalizados. 2. Los abusos «reales» acerca del culto mariano no se deben atribuir a la Iglesia romana, sino a alguno de sus miembros, desautorizados en los casos más señalados por la misma Iglesia o por sus teólogos. 3. Estos abusos reales acerca del culto en general y del culto mariano en particular no deben causar maravilla. 4. El abuso del culto de María SS. no es motivo suficiente para abolir su uso. 5. El culto de María SS., muy lejos de debilitar al de Jesús, le refuerza.

II. RESPUESTA A LAS RECRIMINACIONES

1. Abusos demasiado exagerados o generalizados.

Al leer las recriminaciones de los adversarios de la Iglesia católica acerca del culto de la Virgen, no es difícil encontrarse con dos defectos: el de la exageración y el de la generalización.

En efecto, no es raro el caso en que interpretan torcidamente algunas expresiones, escapadas de la pluma de algunos escritores católicos. Así, por ejemplo, Katsanevakis, porque algunos mariólogos hayan atribuido a la Virgen el título de «complemento de la SS. Trinidad», no ha dudado en dirigir a la «Iglesia romana» la acusación: «La Iglesia romana la llama a Ella (María) complemento de la SS. Trinidad, la cual sin Ella quedaría imperfecta» (l. c., p. 61). Sin embargo, bastaría una rápida ojeada de los textos de nuestros mariólogos para ver excluído expresamente de esta fórmula el sentido que ha querido atribuirle el ortodoxo Katsanevakis. No es raro, por otra parte, el hecho de generalizar, atribuyendo a la Iglesia romana o a los mariólogos en general, las extravagancias de algún escritor o escritorcillo. Así, por ejemplo, el citado Katsanevakis se ha lamentado de que «la Iglesia romana... imagine a María presente corporalmente en la Santa Comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo» (l. c., p. 61), mientras que tal rareza la ha dicho únicamente algún escritor mariano exagerado, combatido —como hemos de decir— por la Iglesia y desautorizado comúnmente por los demás.

2. Los abusos reales acerca del culto mariano no se han de atribuir a la Iglesia romana, sino a algunos miembros suyos, refutados en los casos más señalados por la Iglesia misma y por sus teólogos.

Aun admitiendo que nos raras veces las recriminaciones de nuestros adversarios contra los abusos del culto mariano se hayan exagerado o generalizado, no negamos, sin embargo, que de hecho algunos abusos del culto mariano hayan sido reales y verdaderos. Pero nos apresuramos a atribuirlos no a la Iglesia romana —como hacen nuestros adversarios—, sino a algunos miembros de la Iglesia. En efecto, lo que objetan contra el culto mariano no lo toman de los libros oficiales de la Iglesia romana (Misal, Breviario, Pontifical Romano, Encíclicas de los Papas, etc.), sino de algún escritor mariano de muy poco o de ningún valor. A no ser que se trate de «pretendidos» abusos, o sea, de expresiones o de prácticas devotas, que, aun armonizando plenamente con los principios de la doctrina católica, no armonizan ni pueden armonizar con los errores de quien ha desertado de la Iglesia verdadera. Tal es, por ejemplo, el culto de *hiperdulía* que la Iglesia atribuye a la Virgen Madre de Dios. Este culto será un «abuso» para los luteranos y calvinistas, pero no para la única, verdadera Iglesia de Cristo, a la que se ha prometido la asistencia perenne del Espíritu de la verdad [2].

(2) Un ejemplo típico de esto es lo que ha escrito en contra del Año Mariano y contra la oración del Papa, el "Diario de la Iglesia de Inglaterra". Se acusa al S. P. Pío XII nada menos que de profesar una excesiva adoración a la Virgen María a expensas hasta de la SS. Trinidad, atribuyendo así al Pontífice un delito de "herejía". El semanario, que, aun redactándolo seglares, refleja ordinariamente el punto de

Limitémonos, por tanto, a los abusos «verdaderos» y no a los «pretendidos». Cuando se trata de verdaderos abusos, injustamente los atribuyen nuestros adversarios a la «Iglesia romana». Para ser justos los tienen que atribuir únicamente a algunos miembros de la Iglesia, combatidos, en los casos más señalados por la Iglesia misma o por sus mejores teólogos.

He dicho en los casos más señalados. No es posible, y mucho menos conveniente, una intervención continua de la Iglesia y de los teólogos para reprimir todos los abusos, en todas las partes de la tierra. Se les daría una importancia que no tienen de hecho. No pocos de estos abusos caen por sí mismos como hojas secas que se desprenden del árbol. El mismo Miegge parece admitir que ciertos abusos relativos al culto mariano cayeron «sin necesidad de grandes gestos reformadores, sin clamorosas renuncias» (¡cuántas cosas caen simplemente en desuso sin que hayan sido oficialmente abolidas!) (l. c., p. 216). No se puede, por tanto, echar en cara a la Iglesia Romana el que no intervenga continuamente para reprimir estos abusos.

En los casos más señalados, sin embargo, la Iglesia y sus teólogos no han dudado en intervenir, decidida y severamente. No ha habido necesidad de las clamorosas declamaciones de los escandalizados protestantes para realizar, en todo tiempo, su grave deber de «custodiar el Depósito» de las verdades reveladas y de impedir cualquier contaminación. No faltan ejemplos para poder probar esta nuestra afirmación. En el s. IV. S. Epifanio se levantaba contra las coliridianas, mujeres árabes que exageraban el culto mariano, ofreciendo en sacrificio a la Virgen, como a una diosa, unos panes (PG., 42, 736, 740). «¡Venérese a María! —exhortaba el Sto. Doctor— ¡Adórese al Señor!» (l. c.,

---

vista oficial de la Iglesia anglicana, afirma que tal desviación es "la que se puede esperar de una Iglesia colocada bajo el dominio de la jerarquía célibe". Y añade: "Les está prohibido el desarrollo normal de su personalidad mediante la vida familiar y se ven obligados a encontrar algo que lo substituya, para ocupar el puesto de la mujer de sus imaginaciones."

El artículo cita después la plegaria especial a la Virgen María que compuso el Papa para el Año Mariano. Se pide a la Virgen que "convierta a los malos, enjugue las lágrimas de los afligidos y oprimidos, conforte a los pobres y a los humildes, calme los odios, dulcifique las asperezas, proteja la castidad y la pureza de la juventud, ampare a la Santa Iglesia".

Comenta después el periódico:

"En un discurso que tuvo cuando recitó por vez primera esta oración, habló el Papa de una conspiración mundial, dirigida a "extirpar las raíces de la fe humana en Jesucristo".

"Podemos responder preguntando si la Virgen María debe convertir las almas, proteger la Iglesia, dirigir y confortar, ¿no traslada entonces la oración, la fe en Cristo, a la fe en María? ¿Y qué queda —preguntamos— para el Espíritu Santo? La Virgen María parece que viene a reemplazar lo mismo a la segunda que a la tercera persona de la SS. Trinidad."

Concluye el artículo: "Por lo que de ella se puede deducir, esta plegaria es una pura y sencilla herejía." (Tomado del "Giornale d'Italia", 19 diciembre 1953.)

p. 742). ¿Y acaso no ha sido siempre ésta la palabra de orden de la Iglesia católica?

En el s. VII, el Concilio «Quinisesto» o «en Trullo» (a. 692), en el Canon 79, decretaba: «En algunos lugares se ha introducido la costumbre de hacerse regalos y ofrendas de manjares (τά λοχεῖα) [3] el día del nacimiento de Cristo en honor de la SS. Virgen; prohibimos este uso porque el parto de la Virgen fué milagroso y distinto de los partos ordinarios» (Cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 3, p. 1, p. 572).

En el s. IX, S. Teodoro Estudita reprendía al monje Teoctiste porque enseñaba que «la Virgen había existido antes de todos los siglos» (Cfr. BARONIUS, *Annales*, ad a. 824).

En el s. XVI, S. Pedro Canisio combatía contra ciertos abusos del culto mariano. «Reconocemos —escribía— que ha sido y es aún posible que en el culto de María se hayan infiltrado y se vayan infiltrando algunas corruptelas; y tenemos un deseo, más que ordinario, de que los Pastores de la Iglesia vigilen con atención y no permitan que Satanás, siguiendo su oficio de siempre, mientras ellos duermen, siembre la cizaña entre el buen grano del Señor... A este fin, es costumbre suya servirse con agrado de la ayuda de los herejes, de los fanáticos y de los falsos católicos... Los herejes, instigados por el diablo, atacan con gran hostilidad este culto... Así hay algunos extravagantes a quien Satanás hace tan locos, que abrazan las supersticiones y la idolatría en lugar del verdadero culto, dejando completamente a un lado toda medida justa, tanto respecto a Dios como a María. Tales fueron los coliridianos de los tiempos antiguos... Tal, hace poco, cien años se cumplen ahora, aquel pastor tudesco que afirmaba públicamente ser un profeta y haber tenido una visión de la Madre de Dios, e invitaba en su nombre al pueblo a no pagar a los príncipes las contribuciones y los tributos... Se da, por otra parte, el caso de no pocos católicos, los cuales, con una negligencia grave y escandalosa, no tienen ningún cuidado ni respeto por su culto, sino que, entregados a los trabajos profanos y seglares, no llegan a levantar casi ni una vez al año su espíritu de las cosas de la tierra para cantar sus alabanzas y honrarla» (NEWMANN, op. cit., pp. 174 s.).

En el s. XVII, el Sto. Oficio, por un decreto del 30 de septiembre de 1698, ponía en el Índice de los libros prohibidos, la obra *La dévotion à la Mère de Dieu dans le trés Saint Sacrament de l'autel*, del P. Ceferino de Someire, franciscano, porque sostenía que en la Eucaristía está presente la carne de María SS. *in propria specie*. En el mismo siglo, el Sto. Oficio, con un decreto de 1672, prohibía a las cofradías de «Esclavos de la Madre de Dios» el uso de llevar en público las insignias de esclavos de la Madre de Dios, o sea, las cadenillas en

(3) En la palabra τα λοχεια entienden algunos lo que en latín se llama *secundinae*. (Cfr. ASSEMANI, *Biblioth. iuris orient.*, t. 5, col. 193 s.) El contexto del canon pide esta interpretación.

manos y en los pies, y de difundir imágenes o medallas relativas a este uso. Prohibía, además, los devocionarios que exaltaban el mérito de esta servidumbre, una servidumbre de ostentación. Clemente X, por Bula del 15 de diciembre de 1673, daba aún más importancia al asunto, suprimiendo un cierto número de Cofradías y de Pías Asociaciones en las que era costumbre llevar las citadas cadenas como testimonio de esclavitud mariana (Cfr. *Bullarium Romanum*, Nápoles, 1882, vol. XVIII, pp. 440 ss.). En el 1667 la Iglesia condenaba el error de Santiago Imperiali, el cual, renovando viejos errores, hacía nacer en la Virgen SS. fuera de las leyes ordinarias (Cfr. BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. I, col. 19). Por un decreto de 30 de septiembre de 1698, el Sto. Oficio ponía en el Índice la obra: *La véritable dévotion à la Mère de Dieu établie sur les principes du christianisme et reduite en practique, divisée en trois parties* (Cfr. *Index Librorum prohibitorum*, Romae, 1940, p. 91). Otros muchos libros que atentaban en aquel siglo contra la pureza de la fe y del culto mariano, fueron proscritos por la competente autoridad eclesiástica (Cfr. TROMBELLI, en la *Summa Aurea*, t. IV, pp. 45-64). El célebre Petavio, en aquel mismo siglo, ponía en guardia a los devotos de María contra una devoción sospechosa por no estar bien fundamentada: *Ficta et commentitia repudient* (*Dogmata theologica*, ed. Vivés, París, 1866-68, t. VII, lib. 4, c. 8, párrafo 9). «A los que quieran —decía— ser devotos de la SS. Virgen, quiero darles este consejo, que no se excedan en su piedad ni en su devoción, limitándose a las alabanzas sólidas y verdaderas, evitando cuanto pueda tomar un aspecto diverso. Esta especie de idolatría, oculta —como dice S. Agustín—, más aún, implantada en los corazones humanos, la aborrece no poco la teología, y esto por la gravedad de la sabiduría celestial, la cual no cree ni afirma jamás, sino lo que se puede medir con normas exactas y seguras» (*Ibid.*).

En el s. XIX tenemos varias intervenciones de la autoridad eclesiástica, referentes al culto mariano. En el 1875, la S. Congregación del Sto. Oficio, con fecha del 28 de enero, ponía en el Índice los dos libros siguientes sobre la «purísima sangre» de María SS.: *Del sangue purissimo e verginale della Madre di Dio Maria SS.*, una obrita dogmático-ascética (Nápoles, 1863); *Del sangue Sacratissimo di Maria. Studii per ottenere le festivitá del medesimo*, Perusa, 1874. En el decreto de condenación se decía que el Sto. P. Pío IX exhortaba a abstenerse de tratar temas que tengan sabor de novedad «y que bajo la apariencia de piedad, traten de promover títulos de culto insólitos» (Cfr. *A. A. S.*, t. VIII, p. 269). En el 1875, por un decreto de 28 de febrero, dirigido al Obispo de Presmilia, condenada el título de *Reina del Corazón de Jesús*, porque implica o parece implicar una situación de inferioridad de Cristo respecto a su Madre. Mandaba, además, el Sto. Padre que las imágenes y las pinturas que se expusiesen al culto debían representar a la Virgen con el Niño no *sobre* las rodillas, sino en los brazos (Cfr. «Analecta Ecclesiastica», julio, 1895, p. 284).

En nuestro siglo XX la Inquisición, por un decreto del 15 de marzo de 1901, condenaba la nueva medalla cruciforme llamada «Cruz de la Inmaculada Concepción» (Cfr. NOYON, A., art. *Mariolatrie,* en el «Dict. Apol. de la FOI Cath.», t. III, col. 328). Es conocida la decidida actitud de la Iglesia contra el fanatismo mariano de los «mariavitas», llamados así por una especial devoción hacia la Virgen SS. (*Mariae vitam imitari*). Una pobre mujer polaca, visionaria, Felicia Kozlowska (1862-1922), llamada «la SS. Madre», llegó a tal grado de demencia, que se creyó semejante en santidad a la Madre de Dios, y tan poderosa respecto al Omnipotente, que aseguraba que nadie se salvaría sin su patrocinio. Ella —según las revelaciones que tuvo— llegaría a ser la Madre del Anticristo, y precisamente por su conformidad con el beneplácito divino en esto, había recibido un cúmulo inmenso de gracias. Mezclando verdades con falsedades, fomentaba una exagerada devoción hacia la Eucaristía y hacia la Virgen del Perpetuo Socorro, de una manera independiente de la autoridad de los Obispos. Tuvo, por desgracia, en Polonia, muchos que la siguieron, lo mismo entre los fieles que entre el clero. El sacerdote Juan Kowalski fué su primer director. En el año 1911 los mariavitas se aproximaban a los 200.000. Se introdujeron hasta «místicas nupcias» entre sacerdotes y hermanas mariavitas. Pero la S. Congregación de la Inquisición, el 5 de diciembre de 1906, excomulgaba nominal y personalmente a las dos cabezas principales (Cfr. *Analecta Ecclesiastica,* a. 1907, p. 10; *Civ. Catt.,* 1909, I, pp. 363 ss.; III, pp. 748 ss.; IV, pp. 732-38; 1911, I, pp. 731-36). Es también conocido cómo en el año 1913, el Sto. Oficio prohibió la imagen de María SS. vestida con dalmática, ornamento propio del sacerdocio sacramental o ministerial (Cfr. *A. A. S.,* a. 1916, p. 146), y «la devoción» a la «Virgen-Sacerdote» (Cfr. «Palestra del Clero», a. 1927, p. 611). En el 1937, el Sto. Oficio promulgaba un Decreto en el que advertía que no se introdujesen nuevas formas del culto o de devoción, y que se suprimiesen los abusos que se hubiesen ido introduciendo (*De novis cultus seu devotionis formis non introducendis deque insolitis in re abusibus tollendis*) (Cfr. *A. A. S.,* a. 1937, p. 304). Como consecuencia de este decreto, la misma S. Congregación, con una nota del 8 de marzo de 1941, proscribía la «Cruzada Mariana» de Prato, que ya habían desaprobado en el 1937 los Obispos de Toscana para las diócesis de aquella región (Cfr. *A. A. S.,* a. 1941, p. 69). Todas estas providencias, y otras más que podrían citarse, demuestran con qué vigilante cuidado detiene el Magisterio de la Iglesia cualquier abuso o contaminación, en la doctrina o en el culto católico.

3. ESTOS ABUSOS NO DEBEN SORPRENDER.

Por dos razones —según el P. Noyon (art. cit., col. 327)— los abusos acerca del culto mariano no deben causar maravilla: por el carácter mismo de los

dogmas y del culto mariano y por el carácter, en parte humano, de la Iglesia. En efecto, una cosa es, por ejemplo, el dogma de la SS. Trinidad, y otra el dogma de la Maternidad divina y de la Maternidad espiritual de María. El primero, totalmente intelectual, interesa tan sólo la mente; el dogma mariano interesa la mente y el corazón y los conquista con la máxima facilidad. No es de maravillar, por consiguiente, si, escapando a un legítimo control, se desvían. Se trata, en efecto, de desviaciones más que de excesos.

Se sabe, por otra parte, que la gente sencilla, que abunda en la Iglesia, tiende por sí misma a concretar y a materializar lo mismo el dogma que el culto, y no siempre de una manera feliz, cayendo algunas veces en verdaderas y propias deformaciones, que provocan la intervención de la autoridad eclesiástica.

4. El abuso no es motivo suficiente para abolir el uso.

¿De qué no ha abusado, no abusa y no abusará el hombre? Pero el mismo buen sentido nos dice que este abuso no es un motivo suficiente para abolir su uso: *abusus non tollit usum*. ¡Cuántos abusos del vino! Pero, sin embargo, nadie ha soñado jamás con quitar el uso del vino. ¡Cuántos abusos de la libertad! Y, sin embargo, nadie ha soñado jamás en abolirla, sino únicamente en protegerla. Dígase lo mismo de los abusos que hallemos, o que podamos hallar, con relación al culto mariano. No son ni serán jamás motivo suficiente para abolirlo, como quisieran los protestantes. Hay que quitar el abuso, no suprimir el uso. S. Pedro Canisio, aún concediendo a los adversarios para combatirlos mejor (*ut propius petamus advérsarios*), que sea verdad todo lo que ellos han señalado como excesivo y supersticioso en el culto mariano, se pregunta: ¿de qué manera perjudican estos abusos a la religión y a la legitimidad de la devoción a María? Hay que acusar de ellos a la debilidad humana, y corregirlos con prudencia, como lo recomienda el Concilio de Trento. «¡Bonito método de curación —exclama irónicamente el Sto. Doctor— el que consistiese en agravar el mal, gracias a medicinas inadecuadas, y a cortar, con las partes gangrenosas, lo que está sano y es saludable para la devoción! Se han atribuído a veces a María SS. milagros supuestos. ¿Y acaso será ésta una razón sólida para no dar más fe a los milagros verdaderos y probados que Dios ha obrado y obra aún por su medio? Algunos han honrado quizá las imágenes de María SS. hasta más allá del justo medio. ¿Habrá, por esto, que desterrar de nuestras iglesias todas las representaciones de la Virgen y renovar así la herejía de Félix? ¿Por qué ley, por qué motivo, por qué costumbre prudente hay que descartar, por el hecho de que es nocivo para los malos, lo que es ventajoso y saludable para los buenos? Cuando el arroyo se ha alejado demasiado de su punto de partida es necesario purificarlo, pero no separarle de su fuente» (Cfr. *Summa Aurea*, t. IX, col. 187 ss.).

Para juzgar la buena fe de los católicos en las citadas exageraciones, el Padre Noyon (l. c., pol., 325 ss.) invita oportunamente a tener presente tres cosas:

En primer lugar, «el temperamento, la nacionalidad, el estilo, el género literario de los escritores». Es muy diverso el modo de expresarse de un italiano y el de un inglés. Un inglés tal vez encuentre demasiado florido y cálido el modo de escribir de un italiano, y un italiano tal vez encuentre demasiado frío y árido el modo de escribir de un inglés. Pero cada uno debe respetar el temperamento del otro y guardarse mucho de despreciarlo o de criticarlo. Muy distinto ha de ser el lenguaje de un orador o de un poeta del de un teólogo.

Hay que tener presente, en segundo lugar, que se trata de autores católicos que escriben para lectores católicos, y, por consiguiente, están seguros de que se les entenderá al vuelo, y en su justo sentido, aunque se excedan al expresar las ideas propias y los propios afectos. ¿Se miden acaso las palabras cuando se habla en familia y entre personas de familia?

Hay que tener presente, en tercer lugar, que el corazón cálido tiene un lenguaje muy diverso del de la fría razón. Observa atinadamente Fenelón: «Uno es el estilo del corazón y otro el estilo del espíritu; uno el lenguaje del sentimiento y otro el lenguaje de la razón. Lo que frecuentemente es belleza en uno, es imperfección en el otro. La Iglesia, con una sabiduría incomparable, permite el uno a sus hijos simples, pero exige el otro de sus doctores. Ella puede, pues, según las circunstancias diferentes, sin condenar la doctrina de los santos, rechazar las afirmaciones erróneas de que se puede abusar» (*Histoire de Fénelon*, L. III, párrafo 129). Un amor que —como observa Sto. Tomás de Villanueva— pesase cada una de sus expresiones con la balanza de la lógica y no se propasase jamás a algunas extravagancias en sus efusiones, sería, ordinariamente, un amor demasiado pobre» (op. P. I, t. I, p. 282). Así, por ejemplo, S. Pablo deseaba ser anatema por sus propios hermanos, los israelitas (*Rom.*, 9, 3). ¡Extravagancias! ¡Locura! ¡Absurdo!..., gritaría quien quisiese pesar la exactitud de este deseo en la balanza de la fría razón. Pero medido en la balanza del amor, nos parece lo más opuesto a la extravagancia y a la locura. Dígase lo mismo de algunas expresiones lógicamente absurdas que han brotado del corazón de algunos grandes devotos de la Madre de Dios.

5. El culto de María SS., muy lejos de debilitar el culto de Cristo, le refuerza.

Dos pruebas, una de razón y otra de hecho, demuestran cuán inconsistentes sean las objeciones, según las cuales la devoción hacia María SS. aparte de la devoción a Cristo, y que la primera haya suplantado a la segunda. De aquí la acusación que dirigen los adversarios a la Iglesia católica, de haber hecho un

auténtico y propio traslado del centro, o sea, de haber evolucionado insensiblemente de Cristo a María, y de haber convertido el Cristianismo en marianismo. Así, por ejemplo, el valdense Miegge escribía: «La asimilación de María a Jesús será llevada a sus últimas consecuencias sobre el plano de la pura humanidad: es decir, de cualquier modo que piensen sobre esto los mariólogos, la pura humanidad de María irá sustituyendo cada vez más, en la devoción popular a la divina humanidad de Cristo... Cuando en María la humanidad esté definitivamente asociada a la enseñanza divina [suposición asombrosa, monstruosa], la nueva gnosis de la encarnación será perfecta. Y así, anulada ya prácticamente la figura de Cristo, María, la Madre humanísima y deificada, la mujer trascendente, a quien corresponde la incumbencia de hacer más perfecta a la Trinidad divina [sic!], campeará como soberana sobre la piedad del catolicismo... Aquel día se podrá decir que en el catolicismo el cristianismo habrá cedido el campo a una religión diversa» (o. c., pp. 217-220). Tengo por suficiente este pasaje, tan tristemente cómico y con afirmaciones tan grotescas, para comprender la mentalidad protestante actual respecto al culto mariano de los católicos.

La razón protesta enérgicamente contra semejantes afirmaciones. Entre Cristo y María SS. existen, en efecto, las mismas relaciones que entre la Madre y el Hijo. Esto supuesto, la lógica nos enseña que Madre e Hijo son dos términos *correlativos*, uno de los cuales es totalmente ininteligible sin el otro: el Hijo no se puede concebir sin la madre y la madre, a su vez, no se puede concebir sin el hijo. Madre e hijo son dos personas físicas que constituyen una única persona moral, de manera que los intereses de uno son también los intereses del otro, quien se acerca a uno se acerca también al otro, quien honra al uno honra también al otro y quien ofende al uno ofende también al otro.

Más aún: toda la grandeza de la madre no es otra cosa que un reflejo de la grandeza del hijo, como todo el resplandor de la luna no es otra cosa que un reflejo del resplandor del sol. Quitad el sol y destruiréis todo el resplandor de la luna. Quitad a Jesús y quitaréis de María todo el fulgor que la hace tan atrayente. De la misma manera que quien exalta el resplandor de la luna, exalta también, al mismo tiempo, el del sol, del cual aquélla es reflejo, así también quien exalta el esplendor divino de María, exalta también, al mismo tiempo, el esplendor de Cristo, del cual es el más vivo reflejo. Ella es y será siempre —como nos la ha presentado el Apóstol y Evangelista S. Juan— la «Mujer vestida del sol»: *Mulier amicta sole* (*Apoc.*, 12, 1). María SS. es siempre y toda relativa a Cristo, es toda y siempre en función de Cristo. Es más fácil separar la luz del sol, el calor del fuego, que separar a María de Jesús y a Jesús de María. ¿El deseo más vivo de un hijo? El de ver amada y honrada a su madre. ¿El deseo más vivo de una madre? El de ver amado y honrado a su hijo. Tienen intereses y gustos comunes. No hay ni puede haber celos entre ellos.

El Sto. P. Pío XII ha subrayado de manera notable este punto fundamental, y casi diría neurálgico, del culto mariano en la reciente Encíclica *Fulgens Corona*. «Sin ningún fundamento —dice— un buen número de acatólicos y de novadores acusan y critican nuestra devoción hacia la Virgen Madre de Dios, como si nosotros sustrajésemos algo del culto que sólo se debe a Dios y a Jesucristo; siendo así que, al contrario, todo el honor y toda la veneración tributados a nuestra Madre celestial redundan, sin duda, en gloria de su divino Hijo: de Él se derivan, como de primer manantial, todas las gracias y todos los dones, aun los más excelsos, y por decirlo todo, «la gloria de los hijos son sus padres» (*Prov.* XVII, 6).

Por último, aunque Jesús, en cuanto verdadero Dios, sea fin y meta de todo y de todos, sin embargo, en cuanto hombre verdadero, es medio y camino para llegar al verdadero Padre, de tal manera que nadie puede ir al Padre sino por su medio: *Neno venit ad Patrem nisi per me* (*Jn.*, 15, 6). María SS. es solamente medio para el fin, es solamente camino para la meta, para Jesús, según el célebre lema: *Ad Jesum per Mariam:* «A Jesús por medio de María». Entre tantos caminos que llevan a Cristo, María SS. es, indudablemente, el más breve, el más seguro, el más agradable. Es el más breve, porque es un camino que no tuerce ni a izquierda ni a derecha, sino que conduce directamente a Jesús, al cual no podemos concebir sin Ella. Es el más seguro, porque es el camino por el que ha pasado la Cabeza; los miembros, pues, al pasar por él, no podrán extraviarse. Es el *camino* que ha recorrido Dios para llegar hasta nosotros, y es por eso también el camino que debemos recorrer nosotros para llegar a Dios. Es la *escala* por la cual Dios ha descendido hasta nosotros, y es, por tanto, la escala por la que nosotros tenemos que subir a Dios. Es el más agradable, porque es un camino ancho, espacioso, llano, sin lodo y sin polvo, sin guijarros y sin espinas; es un camino todo adornado de flores preciosas y perfumadas, de modo que yendo por él no se siente ni el cansancio del camino. Es el «camino del corazón»: *per viam cordis.*

A este argumento de razón hay que añadir también el argumento de hecho. Los hechos hablan de una manera insuperable. Es innegable: donde más florece el culto de María SS., allí es donde más florece el culto hacia Jesús. Donde, por el contrario, languidece o se apaga el culto hacia María SS., languidece también y se apaga el culto a Jesús.

Prueba continua de la primera afirmación son los más célebres santuarios marianos, donde la S. Comunión alcanza cifras altísimas. Muchedumbres agotadas llegan, en peregrinación, en busca de María SS.; pero María les conduce inmediatamente a Jesús, a reconciliarse con Él —sus enemigos—, por medio del sacramento de la Penitencia, y a unirse a Él con el sacramento de la Eucaristía. No son las naciones católicas, donde florece el culto de María SS. —Italia, Francia, España, Portugal, Bélgica—, las que se han alejado de Cristo,

no que son precisamente las naciones protestantes —Alemania, Inglaterra, etcétera— las que se han alejado de Cristo y han llegado a negar su divinidad hasta su existencia histórica. Comenzaron por alejar a María SS., la Madre, y han acabado alejando también a Cristo el Hijo. «No puede tener un corazón grande para el Hijo —decía S. José Cafasso— quien no tenga un gran corazón para la Madre». Pronto se deja de rezar el *Padrenuestro* —ha dicho el teólogo alemán Bartmann— donde no se le acompaña con el *Ave María* (*Christus ein Gegner des Marienkultus?*, p. 10). Es más fácil —como decía S. Francisco Javier— hacer aprender el *Padrenuestro* cuando al mismo tiempo se enseña el *Ave María*. Es ésta la prueba más evidente de la segunda afirmación: donde no florece el culto mariano, tampoco florece el culto cristiano. El culto a María SS., más que debilitar, refuerza el culto a Jesús. El llamado «marianismo» no suplanta, sino que refuerza al «cristianismo». Cuanto es uno más mariano, es tanto más cristiano.

Capítulo IV

UTILIDAD DEL CULTO MARIANO

Suárez, hablando de la devoción a María SS., la presenta como «útil, necesaria», *utilem, neccesariam* (*In III*, P., disp. 23, sect. 3). Comencemos por ver cuán útil sea.

In me omnia: En mí está todo: Así escribió el duque de Bretaña sobre un manojo de flores. Fué en una contienda de caballeros, en la que unos exaltaban unas flores y otros otras. El ramo de flores del Duque las reunía todas, y, por tanto, podía decir con justicia: «En mí está todo». Lo mismo se puede decir de la devoción a la Virgen. Reúne y sintetiza las ventajas de todas las otras devociones a los santos. Por eso, legítimamente, puede reivindicar las palabras: *In me omnia*. No sin motivo la Iglesia, en su Liturgia, aplica a la Virgen y a su devoción aquel versículo: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (*Sap.*, 7, 11): «Todas las cosas me vinieron juntamente con Ella». Efectivamente, de la devoción a la Virgen SS. puede repetirse, con razón, lo que S. Pablo decía de la piedad: «Para todas las cosas es provechosa, ya que tiene vinculada promesa relativa a la vida presente y a la venidera»: *Ad omnia utilis est, promisionem habens vitae, quae nunc est, et futurae* (*I Tim.*, 4, 8).

Los beneficios que se derivan del culto mariano pueden agruparse en dos grandes apartados: beneficios individuales y beneficios sociales.

ART. 1.—BENEFICIOS INDIVIDUALES

Los beneficios que se derivan al individuo del culto o devoción mariana se pueden reducir a tres, que corresponden a los tres momentos principales de su existencia: la vida, la muerte y después de la muerte. En efecto, el culto mariano es fuente de incalculables beneficios: 1) en la vida; 2) en la muerte, y 3) después de la muerte.

I. LOS BENEFICIOS DEL CULTO MARIANO DURANTE LA VIDA

Los beneficios del culto mariano durante la vida pueden reducirse a tres: 1) fuente de gracia espiritual y material (consolación en el dolor, ayuda en la necesidad); 2) escuela continua de virtud; y 3) *señal de predestinación* para la gloria eterna, que es como la síntesis de todos los beneficios del culto mariano durante la vida. Nos ocuparemos sólo de éste.

DECIMOS: «La devoción a María SS. es una de las señales más luminosas de predestinación a la gloria del cielo, en el sentido de que es moralmente imposible que un verdadero devoto de María se condene».

Preliminares

1. EL PROBLEMA DE LOS PROBLEMAS: LA PREDESTINACIÓN.

El tema que nos proponemos desarrollar es especulativamente sugestivo y sugestivamente práctico, que ha tenido y tiene todavía una gran resonancia en el campo especulativo y en el práctico, en el orden de las ideas y en el de los hechos, en el pensamiento y en la vida.

Son muchos, importantes y difíciles, los problemas que han sacudido y continúan sacudiendo al espíritu humano. No sólo en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, el hombre se encuentra con bastante frecuencia ante el misterio. Pero es innegable que entre todos estos problemas, importantes y difíciles, el más importante y al mismo tiempo el más difícil es el que toca a nuestra predestinación a la gloria. Es un problema que hace temblar las venas y el pulso. Es el problema de los problemas.

Existencia y naturaleza de la predestinación.

Es de fe que existe este gran misterio de la predestinación. Destinados por Dios a verle no sólo en sus efectos, sino también en Sí mismo, como causa suprema; no sólo como en un espejo o en un enigma, sino también en el fulgor de su rostro, en la grandeza de su majestad, y, por tanto, destinados a un fin que supera a todas las fuerzas de la naturaleza, se requiere necesariamente una transmisión por parte de Dios a este fin. Y esta transmisión no es otra cosa que la predestinación, la cual no se realiza ni antes ni después de la previsión de los méritos: *nec ante praevisa merita, nec post praevisa merita*, sino juntamente con los méritos: *simul cum meritis*, ya que la gloria eterna se nos da como premio al final de nuestra jornada.

Incertidumbre de nuestra predestinación a la gloria.

Ante esta gran verdad, no hay nadie que, preocupado por su eterna bienaventuranza, no se haga esta pregunta: *¿Estaré yo predestinado a la gloria del cielo?* Dios lo sabe. El Concilio de Trento (Ses. VII, c. 12) nos enseña que: «ninguno, mientras se está en esta vida mortal, debe ser tan presuntuoso respecto al arcano misterio de la predestinación, que se cuente con certeza en el número de los predestinados, como si quien esté en gracia no pudiera ya pecar, o si peca se pueda prometer con certeza la conversión. En efecto, *sin una especial revelación*, no se puede saber quién esté en el número de los elegidos de Dios». Esto es claro: lo que depende de la libre voluntad de Dios —como es la predestinación a la gloria eterna— se puede conocer únicamente por medio de una revelación. Pero esta revelación se hace a pocos.

¿Por qué a pocos —se podría preguntar—, y no a todos?

El Angélico nos da una razón doble: la primera, tomada de los no predestinados, los cuales, sabiéndose tales, se abandonarían a la desesperación; y la segunda, tomada de los predestinados, los cuales, teniéndose por seguros, se abandonarían a la negligencia (*De Verit.*, q. VII, a. 5). Quiere el Señor que obremos nuestra salvación con temor y temblor: *Cum timore et tremore vestram salutem operamini* (*Phil.*, 2, 12).

4. Señales de predestinación.

Sin embargo, no hay que exagerar. Y ciertamente exageraría quien sacase de la doctrina arriba expuesta esta conclusión: luego es vana e infundada

toda esperanza de salvación. Esta conclusión constituiría uno de los errores más groseros y más perniciosos, ya que la esperanza es uno de nuestros más grandes deberes. «Si no nos es dado mirar la salvación eterna —escribe muy bien el Profesor Campana (*Maria nel culto*, I, p. 115)— sino a través de un cielo nublado y que amenaza tempestad, no hay que creer, sin embargo, que no se nos haya concedido ver acá y allá algunos rayos serenos y bellos que alientan y confortan y nos animan a sostener con toda firmeza que la sangre del Redentor no fué derramada en balde.

No tenemos, sobre la predestinación, una certeza absoluta y de fe que nos libere de todo temor, pero podemos conseguir una *certeza moral*, a cuya consecución nos anima S. Pedro cuando escribe: *Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (*II Petr.*, I, 10).

Para obtener esta certeza moral de nuestra eterna salvación, todos los teólogos admiten algunas *señales de predestinación*. Son ellas algunos indicios de los que podemos con verdadero fundamento conjeturar que hemos sido amados por Dios de una manera especial y elegidos en orden a la vida eterna. Santo Tomás señala dos especialmente: las *buenas obras* y *la protección de los santos*. «En la predestinación —dice— se deben considerar dos cosas: la misma predestinación divina y su efecto. Respecto a la primera, en cuanto que es el acto con que Dios predestina, la plegaria de los santos no tiene ninguna influencia. Pero en cuanto al *efecto* de la predestinación, se debe decir que halla una ayuda en las plegarias de los santos y en las otras buenas obras; ya que la predestinación no es más que un aspecto especial de la Providencia, la cual no hace vanas ni inútiles las causas segundas, sino que consigue sus efectos sirviéndose de su actividad. Así, pues, de la misma manera que está dispuesto, por providencia de Dios, que los efectos naturales deben provenir de las causas naturales a ellos ordenadas de modo que sin éstas no existieran aquéllos, así la salvación de los elegidos está predestinada con la disposición de que a ella concurra todo aquello que pueda salvar al hombre, como son las oraciones de uno mismo y de los demás, y otros bienes, y todo aquello, en suma, sin lo cual uno no se salvaría. Por consiguiente, los predestinados tienen que esforzarse en obrar bien y en rogar, porque de esta manera es como se obtiene con certeza el efecto de la predestinación» (*Sum. Th.*, I, q. 23, a. 8).

5. La devoción a la Virgen, señal de predestinación.

Ahora bien, si para obtener la eterna salvación ayuda tanto el patrocinio y la intercesión de los santos, ¿cuánto más ayudará el patrocinio y la intercesión de la Reina de los santos, de la Medianera de todas las gracias, María? Por esto, los teólogos, los ascetas, los santos, han proclamado, todos de acuerdo, que

devoción a la Virgen SS. es una de las señales más grandes de predestinación a la gloria.

ADVERSARIOS: LOS JANSENISTAS.

Contra esta doctrina teológicamente certísima, han lanzado sus dardos envenenados especialmente los jansenistas. El jansenismo fué un soplo de viento helado, una verdadera ola de frío sobre la cálida piedad del pueblo cristiano. ADÁN WINDENFELD [1], en su célebre opúsculo *Monita salutaria B. M. V. ad cultores suos indiscretos* (1673), incluído repetidas veces en el Índice, pone en labios de la Virgen SS. el siguiente aviso, que es el tercero: *Ne credas te, propter aliquem cultum quem mihi exhibes, si charitatem non habeas, praedestinatum esse.* Y la razón del aviso es ésta: sólo la caridad puede distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo: *sola dilectio discernat inter filios Dei et filios diaboli.* Se niega, evidentemente, que el pecador pueda realizar algún acto honesto o útil para la justificación. Windenfeld —como también sus numerosos secuaces— desfiguraba evidentemente la doctrina católica sobre este punto, suponiendo, absurdamente, que la devoción a la Virgen SS. habría en cierta manera sustituído a la caridad, condición indispensable para la eterna salvación.

Entre los seguidores de Windenfeld se distinguen Adrián Ballet y Nicole. El primero, lejos de reconocer en la devoción de los pecadores a María una cierta prenda de conversión y un cierto indicio de predestinación, niega «que esta devoción pueda ser sincera». Temiendo, además, que los ejemplos de los grandes pecadores vueltos extraordinariamente a Dios inspiren demasiada confianza, se cree en el deber de advertirnos que «busquemos en el Evangelio las certezas suficientes contra las fábulas que podrían haberse inventado bajo el título especioso de revelaciones, de apariciones, de predicciones y de milagros...; medios —dice él— imaginados por el padre de la mentira contra la verdad eterna» (*De la dévotion á la S. Vierge et du culte qui lui est du*, París, 1693, pp. 63, 64, 257, etc.).

Tampoco teme afirmar que la Iglesia ha pasado los límites al aplicar en su liturgia, a la Virgen SS. lo que el Espíritu Santo dijo de la eterna Sabiduría (*Ibid.*, p. 202).

También el segundo, Nicole —que pasa por uno de los más moderados en-

(1) Windenfeld fué un abogado de Colonia, convertido del Protestantismo, pero con escasa e insuficiente preparación doctrinal. Discípulo de los jansenistas en Gante y París, aprendió de ellos sus prejuicios contra la Virgen. En el año 1673 editó sin nombre, sus célebres "Monita", que muy pronto se tradujeron al francés y se divulgaron extraordinariamente, con gran daño para las almas. En el 1674, la Inquisición española lo juzgaba "indiscreto, peligroso, pernicioso y que apartaba a los fieles del culto de la Virgen", etc.

tre los jansenistas de Port-Royal— se aproxima bastante a estos excesos. Examinando «la máxima harto difundida entre muchas personas del pueblo bajo, que el devoto de la Virgen no puede condenarse eternamente», encuentra en ella un significado falso o peligroso. Examina, pues, cuatro significados diversos de que es susceptible la citada máxima.

Primer significado: «Cualquiera devoción a la Virgen SS., aun en el caso que estuviese privada del amor de Dios y fuese únicamente exterior, no dejaría de dar la certeza de la salvación». Esta máxima —dice él— es ciertamente falsa y errónea, tanto porque no existe ninguna buena obra en particular a la cual esté infaliblemente vinculada la salvación, como porque «los actos de devoción hechos *sin amor* (sin caridad) no serían de ninguna manera obras buenas».

Segundo significado: «Aun cuando ella (la devoción a la Virgen SS.) no brotase sino de una caridad imperfecta, y estuviese junta con pecados, no por eso dejaría uno de salvarse ciertamente». «Error indudable —dice—, puesto que si muchas veces se condena uno con una caridad imperfecta para con Jesucristo, cuando no se convierte de corazón, esto no sucede menos frecuentemente con ciertas devociones imperfectas hacia la Virgen, las cuales nacen de un amor inicial».

Tercer significado: «Si uno tiene una verdadera devoción a la Virgen SS. procedente de una caridad justificante, jamás la puede perder, e infaliblemente se salvará». «He aquí otro error evidente —escribe—, porque se puede perder en esta vida la verdadera devoción a la Virgen SS. unida a la caridad justificante, como se puede perder (según la fe) esta caridad».

Cuarto significado: «Quien persevera durante toda su vida en la devoción a la Virgen Santa y esta devoción nace en él de una caridad suficiente para la justificación, se salvará ciertamente, y entonces esta proposición será verdaderísima; pero sería cosa *peligrosa* ponerla ante los ojos, porque este significado no es nada natural, y el pueblo tiene el peligro de tomar estas palabras en uno de los tres primeros significados que hemos puesto de relieve, y que son falsos y erróneos. Por otra parte —observa—, no se podría decir nada de la devoción a María que no se pudiese decir de cualquier obra buena, del culto de cualquier Santo procedente de una caridad justificante» (*Instruct. theolog. et morales sur l'oraison domin, la salutat. angélique,* etc., VII, e instr., c. 8).

Los jansenistas, pues, se niegan a reconocer en absoluto, en la devoción a la Virgen SS., una señal de predestinación a la gloria del cielo. «Desgraciadamente —observa el P. Terrien, S. J. (*La Mére de Dieu et la Mére des hommes,* P. II, p. 290, 4.ª ed.)— los esfuerzos de los nuevos doctores no quedaron sin resultado. A fuerza de exagerar los peligros de la creencia popular, llegaron a hacerla sospechosa aun en algunos escritores católicos, y, lo que es más deplorable aún, a privar a la Virgen SS. de los obsequios que le procuraba.

7. División del tratado.

En este nuestro breve estudio acerca de un asunto que ocupa un puesto distinguido en la literatura mariana, examinaremos dos puntos: A) la devoción a la Virgen es en realidad señal de predestinación. B) ¿En qué sentido y en qué condiciones es señal de predestinación?

A) *LA DEVOCIÓN A MARÍA SS. ES SEÑAL DE PREDESTINACIÓN*

1. El Magisterio de la Iglesia.

Benedicto XV en las Letras Apostólicas del 22 de marzo de 1918, escribía: «Es opinión constante entre los fieles, comprobada por una larga experiencia, que todos aquellos que se sirven de la Virgen como de patrona no perecerán eternamente» (*Acta Ap. Sed.*, a. X, vol. X, n. 5, 1 de mayo de 1918, p. 182).

Pío XII, en la Encíclica *Mediator Dei et hominum*, del 20 de noviembre de 1947, exhortaba así a los Obispos: «Pero, sobre todo, no permitáis que... el culto de la Virgen Madre de Dios, que por sentencia de hombres santos es indicio de "predestinación", particularmente en la edad juvenil, se descuide de manera que llegue a languidecer».

En la Liturgia, por otra parte, se aplican a la Virgen SS. algunos textos de los libros sagrados, de los cuales se deduce con la más grande facilidad y rigor lógico, la conclusión que hemos establecido. Algunos ejemplos. Así se aplican a María aquellas palabras de los Proverbios (VIII, 34, 35): «Quien me hallare, hallará la vida y alcanzará la salud de Yahveh»: *Qui me invenerit, inveniet vitam et hariet salutem a Domino.* Se aplican a la Virgen también aquellas palabras del Eclesiástico (XXIV, 30, 31): «Los que me honran, obtendrán la vida eterna»: *Qui elucidant me vitam aeternam habebunt.* ¿Quién no ve, o, mejor, quién no siente en estas palabras las más explícitas y suaves promesas de María a sus devotos respecto al importantísimo negocio de su eterna salvación? ¿Quién no reconoce un íntimo vínculo entre el culto de la Virgen y el gran problema de la predestinación?

2. La tradición cristiana.

Podemos distinguir tres etapas, una más luminosa que otra: 1) Desde los tiempos apostólicos hasta el s. XI; 2) del s. XII al s. XVII; 3) del s. XVII hasta nuestros días.

1) *Desde los tiempos apostólicos hasta el siglo XI.*—En este período la

grande y consoladora verdad está contenida *implícitamente* en muchas afirmaciones de los Padres, de los Doctores y de los Escritores Eclesiásticos.

Se contiene, especialmente, en las frecuentes expresiones sobre el poder y la eficacia de la intercesión de la Virgen, en particular, para sus devotos. Así, S. GERMÁN, Patriarca de Constantinopla, en el sermón *De Zona*, se dirige a la Virgen SS. y dice: «Todo lo que hay en Ti, ¡oh Madre de Dios!, es maravilloso e increíble: todo supera a la naturaleza y a la fuerza de la razón humana. Y aun *tu protección* es superior a todo lo que podemos imaginar. Tú has vuelto a llevar a la amistad y *a la herencia de Dios* a los que habían sido rechazados, confundidos y puestos en el número de los enemigos. Todos los días extiendes tus manos auxiliadoras a los que han naufragado en los escollos del pecado y los sacas de allí. Tú, con sólo la invocación de tu nombre, alejas y deshaces los asaltos del inicuo enemigo infernal *contra tus siervos, que Tú conservas incólumes y seguros.* Tú, inmaculadísima, espontáneamente y aunque no se te haya rogado, *y mucho más si se te ha invocado, liberas a tus devotos* de toda necesidad y tentación» (*Orat. in Zonam.*, PG., 98, 379).

SAN JUAN DAMASCENO: «¡Oh Soberana mía, acepta la plegaria de uno de tus siervos! Es verdad que es pecador; pero te ama ardientemente, te mira como a la única esperanza de su alegría, como a la protectora de su vida, *como a su Medianera ante el Señor, como a la prenda segura de su salvación*» (*Serm. in Nativit. B. V. Deiparae*, n. 12, PG., 95, 680).

En el discurso *In dormitione B. M. V.* (PG., 96, 746), el mismo santo pone en boca de la Virgen las siguientes palabras: «Yo soy la farmacia de los enfermos, la fuente perenne de toda curación, la derrota de los demonios. Soy la ciudad de refugio para todos los que recurren a Mí... *A todos* digo con voz muy fuerte: *Quien desea ardientemente* la curación de las enfermedades, la liberación de los vicios, la purificación de los pecados, la desaparición de cualquier desgracia, *el reposo del reino celestial, venga a Mí con confianza,* y alcance de Mí el don eficacísimo y saludable de la gracia».

En el discurso *De laudibus B. M. V.*, atribuído falsamente a S. Efrén, se lee: «¡Salve, oh puerta del reino celestial!... *Salvación segura de todos los cristianos que recurren sinceramente a Ti*».

Los *Menei* [2] de los griegos —observa el P. Terrien— nos ofrecen en sus cantos los pensamientos de los santos, que, al menos, en gran parte, son sus autores. La idea de la certeza de la eterna salvación para los siervos de María se repite más frecuentemente que ninguna otra. Algunos ejemplos. «He aquí que vuestro Hijo adopta manifiestamente a aquellos que alaban en Vos a la

(2) Se llama *Menei* doce gruesos códices de la Iglesia griega en los que se contienen varias alabanzas de Dios, de la Virgen SS. y de los santos, que solían cantarse durante las sagradas funciones todos los días del año.

hija del Padre celestial» (*Mens., S. Joseph conf.*, 14 mart. od. 9, de S. Benito, *Piet. Mariam, Graec.*, n. 265). «Comparado con Vos, el sol queda sin resplandor; porque de Vos ha nacido el Dios revestido de carne, el cual levanta a vuestros devotos y a vuestros siervos hasta la luz de su divinidad» (*Men., S. Theophah*, 16 ain., od 5, de cath., S. Petri, *Pietas Mar.*, n. 99). «A todos los que celebran vuestras alabanzas les concedéis, como recompensa, la salvación de sus almas» (*Men., S. Joseph conf., 3 ian in Matut. praecib. od. 6 Pietas Mar.*, n. 23). «Por Vos, ¡oh Virgen bendita!, nuestra oración sube con soberana confianza hasta Dios, vuestro Hijo, y tenemos la absoluta certeza de no quedar defraudados en nuestra esperanza» (*Men., Philoth. patr., pd. 1 et 4, can. 1, de SS. Patr. Conc., oecum, Pietas Mar.*, n. 424). «Virgen purísima, Virgen inmaculada, os saludamos como al puerto, al baluarte y a la armadura de vuestros devotos; más aún, como a una introductora que les ahorrará la confusión de ser rechazados» (*Men., Anonym., 2 april, od. 5, de S. Tito thaumat. Pietas Mar.*, n. 362). «El que se revistió de carne en vuestro seno, al veros bajo la cruz, traspasada con la espada y toda inundada de lágrimas, experimentó en sí mismo una increíble compasión hacia Vos. Por esto, queriendo derramar sobre vuestro dolor la lluvia de su consolación, os dijo: ¡Cesad de llorar, oh Madre mía; yo padezco, pero padezco de buena gana. Después de muerto, yo me volveré a alzar muy pronto de la tumba, a fin de glorificar a todos los que os tributan honras y alabanzas» (*Men., Anonym., 8 april. de SS. Herodione, Agabe et soc., Pietas Mar.*, n. 332).

No menos elocuentes son los testimonios de los Padres, de los Doctores y de los escritores latinos. S. AMBROSIO, hablando de la Virgen, escribía: «¡Oh! A cuántas vírgenes saldrá a recibir, y abrazándolas las llevará al Señor, diciendo: ésta conservó inmaculado el tálamo nupcial, el tálamo de mi Hijo. Y cómo el mismo Cristo las recomendará al Padre, repitiendo aquella palabra: Padre Santo, he aquí a las que yo he custodiado, sobre las cuales, inclinando su cabeza, tomó reposo el Hijo del hombre; ahora te pido que donde estoy Yo estén también conmigo» (*De virginibus*, l. II, c. 2, n. 16, PL., 16, 222).

2) *Del siglo XI al siglo XVII.*—La doctrina llega a hacerse explícita. La encontramos así, por vez primera, en la narración de un hecho milagroso que refiere S. PEDRO DAMIÁN: «No podrá perecer ante el eterno juez el que se haya asegurado la ayuda de su Madre» (*Opusc.*, XXXIII, PL., 145, 563).

SAN ANSELMO asegura que «Es imposible que se pierda quien se dirige con confianza a María y a quien Ella acoge bien» (*Orat.*, 52, PL., 158, 956). Y en el sermón 49 (PL., 158, 948), dirigiéndose a la Virgen, dice: «Virgen singular, Virgen soberana y perpetua, a Ti únicamente que eres Madre y Virgen Santa María..., yo te pido, aunque indigno, una sola cosa, en nombre de tu amado Hijo. Concédeme a mí, miserable, un continuo y perenne recuerdo de

tu dulcísimo nombre. Que sea éste el suavísimo y delicioso alimento de mi alma. Que esté presente en mis peligros, en mis angustias; presente al comienzo de todas mis alegrías. Si por la gracia de Dios y por tu bondad, merezco obtener este favor, no temo condenarme. Tu gracia y tu misericordia estarán siempre allí para protegerme. Y aunque me hundiese en los abismos del infierno, Tú vendrías a buscarme y a sacarme de allí para restituirme a tu Hijo, Jesucristo, Nuestro Señor, que me ha rescatado y lavado con su sangre divina». No se podrían desear expresiones más claras y más eficaces que éstas.

EADMERO, discípulo de S. Anselmo, afirma que pensar con frecuencia y con amor en la Virgen SS. *est magnum promerendae salutis initium* (*De excellentia B. Mariae*, IV, PL., 159, 566). Y dirigiéndose a la Virgen, la ruega así: «Tu benignísimo Hijo se inclinará, sin duda, a cualquier plegaria tuya y te concederá cuanto Tú quieras. Pues con tal que Tú desees nuestra salvación, será para nosotros imposible no salvarnos» (o. c., c. CXII).

SAN BERNARDO: «Recurre a María... Te doy garantía segura: Ella será oída por su reverencia. El Hijo oirá a la Madre, de la misma manera que el Padre oye al Hijo. Hijitos, María es la escala de los pecadores, es mi más grande esperanza, es la razón de toda mi esperanza... A Ella le dijo el Ángel: has encontrado gracia ante Dios. Bien dicho. María encuentra siempre la gracia, y es precisamente la gracia la que necesitamos, porque por medio de la gracia es como nos hemos de salvar» (*Serm. de Nativ.*, PL., 183, 442). Y en el sermón sobre la Asunción (n. 1) dice: «La humanidad, que peregrina sobre la tierra, ha mandado por delante al cielo una abogada, que por su calidad de Madre del Juez y de Madre de la misericordia, *con sus súplicas eficaces trata maravillosamente el negocio de nuestra salvación*» (PL., 183, 415).

ADÁN DE PERSEIGNE († 1203), en el II sermón *De partu Virginis*, ha escrito: «La Virgen María es el camino de la vida, por el que ha llegado hasta nosotros el Rey de las virtudes; y es, al mismo tiempo, para nosotros el camino que nos conduce a Él... ¡Feliz camino! ¡Siguiéndole no nos perderemos!... El que ama a María con un amor perseverante, no perecerá» (PL., 211, 715).

SANTO TOMÁS DE AQUINO: «También se llama a María SS. estrella del mar, porque de la misma manera que por la estrella del mar se dirigen los navegantes al puerto, así, *por medio de María se dirigen los cristianos a la gloria* (*Opusc. VIII in salut. ang.*).

SAN BUENAVENTURA: «Jamás he leído de ningún santo que no tuviese una devoción especial a la gloriosa Virgen». «No es, pues, de maravillar si el Espíritu Santo suele siempre inflamar a los fieles en la devoción a María, harto más que en la devoción a los otros santos y santas» (*3 Sent. d.* 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad. 4).

RAIMUNDO JORDÁN, Abad de Celle (Brujas), en el prólogo de sus célebres *Contemplationes de B. M. V.*, escribe: «Quien ha encontrado a María, ha encontrado todo bien. Ella ama a quien la ama; más aún, sirve a quien la sirve, y reconcilia a sus siervos y amantes con su Hijo airado. Tanta es su benignidad, que nadie debe temer acercarse a Ella; y tanta es su misericordia, que jamás rechazará a nadie. Es más, Ella, con sus dones y con sus gracias, positivamente transforma a sus siervos en digna habitación de su Hijo y del Espíritu Santo. Ofrece en su propia mano a la divina Majestad las plegarias, los obsequios, los sacrificios de esos siervos suyos, y de una manera especial cuando se hacen en su honor. Ella es nuestra Abogada ante el Hijo, como el Hijo lo es ante el Padre. Es la procuradora que nos gestiona nuestros intereses y da valor a nuestras plegarias. Frecuentemente libera con su misericordia a los que merecerían ser castigados con la justicia del Hijo. Ella es el tesoro de Dios, y a la vez, la tesorera de las gracias, que enriquece con abundantísimos dones espirituales a los que la sirven, y potentísima, les protege contra el mundo, el demonio y la carne. *Nuestra salvación está en sus manos.* Después de su Hijo, Ella es la dueña de toda criatura, *y glorificará en el futuro a los siervos que la honran en el presente*» (*Summa Aurea*, t. IV, col. 852).

RICARDO DE S. LORENZO (*De laudibus B. M. V.*, l. II, c. 5) y S. ANTONINO, Arzobispo de Florencia (*Summa Theol.*, p. 4, tít. XV, c. 14, p. 7, t. IV, col. 1007), hacen propias las palabras de S. Anselmo.

J. TAULERO afirma que aquellos que invocan a María devotamente y con perseverancia, jamás podrán perecer. María glorificará, en la vida futura, a todos sus siervos, con tal de que ellos la hayan honrado (*Tractatus de decem coecitatibus*, IV, Opera omnia, col. 1603, p. 874).

JUAN LANSPERGIO pone en boca de Nuestro Señor las siguientes palabras: «Yo he confiado a mi Madre, para que Ella los administre, todos los tesoros de mis gracias y de mi misericordia, cuando en la persona de S. Juan la di como hijos a todos mis hijos, y especialmente a los pecadores, por los cuales estaba yo cosido a la Cruz. Por eso es tal su celo, tal su diligencia en cumplir este su oficio, que *no permite, al menos cuanto de Ella depende, la perdición de ninguno de los que la han sido confiados, en especial si ellos invocan su asistencia...*» (*Opusc. sprit. Alloquiorum*, l. I, can. 12 Opp., t. II, p. 486. col. Agripp., 1630). Y en una de sus cartas se lee esta encendida exhortación: «Sí, os exhorto a amar cada vez más a la Virgen María, Nuestra Señora... Ella ha recibido de Dios el poder de dispensar los tesoros de la gracia, confiados a sus manos, y de levantar a los pecadores, pero especialmente a los que la aman... Quien la ama es casto, quien la abraza es puro, quien la honra es piadoso, quien la imita es santo. Jamás la ha amado alguien sin ser correspondido con amor; jamás ha perecido ninguno de sus devotos. En virtud del privilegio y del oficio

que recibió graciosamente de su Hijo, quien la ama consigue la penitencia; quien es devoto suyo consigue la gracia; quien la imita la gloria. Es, pues, una gran gracia, un insigne beneficio de la bondad divina tener devoción a esta bienaventurada Virgen, confiarse a Ella, por su medio, la propia esperanza en Dios, desear, en fin, imitar sus virtudes» (*Ibid., Epp. paraenet.*, l. I, ep. 23, t. I, p. 137).

SAN LORENZO JUSTINIANO, comentando las palabras que Jesús dirigió a su Madre desde lo alto de la Cruz, pone en boca del Crucificado estas palabras: «A ningún devoto tuyo le rechazaré; y *ninguno de tus siervos quedará definitivamente excluído de mi presencia*» (*De triumph. Christi agone*, c. 18).

LUDOVICO BLOSIO († 1566), después de afirmar que «por medio de Ella vive toda la tierra», prosigue: «Tú, después de tu unigénito Hijo, eres la esperanza segura de los fieles... ¡Salve, oh esperanza oportuna de los desesperados! No puede perecer quien haya sido constante y humilde devoto de María» [3].

JUAN OSORIO, S. I. († 1594), comentando las palabras de Jesús: «No os gocéis de que los espíritus se os someten; sino gozaos de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (*Lc.*, 10, 20), dice: «Así, pues, daremos algunos una alegre noticia ofreciéndoles una señal de la eterna salvación. Porque si tú encontrares en tu corazón un afecto singular y una devoción hacia la Virgen María, tenlo como señal de tu predestinación y de la eterna salvación, de lo cual te puedes justamente alegrar; pero si no encuentras esa señal, teme y trata de imprimirla en tu corazón; que de esa manera podrías tener una prenda de tu salvación». Después pasa a demostrar su tesis, «con la autoridad, con la razón y con el ejemplo». Y concluye: «Como depende de Ella todo nuestro bien, nadie puede decir: yo triunfaré sin María» (*Concio de sing. dev. ad B. M. V. et de eius Rosario*, t. IV, pp. 29 ss.).

3) *Del siglo XVII hasta nuestros días.*—Ya a finales del siglo XV, PELBARTO DE TEMESVAR formulaba esta proposición: *Servir a María es señal certísima y segurísima de salvación.* Él es el primero, en cuanto nos consta, en probar esta proposición con sólidos argumentos y en indicar las condiciones que se requieren para que la devoción a María sea señal de predestinación.

PEDRO ANTONIO SPINELLI († 1616) reproduce y hace suya la tesis de Pelbarto (*Pietas ac devotio quibus B. Deipara Maria a nobis colenda est.*, c. I, 19).

PACIUCHELLI ANGEL, O. P. († 1660), sentenciaba: «No puede perecer para siempre quien la venera y la invoca con devoción y perseverancia» (*Excit. in Salve Regina*, n. 6, p. 345, ed. 3).

(3) Fieri non potest ut pereat, qui Mariae sedulus et humilis cultor fuerit (*Paradan. Eudolog. ad. Mar.* 1.)

TEÓFILO RAINAUD († 1663) habla, en primer lugar, de algunas exageraciones que él atribuye a ciertos autores recientes en defensa de la proposición: un devoto de María no puede perecer. Él tiende a restringirla (*Dyptycha Mariana*, X, 37, Opera, t. VII, p. 237).

CRISTÓBAL VEGA, por el contrario, tiende más bien a exagerar (*Theologia Mariana*, Pal. 29, cert. 5, n. 1732, y Pal. proeem., cert. 9).

En el 1674 aparecieron los célebres *Monita Salutaria* de Windenfeld. Fueron aprobados y defendidos en diversa medida por GILBERTO CHOISEUL, Obispo de Tournay († 1689), en la *Epistola pastoralis de cultu V. Mariae* (Lille, 1674); por BAILLET, por NICOLE y por MURATORI, en la obra *Della regolata devozione dei cristiani* (Venecia, 1747). A las críticas suscitadas por los *Monita* y por los que los aprobaron, los teólogos católicos, hacia el fin del siglo XVII y en el s. XVIII, respondieron justificando la doctrina tradicional, explanando con amplitud en qué sentido y en qué condiciones la devoción a María era señal de predestinación.

Merecen recordarse a este propósito los siguientes: el P. JUAN CRASSET († 1692), en el opúsculo *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge* (2.ª ed., París, 1687); el P. PABLO SEGNERI († 1694), en la obra *La manna dell'anima* (Opere Complete. Parma, 1714); el P. BENITO PLAZA, en la obra *Vindiciae Devot. etc.* (P. II, c. 7, n. 57); SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, en la obra *Las Glorias de María* y en *La verdadera esposa de Jesucristo;* el P. ESTEBAN BINET, en la obra *De la dévotion à la glorieuse Vierge Mère de Dieu, vraie marque de prédestination* (París, 1619); el P. PABLO DE BARRY, en la obra *Le chrétien prédestiné par la dévotion à Marie;* el SANTO DE MONFORT [4] en la obra *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* (P. I, párrafo 1, n. 2); el P. LUIS FRANCISCO D'ARGENTAN († 1680), en la obra *Grandeurs de la Sainte Vierge* (t. III, p. 431).

En nuestros días se han distinguido el P. TERRIEN, S. J., en la obra *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* (P. II, L. X); el Card. ALEJO M. LÉPICIER,

(4) Es digno de conocerse de manera particular el pensamiento genial y profundo de S. Luis M. C. de Montfort. En su áurea obrita *El secreto de María* (p. 19) se lee: "El Espíritu Santo, habiéndose desposado con María, ha producido en Ella, por medio de Ella y de Ella, a Jesucristo, esta obra maestra, el Verbo Encarnado; y como no la ha repudiado jamás, continúa produciendo todos los días en *Ella y por medio de Ella*, de una manera misteriosa, pero real, *los predestinados*." Y más adelante, en la página 20: "Dios Padre ha dicho a María: *In Jacob inhabita:* Hija mía, habita en Jacob; es decir, entre mis predestinados, de los que Jacob es figura. El Hijo de Dios ha dicho a María: *In Israel haereditare.* ¡Oh, mi querida Madre, pon tu heredad en Israel: es decir, entre los predestinados! Por último, el Espíritu Santo ha dicho a María: *In electis meis mitte radices:* ¡Oh mi fiel esposa! Echa raíces en mis escogidos. Por eso cada uno de los predestinados tiene habitando dentro de sí a la Virgen Santa; es decir, en su alma, y deja que Ella eche allí las raíces de una profunda humildad, de una caridad ardiente y de todas las virtudes."

O. S. M., en el *Tractatus de B. M. V.* (P. III, c. 1, a. 4); el Can. EMILIO CAMPANA, en su obra *María en el culto* (vol. I, c. 3); E. DUBLANCHY, en el *Diccionario de Teología Vacant*, en el artículo *Marie;* el P. CLEMENTE DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., en su obra *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* (c. K, l. 3, pp. 364-369); Mons. MILLOT, en su obra *Connaître, Aimer, Servir la Trés Sainte Vierge* (París, 1923).

Todos los teólogos, desde Billuart hasta Gonet, etc., y hasta los más recientes, enumeran comúnmente, entre las señales de predestinación, dándole un puesto importante, la devoción a María. Ha llegado a ser —decía el P. Dillenschneider— «un lugar común de la literatura mariana». Con razón, pues, Monseñor Millot (en la o. c., p. 195), hace la siguiente observación: «La salvación de los siervos de María ha llegado a ser una de esas verdades prácticas que se demuestran por la persuasión misma de los fieles y de la predicación cotidiana de los autores sagrados. En un punto que pertenece al dogma o a la perfección cristiana, Dios no permite el error universal del pueblo cristiano. Ahora bien, son muchos siglos en los que, desde lo alto de la cátedra cristiana, en las ciudades y en las aldeas, se inculca al pueblo la convicción de que un hijo de María no podrá perecer. Y la Jerarquía católica no sólo permite, sino que impulsa esta doctrina; la formula en sus actos emanados de la autoridad suprema. Y así ha nacido una confianza universal que no puede quedar frustrada» [5].

3. LA VOZ DE LA RAZÓN.

Aunque la predestinación, *en sí misma*, dependa de la causa primera, o sea, de Dios, sin embargo, *el efecto* de la misma —según el plan establecido por el mismo Dios— no se obtiene con certeza sin el concurso de las causas segundas, y especialmente —como enseña Sto. Tomás [6]— *sin las plegarias* de los santos y *las obras buenas*. Por esto, las oraciones de los santos y las obras buenas son las dos señales mayores de predestinación, porque con ellas el hombre viene a actuar en sí mismo la eterna preordinación de Dios.

Ahora bien, si para *el efecto* de la predestinación son tan eficaces *las plegarias de los santos*, ¡cuánto más lo serán las de la Reina de los Santos! [7]: y si la Reina de los Santos alza por todos sus manos suplicantes a Dios, ¡cuánto

(5) A los testimonios de los teólogos podemos añadir el testimonio de los santos, siempre iluminados en las cosas del espíritu. S. Felipe Neri decía: "Hijos míos, si queréis obtener la perseverancia, sed devotos de María." S. Juan Berchmans solía decir: "Amando a María estoy seguro de mi salvación y de mi vocación: obtendré todo lo que desee, seré omnipotente." *(Sti. Ioannis Berchmans documenta vitae spiritualis clericis proposita* [Roma, 1910], p. 34.) S. José Calfasso: "Si queréis estar seguros de vuestra salvación eterna; si aspiráis a una gran corona, amad y honrad a María." El Ven. Pedro Card. Pieri, O. S. M., solía decir que la devoción a la Dolorosa y la meditación de sus dolores conducen al hombre a la salvación eterna.

(6) *Summa Theol.* I, q. 23, a. 8: *Utrum praedestinatio possit iuvari precibus Sanctorum.*

más las levantará por sus devotos, por aquellos que la honran! Por otra parte, para realizar *las obras buenas* —la otra señal de la predestinación—, ¿no es acaso necesaria la ayuda de la gracia de Dios? Y la Virgen SS. ¿no es acaso, por disposición divina, la Medianera de todas las gracias? Y de estas gracias (tan necesarias para realizar las obras buenas), especialmente las extraordinarias, las eficaces, ¿no será particularmente generosa con aquellos que la invocan y la honran? ¡Ha empeñado su honor! ¿Le faltará acaso el poder o el querer? Pero el Altísimo la ha dado el brazo poderoso de Madre de Dios y el corazón tiernísimo de madre del hombre... El poder es el brazo que consigue, y la bondad es la mano que derrama. El poder la aproxima a Dios y la bondad la aproxima a nosotros.

Es, pues, evidente que ser devoto de María es realizar las condiciones puestas por la Sabiduría divina para obtener con certeza el *efecto* de la predestinación; es, pues, una *señal* evidente, la más evidente de predestinación a la gloria del cielo.

B) *EN QUÉ SENTIDO Y EN QUÉ MEDIDA LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN SS. ES SEÑAL DE PREDESTINACIÓN*

Mientras que en la primera parte —la devoción a la Virgen SS. señal de predestinación— existe entre los escritores católicos la máxima concordia, respecto a esta segunda parte, por el contrario, no siempre se ha tenido ni se tiene aún una total y completa uniformidad de maneras de ver. En efecto, no todos convienen en determinar en qué sentido y en qué medida la devoción a la Virgen SS. sea señal de predestinación.

Después de exponer las diversas opiniones de los teólogos, según el orden cronológico, trataremos de proponer una sentencia que resuma a las otras, que sea intermedia y la más completa y más conforme con la verdad.

1. Las sentencias de los teólogos.

Señalemos aquí únicamente las principales. No será inútil. Porque si tienen muchas cosas comunes, presentan también algún elemento particular que puede contribuir a la solución del interesante problema.

Quien no tenga la paciencia de leerlas, sáltelas, pues, y vaya directamente a la sentencia que es nuestra conclusión.

Pelbarto de Temesvar, franciscano húngaro († 1483), es el primero, en cuanto nos consta, que se tomó el cuidado de establecer en qué condiciones

(7) Escribía muy bien, a este propósito, el P. D'Argentan, en su obra *Conférences*, etc.: "Me es mucho más provechoso ser devoto de la Virgen sola que de todos los santos y ángeles juntos, y estoy más seguro de mi salvación si la Virgen se ocupa de ella que si todos los bienaventurados empeñasen sus plegarias y sus méritos." (T. III, p. 431.)

la devoción a la Virgen SS. es señal de predestinación. En la obra *Stellarium B. M. V.* establece estas cuatro: *la primera condición* es servir a María en la práctica de la fe católica, porque sin la fe es imposible agradar a Dios, y consiguientemente es imposible agradar a la Madre de Dios. Los herejes y los cismáticos, y todos los que están lejos de la fe católica, no tributan a María el culto que a Ella le es agradable y a ellos saludable (p. 216). *La segunda condición* es que los actos de culto hacia María estén libres de culpa grave, ya que María, siendo totalmente exenta de pecado, ama únicamente el culto de los que son puros. Aquellos, pues, que tienen la intención de cometer el pecado o que lo cometen actualmente, ponen un obstáculo a la intervención eficaz de María en su favor (p. 217). Un poco más abajo Pelbarto suaviza algo esta segunda condición, afirmando que la Virgen S. no abandonará al pecador que se vuelve a Ella hasta que no la haya reconciliado con Dios (p. 220). *La tercera condición* es la sinceridad, que requiere la imitación de las virtudes de María (página 220). *La cuarta* es presentar a María obsequios que le resulten agradables por la caridad que los anima (p. 217). Estas dos últimas condiciones, aunque no lo diga explícitamente el autor, pertenecen probablemente *a la perfección* de la devoción a la Virgen SS., ya que, según él, María no abandonará al pecador que se dirige a Ella, hasta que no lo haya reconciliado con Dios.

El P. PEDRO ANTONIO SPINELLI, S. I., en su obrita *Pietas et devotio quibus B. Deipara Maria a nobis colenda est* (BOURASSÉ, *Summa Aurea*, t. V, col. 25), hace suya la tesis de Pelbarto. Después de aducir varias pruebas, concluye que los que tienen una devoción particular hacia la Virgen, por causa de esta devoción, pueden tener una gran esperanza acerca de la eterna salvación.

No exceptúa de esta gran esperanza a los *pecadores*, que tienen, al menos, una cierta voluntad de romper con el pecado. «Deben, sin embargo, esforzarse —dice— para levantarse cuanto antes del estado de culpa por medio del sacramento de la Penitencia; y mediante las buenas obras —como asegura S. Pedro en la *Segunda Epístola* (c. 1)— hagan cierta su vocación y elección. En efecto, los privilegios concedidos por la Virgen a algunos grandes pecadores nos deben inflamar de tal manera en la devoción a la B. Virgen, que nos hagan salir de una manera completamente especial de la mancha del pecado, para no abusar, permaneciendo manchados con él, de la benignidad de Cristo y de la Virgen, y así, uniendo pecado sobre pecado, acabar echándonos nosotros mismos en manifiesto peligro de condenación, ya que está muy acertadamente escrito en el *Eccl.*, III, 27: *Cor durum habebit male in novissimis, et qui amat periculum, in illo peribit.* Y la Virgen SS., de la misma manera que en otro tiempo, como mística aurora, fué feliz y seguro prenuncio de la venida de Cristo, Sol de justicia, al mundo, así también ahora la devoción a Ella, gracias a sus plegarias, suele ser mensajera de la cercana gracia de Cristo en los corazones de

los hombres. ¿No se lee acaso que Nuestro Señor Jesucristo suele confiar al patrocinio de la Virgen aquellos que Él ama de una manera particular? Lo cual se puede confirmar fácilmente con el ejemplo de S. Juan, discípulo amado de Jesús, que desde la cruz le fué entregado como hijo; y sabemos que en él le fueron encomendados todos aquellos que están en gracia, como significa el nombre mismo de S. Juan».

P. Teófilo Raynaud, S. I. († 1663), en la obra *Diptycha Mariana* (X, 37), se levanta contra algunas exageraciones que atribuye a autores recientes, en defensa de la proposición: es imposible que un siervo de María se condene. Opina que esta proposición es verdadera únicamente en el sentido de que hay una gran esperanza de salvación para quien sirve a María con piedad y perseverancia. No se puede prometer, sin error, a ningún siervo de María, por muy devoto que sea, una *conversión infalible*, si se encuentra en estado de culpa, ni una *perseverancia infalible* en la gracia si ya la posee. La perseverancia no puede merecerse y no hay ningún diploma celestial —concluye— que prometa a los siervos más piadosos de María, con una certeza infalible, la ayuda divina. El lenguaje de los padres, dice, no nos debe engañar sobre sus intenciones. Cuando hablan *de imposibilidad*, se debe entender en el sentido de una *gran esperanza*».

Como se ve, el significado y el valor de la célebre afirmación se va determinando cada vez más. Muratori se aproxima bastante a Raynaud (*Della regolata devozione*, p. 288).

P. Cristóbal de Vega, S. I. († 1672), en su *Teología Mariana* (t. II, p. 408), desarrollando el significado de la célebre proposición, dice que, aunque los siervos de la Virgen puedan también pecar y decaer y aun perseverar en el pecado hasta la muerte, sin embargo, no perseverarán, porque la Madre de Dios les obtendrá sus eficaces gracias con ayuda de las cuales morirán infaliblemente en estado de gracia, aunque fuesen otros Judas *tametsi Juda sit* (p. 410). Habla, evidentemente, de aquellos pecadores que ruegan a la Virgen e imploran su ayuda (p. 409).

El P. Alfonso Mendoza († 1591), en la obra *Viridarium utriusque eruditionis* (Probl., XIX, nn. 52-53). Sostiene que es *absolutamente* imposible que un siervo de María se condene, «no porque sea impecable, por el hecho mismo de su devoción, sino porque la Virgen le obtendrá los socorros eficaces, con los que es seguro que se enmendará y se salvará».

El P. Juan Crasset, S. I. († 1692), en la obra *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, determina harto mejor que los precedentes la cuestión. Opina que es *moralmente* imposible, es decir, que es algo raro y difícil que un cristiano devoto de María se condene, por razón de la eficacia y de la abundancia

de gracias que la Virgen obtiene en vida y en muerte a todos los que la invocan (p. 82). Hablando después de *los pecadores*, sigue la doctrina de Sto. Tomás en la *Summa Teológica* (II-II, q. LXXXIII, art. 16).

Dios escucha a los pecadores que ruegan con las debidas disposiciones. Así, pues, el pecador no debe vacilar nunca en dirigirse a la Madre de Dios, especialmente si tiene intención de convertirse. Encontrará las entrañas de una Madre de misericordia, que le librará del abismo de su pecado. Quien conserva cierta ternura para con la Madre de Dios y la hace constantemente algún servicio, obtendrá por esta devoción y por los ruegos de esta Madre de misericordia, la gracia del arrepentimiento que le producirá horror de su pecado (p. 153). María no deja nunca de obtener para sus hijos y para sus siervos que la profesan una constante y fiel devoción, la gracia de hacer penitencia, o durante la vida o en la hora de la muerte (p. 161). Estas gracias, sin embargo, no sirven para nada a los devotos presuntuosos que se sumergen en el vicio y pecan sin escrúpulo, confiados en la pretendida seguridad de que María les obtendrá la conversión en la hora de la muerte.

El P. PABLO SEGNERI, S. I. († 1694), en la obra *La manna dell'anima* (5 de agosto, n. 7), dice que la verdadera devoción a María es gran señal de predestinación, porque la salvación es más fácil a los siervos verdaderos de María por la protección especial que esta buena Madre tiene siempre de ellos, y especialmente en la hora de la muerte, de la que, al fin y al cabo, depende su salvación.

En *El devoto de María* (p. 497) observa que *algunas prácticas puramente exteriores* no pueden ser suficientes para una verdadera devoción a María. Los pecadores que no tienen aún la voluntad dispuesta a abandonar el pecado, pero tienen sincero deseo de hacerlo y están en camino de desprenderse de él, deben confiar en María. Los que aún no tienen ese deseo, pídanlo a María con insistencia y con confianza (p. 497).

SAN LUIS M. GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716), el conquistador y el apóstol de la Sabiduría por medio de María, expone de manera más aguda y más exhaustiva que cualquier otro, *la naturaleza* y las *condiciones* de esta luminosa señal de predestinación, en su áureo *Tratado de la verdadera devoción a María Virgen* (c. VI, n. 183-212). Después de exponer, según la Biblia, la historia de Jacob, que *recibió* la bendición de su Padre Isaac, en lugar de Esaú, por el *cuidado industrioso de Rebeca, su madre*, escribe: «Antes de desarrollar esta historia tan bella, hay que hacer notar, *como dicen todos los SS. Padres y los intérpretes de la S. Escritura*, que Jacob *es figura* de JESUCRISTO y de los *predestinados*, y Esaú de los *réprobos*».

Para probar su afirmación pasa a examinar con una originalidad sin igual *las acciones y la conducta de los dos*. Y escribe:

»I.—Esaú, el mayor: 1) Era fuerte y robusto de miembros, diestro e industrioso para el tiro con el arco y para cobrar muchas piezas en la caza; 2) no estaba casi nunca en su casa, y confiando únicamente en sus propias fuerzas y destreza, sólo trabajaba fuera; 3) no se preocupaba mucho de agradar a su madre Rebeca ni hacía nada para darla gusto; 4) era tan glotón y tan esclavo de la gula, que vendió su derecho de primogenitura por un plato de lentejas; 5) era como Caín, lleno de envidia contra su hermano Jacob, y lo perseguía cuanto podía.

»He aquí la conducta que siguen los réprobos de todos los tiempos.

»II.—Jacob, por el contrario, el menor: 1) era de débil complexión, suave y pacífico y estaba de ordinario en su casa para captarse la benevolencia de su madre Rebeca, a quien amaba tiernamente. Cuando salía, no lo hacía por propia voluntad ni porque confiase en su habilidad, sino para obedecer a su madre; 2) amaba y honraba a su madre: por esto se quedaba en casa junto a ella, y nunca estaba tan contento como cuando la veía; evitaba todo lo que pudiese desagradarla hacía cuanto creía que la sería grato, y todo esto aumentaba en Rebeca el afecto que le profesaba; 3) estaba sometido por completo a su querida madre; la obedecía en todo, con prontitud y sin tardanza, amorosamente, sin queja alguna: a la más pequeña señal de su voluntad el niño Jacob corría y se lanzaba a ponerla por obra. Creía cuanto ella le decía, sin poner ninguna objeción: por ejemplo, cuando le mandó ir a coger dos cabritos y hacérselos para preparar la comida a su padre Isaac, no la respondió que era suficiente un cabrito para dar de comer una sola vez a un solo hombre, sino que, sin discusión, hizo lo que se le había mandado; 4) tenía una gran confianza en su querida madre, y como no se apoyaba nunca en su propia sagacidad, sino únicamente en los cuidados y en la protección de ella, buscaba su recurso en toda necesidad y la consultaba en toda duda: así, por ejemplo, cuando la preguntó si en vez de la bendición no habría recibido más bien la maldición de su padre, creyó y se confió a ella apenas ella le respondió que tomaba sobre sí aquella maldición; 5) por último, imitaba, en cuanto podía, las virtudes que descubría en su madre; y parece que una de las razones por las que llevaba una vida sedentaria en su casa, fué la de imitar a su querida madre, que era tan virtuosa y andaba muy lejos de las malas compañías que corrompen las costumbres. Así se hizo digno de recibir la doble bendición de su amado padre.

»He aquí también la conducta que siguen los *predestinados* en todo tiempo:

»1) Se están en casa con su madre, es decir, aman el retiro, son interiores, se aplican a la oración, pero a ejemplo y en compañía de su Madre, la Virgen, que toda la vida amó extraordinariamente el retiro y la oración, y cuya gloria

es totalmente interior. Es verdad que a veces comparecen fuera en el mundo, pero es por obediencia a la voluntad de Dios y a la de su querida Madre, a fin de cumplir los deberes del propio estado. ¡Oh qué feliz es quien habita en la casa de María, donde Vos mismo establecisteis primeramente vuestra morada! En esta casa de predestinados recibe socorro sólo de Vos, y tiene dispuestas ascensiones y gradas de toda suerte de virtud en el propio corazón, para elevarse a la perfección en este valle de lágrimas. *Quam dilecta tabernacula...*!

»2) Aman tiernamente y honran verdaderamente a María SS. como a su Madre y Señora. La aman no sólo exteriormente, sino en lo íntimo de su corazón; evitan, como Jacob, todo lo que pueda desagradarla, y hacen de buena gana todo lo que creen que puede atraer su venebolencia. Ellos la llevan y la dan, no dos cabritos, como Jacob a Rebeca, sino lo que por estos cabritos se significaba, a saber, su cuerpo y su alma con todo lo que de ellos depende, porque Ella: a) los reciba como cosa que la pertenece; b) los mate y les haga morir al pecado y a sí mismos, despellejándolos y despojándolos de su piel y de su amor propio, para que así puedan agradar a Jesús, su Hijo, que no quiere tener por amigos y discípulos sino los que han muerto a sí mismos; c) los apresta al gusto del Padre Celestial, para su mayor gloria, que Ella conoce mejor que cualquier otra criatura; d) y así, con sus cuidados y sus súplicas, este cuerpo y esta alma, bien purificados de toda mancha, bien muertos, bien despojados y bien aprestados, son un plato delicado, digno de la boca y de la bendición del Padre Celestial. ¿No es esto, precisamente, lo que harán los predestinados, que para probar a Jesús y a María su amor efectivo y esforzado, gustarán y practicarán esta consagración perfecta a Jesucristo por las manos de María que les enseñamos?

»Los réprobos, es verdad, dicen amar a Jesús y amar y honrar a María, pero no hasta hacerles obsequio de sí propios, no hasta sacrificar el cuerpo con sus sentidos y el alma con sus pasiones, como hacen los predestinados.

»3) Están sometidos y son obedientes a la Virgen María como a su buena Madre, a ejemplo de Jesucristo, el cual, de treinta y tres años que vivió en la tierra, dedicó treinta a glorificar a Dios Padre con una perfecta y entera sumisión a su Santa Madre. Ellos la obedecen siguiendo exactamente sus consejos, como el niño Jacob los de Rebeca, que le había dicho: *Acquiesce consiliis meis:* "Hijo mío, sigue mis consejos", o como los siervos de las bodas de Caná, a los cuales había sugerido María: *Quodcumque dixerit vobis facite:* "Haced todo lo que Él os diga"... Jacob, por haber obedecido a su madre, recibió como por milagro la bendición que naturalmente no hubiese obtenido; los criados de las bodas de Caná, por seguir el consejo de la Virgen, fueron honrados con el primer milagro de Jesucristo, que convirtió el agua en vino a ruego de su Santa Madre. De la misma manera, todos aquellos que hasta el fin de los

siglos reciban la bendición del Padre Celestial y sean honrados con las maravillas de Dios, únicamente recibirán estas gracias como consecuencia de su perfecta obediencia a María; los Esaú, por el contrario, al no querer vivir sometidos a Ella, pierden esa bendición.

»4) Alimentan una gran confianza en la bondad y en el poder de María SS., su buena Madre; imploran continuamente su protección; la miran a Ella como a su estrella polar, para llegar a buen puerto; con toda sinceridad la descubren sus penas y sus necesidades; y a su inagotable misericordia y dulzura acuden para obtener por su intercesión el perdón de los pecados o para gustar sus maternales dulzuras en las penas y molestias que les afligen. Se lanzan, más aún, se esconden y se pierden de una manera admirable en su amoroso y virginal regazo, para quedar inflamados de puro amor, para quedar purificados de la más mínima mancha, para encontrar plenamente a Jesús, que está allí sentado, como en su trono más glorioso.

»¡Oh felicidad! "No creas —dice el Abad Guerrico— que haya más felicidad en habitar en el seno de Abrahán que en el de María, habiendo colocado el mismo Señor allí su trono: *Ne credideris maioris esse felicitatis habitare in sinu Abrahae quam in sinu Mariae, cum in eo Dominus possuerit thronum suum*".

»Los réprobos, por el contrario, ponen toda su confianza en sí mismos, comen como el hijo pródigo, el manjar de los cerdos; se alimentan como los sapos, sólo de la tierra, y como los mundanos, aman únicamente las cosas visibles y exteriores. Por eso, no gustan absolutamente la dulzura maternal del seno de María, ni experimentan aquel sentido de reposo y de cierta confianza que sienten a su vez los predestinados respecto a la Virgen, su buena Madre. Aman miserablemente su fama externa, dice S. Gregorio, porque no quieren gustar la dulzura preparada en su interior y en Jesús y en María.

»5) Por último, los predestinados siguen las huellas de María, su buena Madre, es decir, la imitan; y propiamente en esto son verdaderamente felices, además de devotos, y poseen la señal infalible de su predestinación como lo asegura esta amorosa Madre: *Beati qui custodiunt vias meas*, es decir, bienaventurados los que con el socorro de la divina gracia, practican mis virtudes y caminan sobre las huellas de mi vida, por la abundancia de las gracias y de las dulzuras que yo les comunico de mi plenitud, y en mayor abundancia que a aquellos que no me imitan tan de cerca; felices, en su muerte, que es dulce y tranquila, a la cual de ordinario asisto para introducirlos yo misma en la alegría del cielo; felices, por último, en la eternidad, porque jamás se ha perdido un siervo mío que haya sido fiel y que haya imitado durante su vida mis virtudes.

»Los réprobos, por el contrario, son infelices en la vida, en la muerte y en la eternidad, porque no imitan a María SS. en sus virtudes, sino que se contentan

con inscribirse en alguna cofradía suya, con rezar algunas oraciones en su honor o cumplir alguna otra práctica de devoción exterior.

» ¡*Oh Virgen María, mi buena Madre,* cuán felices son, lo repito con el más vivo gozo del corazón, cuán felices son aquellos y aquellas que, no dejándose engañar por una falsa devoción hacia Ti, caminan fielmente sobre tus pasos, siguen tus consejos, obedecen tus órdenes! Pero ¡qué infelices y desgraciados los que, abusando de tu devoción, no observan los mandamientos de tu Hijo! *Maledicti omnes qui declinant a mandatis tuis*!»

Hablando después el santo de los servicios llenos de caridad que la Virgen María, como la mejor de todas las madres, rinde a sus siervos fieles, si se han entregado a Ella de la manera indicada y a imitación de Jacob, dice que Ella: *a*) los *ama* tiernamente; *b*) los *provee* en sus necesidades de cuerpo y alma; *c*) los *guía* conforme a la voluntad de su Hijo; *d*) los *defiende* y protege contra los enemigos; *e*) *intercede* en su favor ante el Hijo, que Ella aplaca con sus plegarias. Y concluye:

«He aquí la explicación de esta grande y antigua figura de la predestinación y de la reprobación, tan desconocida y tan llena de misterio.»

Sólo un santo, y un santo tan eminentemente mariano, podía levantar con mano tan magistral el velo del gran misterio.

E. P. Benedicto Plazza, S. I. († 1761?), en la obra *Vindiciae devot., etc.*, dice que una devoción particular a la Virgen SS. es una de las señales más excelentes de predestinación, es decir, una señal o indicio probable de la predestinación divina.

Aunque no nos dé una certeza absoluta e infalible —lo que niega el Concilio de Trento—, nos da, sin embargo, la firme esperanza de obtener la salvación (pp. 326 ss.). Esta firme esperanza se funda en el gran poder de la intercesión de María y en su no menos grande benevolencia hacia aquellos que la invocan (pp. 337 ss.).

Pasando después a hablar de la naturaleza de la devoción a María como señal de predestinación, escribe: 1) No debe ser simplemente *exterior*, sino *ex animo seu ex corde*, es decir, debe provenir de una gran estima y de un gran amor hacia la Madre de Dios, y estar acompañada de una confianza no menos grande en su bondad y en su poder. 2) Debe estar exenta de negligencia o de pereza. 3) Debe ser constante. 4) Debe tender, sobre todo, al mejoramiento de la vida y al progreso espiritual del alma. Si alguno cayere en pecado, debe rogar con insistencia a María para que con su intercesión lo reconcilie con Dios por medio de una verdadera y sincera penitencia (pp. 344 ss.). Hay, sin embargo, diversos grados en la manera como esta devoción es señal de predestinación. Es una señal excelente si posee las cuatro cualidades indicadas; y debe poseer, al menos, dos de ellas para que tenga alguna razón de señal, en orden a la

predestinación *ut aliquam habeat ad praedestinationem signi rationem* (p. 346).

El P. J. Crisóstomo Trombelli († 1784), citando las condiciones indicadas por el P. Segneri, insiste, ante todo, en el verdadero y sincero despego del pecado. Si únicamente se tiene una veleidad para romper con el pecado, no tendremos una señal probable de predestinación. Si hay una voluntad sincera y eficaz, se puede esperar que María se mostrará Madre de misericordia hacia el pecador (*Summa Aurea*, t. IV, col. 181). Insiste también en que no se considere como merecedor de la protección de María aquel que, viviendo en pecado, espera poder terminar bien su vida, rezando alguna plegaria, aunque sea Ave María, a María, o tributándola algún obsequio, mientras entretiene en su corazón el pecado (col. 178). La crítica que hace contra los argumentos tradicionales y la aprobación que concede a la conclusión de Muratori (col. 188 ss.) parece que no tienen otra finalidad que la de descartar la interpretación absoluta de esta proposición, al menos poco feliz, que él atribuye a muchos teólogos: *Perire omnino non posse, qui Mariae devotus sit, utcumque devotus is sit, etiamsi in adipiscenda aeterna salute negligens sit et deses* (col. 176).

El P. Luis Francisco d'Argentan, O. M., Cap. († 1680), en su obra *Conférenees théologiques et spirituelles sur la trés Sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, escribe: «Me es harto más ventajoso ser devoto de sólo la Virgen, que serlo de todo el resto de los santos y de los ángeles; estoy más seguro de mi salvación si Ella se encarga de esto, que si todos los otros bienaventurados empleasen sus plegarias y su crédito en mi favor».

Pero ¿con qué *condiciones* puede ser la devoción a la Virgen señal de predestinación? Y responde: «Es necesario estar firme en la creencia de estas tres verdades certísimas: En primer lugar, la perfecta devoción a la Virgen SS. que contiene un gran amor de Dios, asegura la salvación de todos aquellos que perseveran en su práctica hasta el fin. *En segundo lugar*, la devoción imperfecta, que, aunque sin tener este amor perfecto, sin embargo, lo desea, la que se practica como un medio para obtener de Dios, por la intercesión de la Virgen SS., la gracia de una santa conversión, da gran esperanza, aunque no dé una seguridad plena de la salvación. *En tercer lugar*, finalmente, la devoción sin amor y sin el deseo del amor, la de aquellos que están persuadidos de que basta alguna práctica exterior de devoción a la Virgen para estar seguro de la propia salvación, es engañosa, falsa y muy temeraria» (t. II, p. 266).

San Alfonso M. de Ligorio († 1787) (Cfr. Dillenschneider, o. c., páginas 367-368), trae la solución del P. Crasset, y escribe: «Es imposible (*moralmente*) que se condene un devoto de María que la obsequia con fidelidad y se encomienda a Ella» (*Las glorias de María*, c. VIII, párrafo 1, p. 210). Aun los pecadores que han merecido el infierno, se benefician, según S. Alfonso, de

esta certeza. «Nunca deben desconfiar si se ponen con fidelidad a servir a esta Reina» (*Ibid.*, párrafo 3, p. 234). Desarrolla después las razones del P. Crasset, según el cual, para convencerse de esta verdad, basta saber «que la Virgen *puede* salvar a sus siervos y *quiere salvarlos*». Y añade que la Madre de Dios, por ser también nuestra Madre, «desea más nuestra salvación que nosotros mismos» (*Ibid.*, p. 214).

En cuanto a las *condiciones* que se requieren para que la devoción a María pueda tranquilizar al pecador con relación a su eternidad, observa que por parte de María el pecador tendrá segura su salvación, con estas condiciones: 1.ª) Que *no abuse* de su devoción para pecar más libremente. «Estos presuntuosos —escribe— merecen el castigo, no la misericordia» (*Ibid.*, p. 210). Éstos se hacen «indignos e incapaces de la protección de María». 2.ª) La devoción a María es señal de predestinación solamente para el pecador decidido a enmendarse o, al menos, sinceramente deseoso de tener esta resolución (*Ibid.*, p. 210). Observa que si un pecador no ha roto aún con el pecado, sino que se esfuerza e implora con este fin, la ayuda de María, esta Madre no dejará de ayudarle a recuperar la gracia de Dios (*Ibid.*, c. I, párrafo 4, p. 47). 3.ª) Por último, para que la súplica a María sea señal de predestinación, tiene que ser *constante* (*Ibid.*, p. 535), ya que la perseverancia final no se concede sino a la perseverancia en la oración. Por esto él pone en boca de los devotos de María este grito del corazón: «¡Oh María! Sólo mi negligencia en la oración puede parar el curso de la gracia; concédeme el socorro de una oración constante y confiada» (*Ibid.*, c. IX, p. 254).

2. Sentencia que resume las demás.

Sería una cosa completamente inútil conocer las diversas opiniones de los demás, si no nos esforzásemos en conocer la verdad de las cosas, *quid rei veritas habeat*. Porque —como dice el Angélico— *scire quid alii senserint non facit scientiam*. Después de haber visto las opiniones de los demás, hay que dar una conclusión que las resuma, lo más completa y precisa que se pueda.

Para proceder con claridad y con orden hay que determinar bien dos cosas: 1.ª) *La naturaleza de la certeza* otorgada por la devoción a la Virgen, como señal de predestinación; y 2.ª) *la naturaleza de la devoción de la que esta certeza es como el fruto precioso*, porque tanto la una como la otra tienen o pueden tener diversos grados.

Comencemos por la primera.

1) *Naturaleza de la certeza otorgada a la devoción a la Virgen SS.*—¿De qué certeza pretendemos hablar cuando afirmamos que la devoción a la Virgen Santísima es señal cierta de predestinación a la gloria del cielo?

Se enseña en lógica que la certeza consiste en una firme adhesión de la mente a alguna cosa considerada en su inteligibilidad, y que esta certeza o firme adhesión puede ser triple: 1.ª) física; 2.ª) metafísica, y 3.ª) moral.

1.ª) La certeza *física* es la firme adhesión de la mente causada por la naturaleza misma de las cosas sensibles y por sus modos de acción y de pasión universalmente considerada. Se funda en alguna ley física universal, que, sin embargo, aun quedando a salvo la esencia de la cosa, puede ser suspendida por la intervención de Dios. Así, por ejemplo, el fuego, por su naturaleza, quema; sin embargo, por la intervención del primer Agente, Dios, puede no quemar.

2.ª) *La certeza metafísica* es la adhesión firme de la mente causada por la esencia misma de la cosa. Así, por ejemplo, en virtud de su misma naturaleza, el hombre no puede dejar de ser animal racional. La certeza metafísica excluye *absolutamente* la posibilidad del opuesto; y así es absolutamente imposible que uno sea hombre sin ser al mismo tiempo animal racional.

3.ª) La certeza *moral* es la firme adhesión de la mente, causada por el modo ordinario de obrar de los hombres; por ejemplo, la certeza por la cual se tiene como verdadero el testimonio de muchos hombres de diversos tiempos, etc. La certeza moral se funda en el modo ordinario de obrar de los hombres, bueno o malo, por el cual, en la mayor parte de los casos, excluye la posibilidad de equivocarse, aunque en el caso particular pueda suceder lo contrario.

Esto supuesto, ¿de qué certeza se habla cuando se afirma que la devoción a la Virgen es señal de predestinación? Es evidente, ante todo, que no se pretende hablar de certeza física, porque estamos evidentemente en otro orden de cosas. De la misma manera, es evidente que no se pretende hablar de firmeza metafísica, incompatible con las enseñanzas del Concilio de Trento, el cual niega que, a no ser por una revelación especial, pueda uno creerse absolutamente seguro de estar en el número de los predestinados. Se trata, por consiguiente de una certeza *moral*. Así lo sostienen el P. Crasset, S. Alfonso y otros.

Así, pues, cuando se dice que es *imposible* que el siervo de María se condene, debe entenderse que es imposible *moralmente*, no absolutamente, y que es moralmente cierto que se salve. A la certeza moral de la salvación corresponde evidentemente la imposibilidad moral de la condenación. Sin motivo, pues, los protestantes y los jansenistas se hacen los escandalizados, y también algunos católicos gritan contra la intemperancia del lenguaje, al oír decir que es *imposible que un devoto de María se condene*. Se trata de imposibilidad moral, de una cosa extremadamente difícil. Por lo demás, el uso bíblico y el modo común de hablar, justifican plenamente esta expresión. ¿Acaso no se lee en el Evangelio, en el mismo sentido que hemos señalado, que «es imposible que un rico entre en el reino de los cielos»? Y en el lenguaje común ante la proposición de algo verdaderamente difícil, ¿no solemos exclamar: «Es imposible»?

Tratándose, por tanto, de una certeza solamente moral, no se excluye ni se puede excluir un cierto temor, ocasionado por la posibilidad del opuesto; no se puede excluir la *formido oppositi*. Este temor del opuesto no nace ni puede nacer de la parte que a la Virgen le corresponde, sino únicamente de la de sus siervos y devotos, que pueden decaer, desgraciadamente, de la fidelidad de su servicio. Por parte de la Virgen, o sea, por lo que toca a su poder y a su misericordia, nuestra certeza no admite ni puede admitir ningún temor, Porque, según la doctrina constante de los teólogos, la protección de María a sus siervos es segura, segura mientras ellos *perseveren* en la fidelidad de su servicio. Esta continua y segura protección de María no puede dejar de obtenerles el bien principal; más aún, el único bien, la eterna felicidad. Por parte, pues, de la Virgen, la certeza de la eterna salvación no admite dudas, como por parte del poder y de la misericordia de Dios, que no faltarán jamás —como enseña Santo Tomás (*Sum. Theol.*, II-II, q. XVIII, a. 4)— nuestra confianza en Él es cierta.

Esto, repito, si se considera la certeza por la parte que a la Virgen le corresponde. Si, por el contrario, se considera por nuestra parte, por parte de los siervos y de los devotos de Ella, la certeza de la salvación siempre está mezclada con algunos temores, al pensar que por la debilidad de su libre arbitrio no se llegue a faltar a la generosidad y a la constancia en el cumplimiento de las condiciones requeridas para merecer constantemente la eficaz protección de la Virgen SS. y la devoción hacia la misma no llegue a enfriarse y aun a extinguirse, como a veces ha sucedido. Y esto es lo que enseña Sto. Tomás respecto a la certeza de nuestra esperanza en la omnipotencia divina. *Quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae potentiae vel misericordiae, cui spes innititur; unde hoc non praeiudicat certitudini spei* (l. c., a. 3).

Se trata, pues, de una certeza, pero de una certeza moral, la cual no excluye un cierto temor de lo contrario, o sea, de la eterna condenación.

Esto supuesto, nos parece que yerran algunos sobre este punto, por exceso, y otros por defecto. Yerran por exceso Mendoza, Vega, etc. El primero no se detiene en afirmar que es *absolutamente imposible* que un siervo de María se condene; el segundo, Vega, no se detiene en dar esta misma seguridad al pecador más criminal, *tametsi Juda sit*. Es, cuando menos, una verdadera exageración de lenguaje. Es lo menos que se puede decir para excusarle. También las palabras de S. Alfonso: «Quien sirve a la Virgen y goza de su intercesión, está tan seguro del Paraíso como si ya estuviese en él» (*Las Glorias de María*, capítulo VIII, pár. 3, ed. 1776, p. 233) han de interpretarse benignamente y en conexión con su intención. En efecto, tomadas como suenan, indicarían una certeza absoluta. Consideradas, por el contrario, según su intención, no indican sino una certeza moral. Y dos páginas después (o. c., p. 235) escribe: «Es ver-

dad que en esta vida nadie puede estar cierto de su eterna salvación, porque ninguno sabe absolutamente aquí abajo si es digno de amor o de odio».

Yerran por defecto —así nos parece— Teófilo Raynaud, Muratori, etc., que niegan toda certeza de salvación a los devotos de la Virgen SS., limitando los beneficios de esta devoción y concediendo únicamente a los que con buena conducta tienen verdadera devoción a María, mucha esperanza de su eterna salvación. Es muy poca cosa. Porque, como ya hemos dicho, el devoto de María, perseverando en esta devoción, puede llegar a estar moralmente seguro de su eterna salvación. Pero ¿qué devoto de María puede llegar a este grado de seguridad? O, en otros términos, ¿qué devoción a la Virgen puede dar esta certeza moral? Esto es lo que vamos ahora a explicar.

2) *Naturaleza de la devoción a la Virgen SS. para que pueda ser señal de predestinación.*—Como la razón de la certeza moral de nuestra salvación descansa en nuestra devoción a María, síguese evidentemente que nuestra certeza es proporcionada a nuestra devoción. Y, por tanto, cuanto más grande y sincera fuere nuestra devoción a María, tanto más grande e inalterable será la certeza de nuestra eterna salvación. La certeza moral admite, en efecto, diversos grados.

Esto supuesto, para proceder con claridad y con orden, podemos distinguir con el Card. Lépicier (o. c., p. 526) una *triple* especie de devoción a María: 1) una devoción *perfecta;* 2) una devoción *imperfecta;* 3) una devoción *falsa.* La certeza moral de que hemos hablado conviene en grado sumo a la primera, en grado bastante menor a la segunda y en ningún grado a la tercera, o sea, a la falsa. Veámoslo más en particular.

1.º) *Devoción perfecta.* Es la de aquellos que además de tributar alabanzas a la Virgen, practican fielmente aquel mandato que Ella dió a los criados en las bodas de Caná: «Haced lo que Él (Jesús) os diga». Son, pues, aquellos que unen inseparablemente la devoción a la Virgen con la práctica de los preceptos divinos, y tienen muy encendida en el corazón la llama de la caridad hacia Dios y hacia el prójimo. Para éstos, la devoción a María es un vivo reflejo de su fe, de su caridad, de su humildad, de su singular pureza, de su fortaleza, y, en una palabra, de sus admirables virtudes.

Pero si es así —decían los jansenistas y sus fautores—, ¿por qué decirnos que la devoción a la Virgen es señal de predestinación, señal infalible de salvación? Y en efecto, supuesto —dicen— que yo observe fielmente la ley divina, y conserve encendida en mi corazón la divina llama de la caridad, estaré indudablemente en el número de los elegidos, aun sin tener especial devoción a la Virgen Santísima. ¿No ha dicho quizá Jesús, Verdad por esencia: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata?* Supuesto, por el contrario, que yo pisotee

la ley de Dios y tenga una tempestad de odio en mi corazón, aunque sea devotísimo de María, no tendré ni perdón ni salvación. La puerta del cielo se abre únicamente a los que se presentan adornados con el vestido nupcial de la gracia de Dios. En uno y en otro caso —concluyen— la devoción a la Virgen no puede dar ninguna certeza de predestinación.

El razonamiento de los jansenistas no tiene fuerza alguna. Es verdad que nadie puede salvarse sin la caridad, que ninguno puede entrar en el cielo si no está adornado con la vestidura nupcial de la gracia divina, pero no es menos verdadero que la devoción a la Virgen SS. procura a éstos las gracias mejores, o sea, las gracias eficaces para *perseverar* en la caridad y recorrer los caminos de la justicia hasta el término de la vida, hasta su entrada en el cielo; o, al menos, las gracias eficaces para levantarse si desgraciadamente hubiesen caído, y para volver al recto camino que conduce a la patria si por la humana fragilidad se hubiesen desviado. Así, pues, también en las suposiciones de los jansenistas es siempre verdad que la devoción a la Virgen SS. es señal de predestinación y arras de la eterna salvación.

Se olvidan, efectivamente, de las palabras de S. Pablo: «¿Quien cree estar de pie, mire no caiga»; «operad vuestra salvación con temor y temblor». Olvidan cuán frágil sea la naturaleza humana y cuán violentas las pasiones. Olvidan, por fin, que el gran don de la perseverancia final no nos es debido, cualquiera que sea nuestra vida, sino que es completamente gratuito, y, por consiguiente, es un acto de la pura liberalidad de Dios.

2.ª) *Devoción imperfecta.* Es la de aquellos que, viviendo actualmente en pecado, o sea, en desgracia de Dios, y sin pensar siquiera en imitar sus virtudes, tributan, sin embargo, a la Virgen SS., con un fin recto, el perenne tributo de sus alabanzas. Su devoción es verdadera, pero imperfecta. Es verdadera porque en estos pobres pecadores hay una pronta y verdadera voluntad al realizar las prácticas que redundan en honor de María. Es, sin embargo, imperfecta, porque sus actos de devoción no están animados de la caridad; son como flores bellísimas sujetas con una cinta muy sucia.

Esto supuesto, se pregunta: ¿también para éstos la devoción a la Virgen Santísima es una señal de predestinación?... La respuesta no puede ser dudosa: también para ellos la devoción a María es señal de predestinación. No lo es, sin embargo, en aquel grado supremo, propio de los que tienen una devoción perfecta. Lo es en un grado bastante menor, en un grado que aumenta más el temor de lo opuesto, la *formido oppositi.* Pero ¿en qué grado?...

Para dar una respuesta exhaustiva es necesario distinguir con claridad dos clases de pecadores: la *primera* comprende a los *devotos que desean sinceramente salir del estado de culpa;* la *segunda,* por el contrario, comprende a los *devotos que no piensan, al menos seriamente, convertirse.*

a) La primera clase, pues, comprende a los pecadores que, envejecidos en el mal, pecan más por fragilidad que por malicia, más por hábito que por cálculo. Son desgraciados, más dignos de compasión que de desprecio. Se sienten demasiado débiles, demasiado lánguidos para romper las cadenas del vicio; sienten, sin embargo, todo el peso de estas oprobiosas cadenas, gimen en lo profundo del alma y suspiran como esclavos por el momento de su liberación. A este fin, se encomiendan todos los días, constantemente a María, implorando aquella fuerza de voluntad de que se sienten privados, o al menos, un sincero deseo de convertirse, para vencer sus violentas pasiones, para romper aquellas duras cadenas, y así reconquistar la santa libertad de los hijos de Dios y el derecho a la herencia paterna, o sea, el Cielo.

Ahora bien, es más que evidente que el estado en que se encuentran es incompatible con la eterna salvación, por más numerosos que sean sus testimonios de respeto y de devoción hacia la Virgen SS. Esto no obstante, no sólo pueden, sino deben esperar que la Virgen SS., movida a compasión por su miseria, o antes o después, haga que del corazón de su divino Hijo se derramen sobre sus endurecidos corazones las gracias eficaces, los socorros victoriosos que transforman al pecador y lo impulsan a arrojarse, humilde y arrepentido, en brazos del Padre celestial para morir en su regazo.

El estado de gracia —observa Bourdaloue [8]— no es indispensable: aun en el tiempo en que uno es pecador, puede obtener por medio de María la gracia de Dios y arribar al término de la predestinación.

«Yo me pregunto —escribe a este propósito el P. Terrien (o. c., p. 293)— qué podría debilitar esta esperanza. ¿Quizá la suposición de que María no ame a los pecadores, y que sus invocaciones no podrán llegar a Ella? Pero todo, en Ella, protesta contra una doctrina tan desconsoladora: su bondad, su misericordia, su misión: todo, hasta su misma existencia».

«¿Quizá porque Jesucristo no la habría de oír si, confiando en su oficio de Mediadora, Ella se acercase al trono de la gracia intercediendo por estos infelices culpables? Esta es la suposición de los sectarios a quienes nos referimos. Algunos han llegado hasta el punto de predicar —en una iglesia pública de París— que, «en el caso en que la Virgen SS. importunada por los votos y por los actos de veneración, quisiese hacerse su mediadora ante el Hijo, Éste, para castigar al pecador por haber querido sorprender a su justicia y haber abusado de la bondad de su Madre, le condenaría al punto a la muerte y a la condenación, de la misma manera que Salomón hizo morir a Adonías porque se había servido de la intercesión de Betsabé, su madre, para pedirle una gracia que hubiera hecho agravio a su poder y a su autoridad» [9]. Palabras y pensamien-

(8) *Sermon sur la dévotion envers la Sainte Vierge*, segunda parte.

(9) Resumen de una predicación tenida en París, hacia el 1675, en la fiesta de la Natividad de María. (Cfr. *Apologie des dévots de la Sainte Vierge*, p. 42; Bruselas, 1675.)

tos que son otras tantas blasfemias contra la Virgen y contra su Hijo: contra la Virgen, a la cual niegan el poder de intercesión; contra su Hijo, que ellos transforman en un tirano sin entrañas de compasión para con los infelices, sin corazón para con su Madre [10].

»¿Acaso porque el mismo pecador haría inútiles con su obstinación la ternura maternal de la Mediadora y la bondad paternal del Mediador? Pero hablamos de un pecador que gime por su estado, que clama desde el fondo de su miseria y de su impotencia, implorando ayuda de una mano poderosa que puede alzarle, fortificarle y salvarle. El privilegio prometido a los devotos y siervos de la Virgen es solamente para los justos; pero también otros pueden aprovecharse de él, porque su devoción a María obtendrá las gracias eficaces de la penitencia y la conversión.

»Los que tanto reprueban a María su amor hacia los culpables, olvidan sin duda un detalle que es de suma importancia. Ella no interviene jamás en favor del *pecado mismo*, para facilitarlo, sino en favor *del pecador*, para convertirle, o del penitente para salvarlo. Ella es indudablemente el refugio de los pecadores. Pero acude con su socorro —como lo pide la Iglesia en una de sus antífonas— a los que intentan levantarse: *succurre cadenti surgere qui curat, populo* («Etudes», 20 de mayo de 1904, p. 530) [11]. Es necesario, pues, que el pobre pecador tenga, por lo menos, el deseo de convertirse, o si no tiene aún este deseo, *lo pida al menos sinceramente, a María.* Cosa facilísima. Sería necesario, en efecto, ser insensato para querer amar el infierno con corazón tranquilo y para no desear por lo menos tener el deseo y la voluntad de ser eternamente feliz, y, por consiguiente, de poner los medios necesarios para conseguirlo.»

b) Pasemos ahora a los devotos de la segunda clase, o sea, *a aquellos que no piensan, al menos seriamente, en convertirse.* Es también ésta una clase bastante numerosa. Éstos se han abandonado al mal y casi entregado en poder de sus pasiones; no sólo no ponen ningún medio para abandonar el pecado, sino que no tienen ninguna inteción seria de abandonarlo. A lo más tienen alguna veleidad de retornar un día a Dios. Están alejados de los Sacramentos, no oyen misa ni en los días festivos, y aun quizá dan público escándalo con su vida licenciosa. Sin embargo, morir en tal estado y comparecer ante el Juez eterno sin haber arrojado la pesada carga de los propios pecados, e ir a penar eternamente en el infierno, es una desgracia a la que verdaderamente no

(10) Dice muy bien el Can. Sauvé: "María nos ha sido dada como un suplemento riquísimo y santísimo para nuestra pobreza y miseria, como nuestra representante, siempre escuchada y siempre agradable ante Jesús."

(11) Se lee en las revelaciones de Sta. Brígida: "Por mi parte, yo estoy siempre dispuesto a acoger al pecador, por muy culpable que sea, con tal que se vuelva a mí con todo su corazón y con un verdadero deseo de corregirse. Yo no me detengo, ni por un momento, a pensar cuánto haya pecado, sino con qué intención y voluntad se dirige a Mí."

drían resignarse. Se prometen, pues, para no saber cuándo, una sincera conversión. Sin embargo, ellos la retardan indefinidamente, ya que su disposición actual es vivir según los dictámenes del propio capricho y de las propias desordenadas pasiones. No obstante todo esto, o sea, no obstante su estado de pecado y la carencia de pensamiento y de deseo, en el momento actual, de salir de sí mismo, conservan algunas prácticas de devoción a María, aprendidas quizá en su infancia, prometidas acaso a la esposa amada o a la madre agonizante o en algún momento de fervor, y después continuadas con fidelidad aun en medio de las frías tinieblas del pecado y del vicio. Ruegan a la Madre de la misericordia y la honran, no con la idea de obtener las ayudas eficaces para salir actualmente de un estado tan funesto, pues tienen la intención actual de continuar en el mismo, sino únicamente con la esperanza de detenerse en el camino de la perdición antes de que suene la hora fatal, de manera que no salgan de este mundo ni comparezcan en presencia de Dios antes de haberse reconciliado con Él.

¿Qué decir de estos devotos?... Que su devoción es una devoción muy imperfecta, demasiado imperfecta, y, por consiguiente, está muy lejos de inspirar una confianza infalible. Es bastante más fácil que una devoción tan lánguida y tan débil, o antes o después, se extinga totalmente, anegada en las aguas de la iniquidad que la circundan por todas partes. Porque quien se aleja de tal manera de Dios, acaba desgraciadamente con harta frecuencia alejándose también de la Madre de Dios, dejando de honrarla, aunque antes solamente lo hiciese con palabras. Se trata, por tanto, de una devoción muy imperfecta, casi próxima a extinguirse por completo. Y esto es harto fácil comprenderlo. Pero es también fácil de comprender que tal devoción, o mejor, tal fantasma de devoción, no sólo no se ha de condenar, burlar y casi desarraigar —con un celo insensato y cruel— de los corazones en que se alberga —como hubieran querido los jansenistas—, sino que ha de ser alentada y prudentemente enderezada cuando se presente la oportunidad [12].

---

(12) Es cierto (según el Concilio de Trento, ses. VI, canon 7) que el pecador, aun antes de la justificación, puede hacer actos formal y realmente buenos, como la fe, la esperanza, el temor del infierno, la atrición y otros semejantes. Podrá, por consiguiente, hacer también actos de *verdadera* devoción a la Virgen SS., como, por ejemplo, rezar el Rosario, las tres Avemarías, etc., y, consiguientemente, puede esperar que, con su intercesión, podrá recuperar la gracia de Dios y obtener la salvación eterna. Y esto —añado Mons. Millot (o. c., p. 222)— lo confirma una revelación de Sta. Gertrudis (l. IV): "Vió que una muchedumbre de animales de diversas especies corría a refugiarse bajo el manto de María; estos animales representaban a los pecadores que tienen una devoción especial hacia Ella. Y aunque eran semejantes a las bestias, la Madre de misericordia los acogía con bondad, los acariciaba y los protegía, a fin de hacerles algún día santos."

Acertadamente, pues, escribía Mons. Pary, obispo de Argel: "Sacerdotes de Argel: os pedimos que prestéis atención a lo que vamos a deciros. Desconfiad de aquel celo amargo

Es poco, demasiado poco, lo sé, pero es algo. Es como un pálido germen de vida en una tierra quemada y sin cultivo, y, sin embargo, no hay que hacerlo perecer; es como una mecha que humea aún y que no hay que dejarla extinguirse; es como una llama debilísima: soplando sobre ella, con tacto y prudencia, se puede volver a encender la llama de la perfecta devoción, o, al menos, de una devoción imperfecta, y llegar así a la conversión y a la vida. Mientras que el pecador, aunque esté sumergido y obstinado en el mal, conserve en el corazón este mísero resto último de la devoción a María; mientras quede asido a esa suprema tabla de salvación, aunque sea fragilísima, es señal evidente de que aun cree en la Madre de Dios, y, por consiguiente, en Dios, en los premios y en los castigos de su infinita justicia; es señal evidente de que teme aún condenarse, de que espera aún salvarse. Y la Virgen SS., Madre de misericordia, Refugio de pecadores, Reina que jamás queda deudora de nadie, antes o después, con mucha probabilidad, le conseguirá aquellas gracias que le lleguen al corazón y le conviertan. Una tal devoción es también señal, aunque ligerísima, casi evanescente, de predestinación a la gloria del cielo.

Y aquí surge la elocuencia de los hechos, tan numerosos, que constituyen la base de un verdadero proceso inductivo, que nos impulsa a una conclusión general, deducida de hechos particulares que se verifican continuamente en los devotos de la Virgen revelando como una ley preestablecida, una ley que toma forma concreta en aquel dicho: *servus Mariae non peribit.* Podrían citarse centenares de estos hechos, de estas estrepitosas conversiones, cuyo origen se encuentra evidentemente en un último resto de devoción a María, quizá en un Ave María o en cualquier invocación rezada todas las noches; quizá en un escapulario mariano o en una medalla llevada con fidelidad sobre el pecho; quizá en una santa misa o en cualquier otro obsequio hecho regularmente en días determinados, en honor de la Reina de la tierra y del cielo. Quien ha ejercitado el ministerio sacerdotal puede tener una experiencia personal de esto. En los «Diálogos» de Sta. Catalina de Sena (c. 139, t. II, p. 192, París, 1855), se lee que Dios, describiéndola un día el camino por donde su divina providencia había preservado del infierno a un infeliz pecador, dijo a su fiel sierva: «Yo no había de ningún modo olvidado su amor y su veneración a la gloriosa Madre de mi Hijo, porque he decretado, por el honor de este Hijo muy amado,

---

y poco iluminado, que hace consistir la devoción a la SS. Virgen *únicamente* en la estricta observancia de sus ejemplos y que, fuera de esto, no reconoce nada bueno ni útil en las prácticas que la Iglesia ha instituído en su honor. Predicar que la piedad mariana de aquellos que viven en el desorden es una piedad falsa, injuriosa a Jesucristo y a su Madre, una observancia ridícula, una vana y culpable confianza, es ir más allá de toda regla y falsear la verdad, es cerrar la corriente de la gracia, y a fuerza de aridez y exageraciones hacer brotar la desesperación en la debilidad, cuando lo que pretende la Iglesia es que el arrepentimiento brote sobre la misericordia..." (*Cartas Pastorales* para la cuaresma de 1858.)

que todo hombre, justo o pecador, que se refugie en Ella, llevado de un amor respetuoso, no podrá jamás ser presa del monstruo infernal. Esta Virgen bendita es como el perfume suave y delicioso que yo empleo para atraer a Mí a los hombres, y sobre todo a las almas de los pecadores».

Un célebre académico francés tenía costumbre de repetir con frecuencia: «Jamás me habría atrevido a volverme a Dios si no hubiese conocido a la Virgen María». «¿Quién me ha llevado hasta allá? —se preguntaba un incrédulo tocado por la gracia en un santuario donde se había refugiado, no para rezar, sino para blasfemar—. Algo raro ha sucedido en mí, algo que no puedo definir bien: una fuerza desconocida me ha levantado, me ha hecho caer de rodillas, ha abierto mis labios y me ha hecho balbucir unas súplicas que yo no había repetido desde mi infancia». Es la dulce, la suave, la irresistible violencia de María en el corazón de los pecadores, aun los más alejados de Ella y de su divino Hijo.

Y ahora unas pocas palabras acerca de la tercera clase de devoción a la Virgen, si es lícito usar esta palabra, o sea:

3.ª) *Devoción falsa.* Es la de aquellos que toman ocasión de su devoción a María para vivir más libremente y con mayor tranquilidad en el pecado. Es una devoción presuntuosa, una especie de sacrilegio, porque profana una cosa santísima, haciéndola casi instrumento de malicia y de pecado. Y, en efecto, el que se dice a sí mismo «puedo pecar libre y tranquilamente, porque si rezo, por ejemplo, tres *Avemarías* por la mañana, la Virgen me salvará», llega a hacer, en su mente, a la Virgen SS. cómplice de la ofensa a su divino Hijo. Equivaldría a decir: «Puedo insultar, abofetear, azotar, crucificar a Jesús como hicieron los judíos; puedo traspasar a mi gusto el corazón de mi Madre celestial, porque estoy cierto de que Ella, tan poderosa y misericordiosa, me obtendrá el perdón antes de la muerte, y me lo obtendrá por los obsequios que yo la he tributado». ¿Se puede dar una argumentación más impía y más digna de maldición? ¿No es acaso esto aproximarse a la Madre para alejarse del Hijo?

Los pecadores de este grupo son evidentemente muy diversos de los del grupo anterior. Es verdad que los primeros están en el estado de culpa, pero con la intención de llegar a convertirse un día, y es precisamente por esta intención por la que permanecen fieles a su práctica de devoción a María. Los otros, por el contrario, alimentan en su corazón la misma esperanza, de llegar un día a la conversión; pero mientras tanto, en la espera del día señalado para su conversión, se animan y cobran bríos para continuar en el estado de culpa por la misma razón que debía servirles para frenarlos. No se arriesgarían a continuar en sus pecados si la Virgen SS. no fuese tan misericordiosa y tan buena; se arriesgan porque es tan misericordiosa y tan buena.

Es demasiado evidente que para éstos tales la devoción a la Virgen no

puede ser, en manera alguna, una señal de predestinación a la gloria del cielo. Sería un verdadero contrasentido. «Cuando decimos que es imposible que un siervo de María se condene —escribe S. ALFONSO—, esto no se entiende de aquellos que se sirven de esta devoción para pecar con más libertad: estos presuntuosos merecen castigos y no misericordia» (*Las glorias de María*, p. I, c. VIII, § 1). Lo mismo afirma S. LUIS M. G. DE MONTFORT (*Traité de la vraie dévotion à la S. V.*, pp. 73-74): «Nada es tan reprobable en el cristianismo como esta presunción diabólica. Porque, ¿puede decirse con verdad que uno ama y honra a la Virgen SS. cuando, con sus pecados, hiere, crucifica y ultraja despiadadamente a Jesucristo su Hijo? Si María se obligase por ley a salvar con su misericordia a este género de personas, autorizaría el delito, autorizaría el crucificar y ultrajar a su divino Hijo. ¿Quién se atreverá a pensarlo?» Lo mismo afirman la mayor parte de los teólogos y de los escritores que hemos citado: Crasset, Plazza, Segneri, Binet, A Lapide, Velázquez, Spinelli, etc., sin excluir a los que tienden a dar una extensión cada vez mayor al efato: *servus Mariae non peribit* [13]. Porque en esta hipótesis uno se mostraría todo lo contrario de siervo y, por consiguiente, en manera alguna digno de la bondad y de la misericordia de la Madre de Dios.

Sin embargo, se podría plantear aún otra cuestión, la que propone el Padre Bourdaloue (*Serm. sur la dévot. à la S. V.*, II parte): ¿Obligaremos a estos pecadores presuntuosos como un deber a abandonar aquellas prácticas y plegarias que (vista su actual disposición) muy lejos de santificarlos no pueden servir más que para corromperlos?... «No lo quiera Dios —responde el P. Terrien (o. c., p. 298)—. Lo mismo habría que repetir a aquel rico mundano que, conociendo las promesas hechas a la limosna, se asegurase con su liberalidad para con los pobres de Jesucristo, contra el temor de sus juicios, hasta el punto de no tener ningún pensamiento de prevenirlos. De la misma manera —digo yo—, habría que comprometerlo a no tener desde ahora en adelante piedad alguna para con los infelices, sus hermanos. No y mil veces no; yo no arrebataría a estos extraviados, a estos endurecidos su última tabla de salvación. Esa su devoción en sí misma no es mala, sino la pasión que la esteriliza y la vicia. Por una parte, yo les haría comprender cómo semejantes disposiciones son dañosas para ellos mismos e injuriosas para la Virgen, purísima y santísima, a quien pretenden honrar; y, por otra parte, me esforzaría, no en quitar de su

(13) Son dignas de conocerse las palabras del Card. Newman: "Se requiere un espíritu verdaderamente mezquino, verdaderamente ciego, verdaderamente irreflexivo, para imaginar que María no experimenta tanto horror como su Hijo hacia el pecado voluntario, y para imaginar que podamos obtener que sea nuestra ayuda y nuestra Abogada, acudiendo a Ella sin contrición del corazón y ni siquiera con el sincero deseo de arrepentirnos y el propósito de enmendarnos. ¡Como si María pudiese detestar al pecado menos que Nuestro Señor y amar al pecador más que Él! ¡No! Ella únicamente tiene simpatía hacia los que quieren renunciar al mal: de otra manera, ¿cómo estaría Ella sin pecado?"

razón la confianza en Aquélla a quien saludan los Padres como esperanza de los desesperados, sino en purificarla, y perfeccionarla. Y si, por desgracia suya, nada bastara para sustraerles a las funestas ilusiones que alimentan, ni a persuadirlos a que buscasen por medio de María la luz y la fuerza que les falta, ni a preservarlos, por último, de la ira del Juez, no sacaría nunca la conclusión de que la devoción a la Virgen no es ni señal ni prenda de predestinación, porque los tales no tenían más que la apariencia y la máscara de esa devoción, aunque pretendiesen apropiarse sus privilegios y beneficios; y menos aún eran éstos los hijos que mirasen a María como a su Madre, que la amasen como a su Madre, que esperan en Ella como en su Madre: porque, lo repito, no es realmente portarse con Ella como hijo, el hacerla en cierta manera protectora y cómplice de las propias ofensas a Jesús, el amor de su corazón.

3. Conclusión.

Así, pues, la devoción a la Virgen SS. es en realidad una señal, una gran señal de predestinación a la gloria del Cielo. El siervo de María no perecerá: *Servus Mariae non peribit.* A Ella se pueden aplicar en particular aquellas palabras que Manzoni dedicaba a la religión católica en general: «Es una de las facultades singulares e inconmensurables de la *devoción a María*, el poder guiar y consolar a cualquiera que en cualquier coyuntura, en cualquier causa, recurra a Ella... Es un camino tal que, de cualquier laberinto, de cualquier precipicio, puede el hombre saltar a él; y desde ese momento, caminar con seguridad y llegar alegremente a feliz término».

«Llegar alegremente a feliz término»: es la prerrogativa, la más grande prerrogativa de la devoción a María... Consoladora verdad, que levanta el alma a las regiones del cielo y la permite una respiración amplia, profunda, reparadora. Y es esta consoladora verdad la que un piadoso autor, bajo el nombre del Seráfico Doctor S. Buenaventura, quiso proclamar a las cinco partes del mundo: *Audite haec omnes gentes, auribus percipite qui ingredi cupitis regnum Dei; Virginem Mariam honorate, et invenietis vitam et salutem perpetuam. Quippe ipsa pie invocata est signum nobis ad salutem a Domino datum.*

Si se dijese a un navegante: «He aquí el navío en el que es imposible que naufragues»; si se dijese a un soldado: «He aquí un arma con la que es imposible que seas vencido»; si se dijese a un enfermo: «He aquí un remedio con el que es imposible para ti la muerte», ¡con qué ardor aquel navegante, aquel soldado y aquel enfermo se abalanzaría al secreto que se les ofrecía! Y nosotros, ¿acaso no somos navegantes, soldados, enfermos: navegantes que aspiran al puerto, soldados que anhelan la victoria, enfermos que suspiran por la

eterna salud? Pues bien, he aquí un gran secreto para alcanzar el puerto, para cantar victoria, para obtener la salud: la devoción a María. ¡Aprovechémonos!

Aprovechémoslo ampliamente para nosotros mismos y para los demás. No se crea, y mucho menos, se diga, que con semejantes ideas, con semejantes teorías se favorece el descuido y se empuja, sin querer, a la pereza con la seductora ilusión de una seguridad demasiado fácil. ¡No! Porque es fácil reflexionar y hacer reflexionar para ver que la seguridad no es nunca excesiva cuando está en juego no una cosa cualquiera, sino la eternidad: *nulla nimia securitas ubi periclitatur aeternitas.* Aprovechémoslo, pues, para nosotros mismos, haciendo cada día más grande, cada día más perfecta, cada día más firme y constante nuestra devoción a María. Aprovechémoslo también para beneficio de los demás, encendiendo con celo en las almas estas luces del cielo. Repitamos a todos aquellas palabras que dirigió un día la misma SS. Virgen a Santa Brígida: «Infeliz, mil veces infeliz, quien, teniendo en su poder un medio rápido y fácil de salvación, lo rechaza para condenarse eternamente». Repitamos a todos aquellas palabras de S. Alfonso: «Una tierna devoción a la Virgen es una de las gracias que Dios suele conceder sólo a aquellos que Él quiere colmar de sus favores».

¡Oh, sí! Imprimámoslo, grabemos profundamente sobre la frente y en el corazón de todos esta gran señal, este sello sagrado. Es la señal, es el sello de los elegidos. ¡Sembremos a manos llenas en las almas esta semilla celestial! Porque derramar hoy a manos llenas esta semilla significa recoger mañana a manos llenas los elegidos. Lancemos y hagamos llegar a todas partes, de mar a mar, este grito de segura victoria: *Servus Mariae non peribit.*

APÉNDICE

LA DEVOCIÓN DE LAS «TRES AVEMARÍAS»

Una forma concreta de devoción a la Virgen, entre las muchas que florecen en el jardín de la Iglesia con evidente agrado de la Reina del Cielo, queremos hallarla en la piadosa práctica de las *Tres Avemarías*, rezadas cada día con la jaculatoria: «¡Oh Madre mía, libradme durante este día (o durante esta noche) del pecado mortal!» Con esta flor del paraíso, el *Avemaría*, ofrecida tres veces a nuestra dulcísima Madre, pretendemos honrar a la SS. Trinidad fuente de toda la grandeza de María, y, más en particular, la Sabiduría del Padre, el Poder del Hijo y la Bondad del Espíritu Santo, comunicadas con toda munificencia a la Virgen SS.

La misma Señora reveló a Sta. Matilde que esta práctica sería para ella misma y para todos aquellos que la hubiesen observado con fidelidad hasta la muerte, *un medio seguro para obtener la perseverancia final.* Esta forma de devoción breve, fácil, excelente, eficaz, ha tenido en nuestros días una gran difusión con gran gloria para la Virgen, la cual ha demostrado de muchas maneras su maternal agrado, con incalculable provecho de muchas almas que con esta práctica han encontrado en realidad «el cielo abierto».

Es necesario difundirla cada vez más, darla a conocer y amar a todos. Con tal fin expondremos brevemente en este apéndice: 1) *Su origen y su desarrollo a lo largo de los siglos;* 2) *su excelencia en sí misma considerada,* y 3) *la elocuencia de los hechos que la demuestran verdaderamente providencial.*

I. DESDE LOS ORÍGENES HASTA NUESTROS DÍAS

La práctica de las «Tres Avemarías» va unida a Sta. Matilde (1241-1281). En una de las múltiples apariciones que la Virgen SS. concedió a la gran mística benedictina, tuvo a bien revelarla esta piadosa práctica y su particular significación.

En el libro *Révélations de Ste. Mectilde,* traducción francesa de la edición latina (libr. Oudin, París), leemos en la página 159: «Mientras Matilde rogaba a la gloriosa Virgen que la asistiese en la hora de la muerte, la Virgen SS. le respondió: «Yo *ciertamente* lo haré; pero quiero que tú, de tu parte, me reces cada día tres *Avemarías.*

»Con la primera me pedirás que —como Dios Padre con la omnipotencia que me concedió elevó mi alma por encima de toda otra criatura, hasta el punto que después de Él, soy Yo la que tiene mayor poder en el cielo y en la tierra—, así Yo te asista en la hora de la muerte, para llevarte a la bienaventuranza y alejar de ti todo poder enemigo.

»Con la segunda *Avemaría* pedirás que —como el Hijo de Dios, según los tesoros de su inescrutable sabiduría, me llenó de su divina sabiduría y de los tesoros de la ciencia y de la inteligencia, de tal manera que yo gozo de la Trinidad con un conocimiento más profundo que el de todos los santos juntos, e ilumino como un sol todo el cielo con los rayos de la luz con que estoy embellecida—, así yo te asista en la hora de la muerte para llenar tu alma con la luz de la fe y de la verdadera sabiduría, de manera que tu fe no quede ofuscada con las tinieblas de la ignorancia y del error.

»Con la tercera *Avemaría* me pedirás que —como el Espíritu Santo me llenó de tal manera de la dulzura de su amor, y me hizo tan amable y tan amante, que después de Dios yo soy la más tierna y misericordiosa—, así Yo te asista en la hora de la muerte, llenando tu alma de tal suavidad de amor divino, que toda pena y amargura de la muerte se cambie para ti en delicias.»

Así, pues, la práctica de las tres *Avemarías* no ha nacido por voluntad o por obra de un hombre, sino por expresa revelación de la Reina del Cielo.

Revelaciones análogas a la de Santa Matilde tuvo también otra gran mística benedictina, Sta. Gertrudis.

Era la vigilia de la fiesta de la Anunciación. Durante el rezo de maitines y en el canto del *Avemaría*, Sta. Gertrudis vió brotar tres arroyos que, discurriendo con suave impetuosidad, penetraban en el corazón de la Virgen SS. y desde su corazón volvían con impetuosidad a su primer manantial. Reconoció que este flujo y reflujo divino era una señal de que la Virgen SS. era poderosísima junto con el Padre, sapientísima junto con el Hijo, llena de bondad junto con el Espíritu Santo. Reconoció, además, que todas las veces que uno reza con piedad en este mundo la misma plegaria, estos tres arroyos envuelven suavemente, por así decir, con sus ondas, a la Virgen SS.; retornando luego al corazón de Cristo y a su primera fuente, y que de este continuo discurrir de sus aguas se forman arroyos de alegría y de salvación en favor de los bienaventurados, de los ángeles y de las almas santas, las cuales viven cristianamente y rezan con devoción la salutación del Ángel, renovando en ellas todos los bienes adquiridos por la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo (*Vita di S. Geltrude*, lib. IV, c. 21). En la misma vida de Sta. Gerttrudis (lib. II, c. 19) se lee que un día, durante la oración, la santa vió a la Virgen ante la SS. Trinidad, bajo forma de un *lirio blanco* con tres hojas, una derecha y las otras dos arqueadas, para darla a entender que no sin razón la Virgen SS. es llamada *el blanco lirio de la Trinidad*, pues reúne Ella en sí misma, con una plenitud superior a la de cualquier criatura, la virtud de la SS. Trinidad, y no estuvo jamás manchada con el más ligero pecado venial. La hoja derecha representaba la omnipotencia del Padre, y las otras dos la sabiduría del Hijo y el amor del Espíritu Santo: omnipotencia, sabiduría y amor tan perfectamente participados de la Virgen Santísima.

Después la hizo entender que si alguno, *saludándola devotamente*, la llamase *lirio blanco de la Trinidad* y la *rosa roja* que resplandece en el cielo, Ella se obligará a demostrar en esta persona lo *que Ella puede, ¡cuán industriosa es* en procurar la salvación de los hombres por medio de la *sabiduría* del Hijo, y cuál es, en fin, el *exceso de amor* de que está lleno su corazón por la *caridad* del Espíritu Santo. Añade después la siguiente consoladora promesa: Yo me apareceré también a quien me invoque de esta manera, en el momento en que su alma se separe del cuerpo, pero *en el esplendor de una belleza tan extraordinaria*, que le haré pregustar las dulzuras del cielo y le llenaré de consolación.

Un apóstol infatigable de la práctica de las tres *Avemarías* fué S. Leonardo de Porto Mauricio (1675-1751), uno de los más célebres misioneros de la época moderna. Exhortaba a sus oyentes a rezar por la mañana y por la noche las tres *Avemarías* en honor de los privilegios de la Virgen SS. para obtener la

gracia de evitar todo pecado mortal, lo mismo durante el día que durante la noche, y prometía la *salvación* de una manera segura a todos los que fuesen *constantemente fieles* a esta práctica piadosa. «¡Oh, qué santa práctica de piedad! —exclamaba—. Es un medio eficacísimo para asegurar vuestra salvación».

En una instrucción sobre el pecado de la impureza, causa de tantos estragos y de tantas ruinas, después de indicar dos remedios para evitarlo: la huída de las ocasiones y la oración, añade el humilde y confiado recurso a la Virgen: «Si advertís que vuestras oraciones no llegan a su destino —dice— e interponéis la intercesión de María, volveos a Ella con gran confianza y recordadle que es vuestra abogada, que habéis puesto en Ella toda vuestra esperanza, y, *para obligarla a conseguiros la gracia, rezad cada mañana y cada noche las tres Avemarías* tan recomendadas, en honor de su Inmaculada Concepción; ofrecedla vuestros sentidos y potencias, como cosa suya, y haced el acto de contrición con el propósito por la mañana de no caer en aquel día, y por la noche de no caer en aquella noche, y experimentaréis una admirable mejoría, conforme lo comprobó un joven mal acostumbrado con estas suciedades y a quien su confesor, un Padre de la Compañía de Jesús, le impuso como penitencia esta devoción; y aunque al principio no consiguió el fruto que deseaba, sin embargo, siguió siempre imponiéndole esta misma penitencia. Sucedió que el joven quiso correr mundo, y antes de partir fué a despedirse de su confesor, al cual no le agradó esta resolución, pero no pudiendo impedirla, le rogó que, al menos, no dejase nunca la devoción de las tres *Avemarías*, por la mañana y por la noche, ofreciéndose todo a la Virgen, ni dejase de hacer el acto de contrición con propósito de no pecar aquel día ni aquella noche. El joven lo prometió y se puso en camino.

»De allí a algunos años volvió a Roma y fuése a verse con su confesor, el cual, con gran alegría y no menor maravilla, le encontró completamente cambiado y muy lejos de sus antiguas impurezas, e interrogado cómo había sido este cambio, dijo: «¿No se acuerda usted, Padre, del buen recuerdo que me dejó, de rezar por la mañana y por la noche aquellas tres *Avemarías* en honor de la Inmaculada Concepción, y ofrecerme por completo a la Virgen y hacer el acto de contrición? Pues con esta santa devoción he llamado tantas veces en mi ayuda a la Virgen, que Ella, al fin, me ha obtenido la pureza.»

El mismo Padre contó después con la debida prudencia este mismo suceso desde el púlpito; le oyó un cierto capitán, que desde hacía muchos años andaba enredado en trato con una mala mujer, y le pareció un buen medio de desenredarse. Comenzó a practicarlo mañana y noche, y de allí a pocos meses consiguió salirse de aquella ocasión. Y porque después de varios días quiso ir a buscarla en su casa para ver si ella se había convertido, al pasar por aquella calle, se le quitó la luz de los ojos y jamás pudo volver a ver la puerta de aquella casa infame. Entonces reconoció más que nunca la eficacia del patrocinio de

María y continuó con más interés que nunca invocándola con su acostumbrada devoción.

"Amadísimos míos, abrazad todos tan bella y tan sólida devoción y practicadla hasta la muerte. Más aún, ruego a los confesores que la impongan como penitencia hasta la confesión siguiente, y sepan que sacarán más fruto de esta devoción sola, que de todas las otras penitencias que puedan ponerse" (Instruzioni catechristiche per le Sante Missioni, del B. Leonardo da Porto Maurizio, Istruz. XIII, 9).

Otro gran misionero y apóstol de esta piadosa práctica fué S. Alfonso M. de Ligorio. La aconsejaba mucho y acostumbraba imponerla como penitencia a los que se confesaban con él. En la *Praxis Confessarii* (c. I, párrafo 2), escribe: «Entre las penitencias generalmente útiles para todos, citamos en particular ésta: tres veces la salutación angélica, por la mañana y por la noche, diciendo: "María Madre mía, acudid hoy en mi socorro para no dejarme caer en pecado". Yo suelo imponer esta práctica como penitencia, o, por lo menos, recomendarla a los que no la tienen aún por costumbre».

En *Las Glorias de María* (P. I, del II vol., oss. I: sobre el *Avemaría*), concede el primer puesto a esta práctica entre los varios obsequios que se han de ofrecer a la Reina del cielo: cada mañana y cada noche decir, al levantarse y acostarse, tres *Avemarías*, con el rostro en tierra, o, al menos, de rodillas, añadiendo a cada *Avemaría* esta breve oración: «Oh María, por tu pura e Inmaculada Concepción, haz puro mi cuerpo y santa mi alma». Refiere el P. Auriemma que la SS. Virgen prometió a Sta. Matilde una buena muerte si rezaba todos los días tres *Avemarías* en honor de su poder, su sabiduría, y su bondad.

La piadosa práctica de las tres *Avemarías*, indulgenciada por León XIII, ha tenido en nuestros tiempos un florecimiento que parece algo prodigioso, por obra especialmente del P. Juan Bautista, capuchino de Blois, que hace pocos años pasó a mejor vida. Fundó la *Pía Obra de la propagación de las tres Avemarías*, aprobada, enriquecida con indulgencias y privilegios y erigida en primaria, con facultad para agregar filiales en todo el mundo, con carta apostólica de Benedicto XV, el 30 de julio de 1921.

«Con alegría hemos sabido —escribe el Pontífice— lo que nos refiere el amado hijo P. Clodoveo de Provin, de la Orden de Menores Capuchinos, a saber, que en la capilla de la B. V. de Blois se ha instituído canónicamente una asociación o confraternidad bajo el título de las *Tres Avemarías*, en honor del poder, sabiduría y misericordia de la Madre de Dios. Y sabemos que esta sociedad, en muy poco tiempo, con la ayuda de Dios, ha tenido un gran desarrollo y ha sido aprobada por muchos Obispos, no sólo se ha extendido por toda Francia, sino también, pasando las fronteras de aquella nación, por Italia, Portugal y hasta en los lugares de misiones, floreciendo no menos por el número de inscritos que por la práctica de buenas obras. Ahora bien, habiéndonos

presentado ahora el P. Clodoveo, actual director de la Asociación, una humilde instancia para que nos dignemos elevar la Sociedad misma al grado de primada, o sea, de Archicofradía, y esto con el apoyo de varios Obispos, Arzobispos y Cardenales, Nos hemos creído en el deber de acoger de todo corazón estos deseos» (Cfr. *A. A. S.*, 1921, p. 419).

El mismo P. Juan Bautista fundó el periódico mensual *Le propagateur des Trois Avé Maria*, donde ilustra la piadosa práctica, y donde se publican innumerables relaciones de gracias espirituales y temporales obtenidas por esta hermosa devoción.

En Italia, uno de los centros más activos para la propagación de la piadosa práctica de las *Tres Avemarías*, está en Rovigo, donde la Cofradía de las *Tres Avemarías*, por el celo del piadoso y docto Mons. Bonincontro, ha sido erigida por un decreto episcopal de 27 de agosto de 1925, en la capilla del noviciado de las Hermanas Siervas de María Reparadora. Esta misma Cofradía se ha agregado después a la primaria de Blois, el 14 de enero de 1926. La cédula de inscripciones representa a la Virgen SS. de pie, en actitud de Reina; con la mano izquierda representa su benévola condescendencia para los que la honran con el rezo de las *Tres Avemarías*, mientras con la derecha señala a sus devotos el propio corazón del que parten tres rayos de luz, que van a cada una de las tres divinas personas; en el rayo que va al Padre se lee *poder;* en el que va al Hijo se lee *sabiduría*, y en el que va al Espíritu Santo se lee *misericordia*. Es una representación muy inspirada.

II. EXCELENCIA DE ESTA PIADOSA PRÁCTICA

Para convencerse de su excelencia basta considerarla un instante en sí misma y en sus innumerables frutos.

Considerada en sí misma la excelencia de esta piadosa práctica estriba en el *Avemaría* que se repite *tres* veces.

¡El *Avemaría*! Es la plegaria más bella, después del *Padrenuestro*. Es la flor más hermosa, más olorosa y más agradable que podamos ofrecer a la Reina del Cielo. La misma Virgen dijo a una Santa: «Cada vez que, sobre la tierra, un alma reza piadosamente el *Avemaría*, renueva en mi corazón la alegría del misterio de la Encarnación».

Es tan excelente esta salutación angélica que —al decir de S. LUIS M. G. DE MONTFORT— «pocos cristianos, aun los más instruídos, conocen su estimación, su mérito, su excelencia y su necesidad. La Virgen misma se ha aparecido muchas veces a grandes santos, muy iluminados por Dios, para mostrarles su valor... Ellos han compuesto libros enteros sobre la maravillosa eficacia de esta plegaria para convertir a las almas, y han proclamado en voz alta y predicado públicamente, que habiendo comenzado por medio del *Avemaría* la

salvación del mundo, depende también de esta oración la *salud de cada uno en particular*; que esta oración, que hizo producir a la tierra árida y estéril el fruto de vida, debe también hacer germinar en nuestras almas, si se reza bien, la palabra divina, y producir el fruto de la vida, Jesucristo; que el *Avemaría* es una lluvia celestial que baña la tierra, es decir, nuestra alma, para que dé frutos a su tiempo, y que un alma que no esté regada con la lluvia celestial de esta plegaria, no produce buenos frutos, sino únicamente abrojos y espinas, y está próxima a la maldición... Siempre se ha notado que los que llevan la señal de los réprobos, como todos los herejes, los impíos, los orgullosos y los mundanos, odian y desprecian el *Avemaría*... Al contrario, se ha visto por experiencia que aquellos y aquellas que presentan, por otra parte, grandes señales de predestinación, aman gustan y rezan con agrado el *Avemaría*, y que cuanto más unidos están a Dios, tanto más aman esta plegaria... ¡*Almas predestinadas, esclavos de Jesús y María*, sabed que el *Avemaría* es, después del Padrenuestro, la más bella de todas las plegarias! Es el obsequio más perfecto que podéis hacer a la SS. Virgen, ya que es el mismo obsequio que el Altísimo la hizo por medio de un arcángel para ganarse su corazón y conseguir así, por el secreto atractivo de que está llena, que, no obstante su profunda humildad, diese su consentimiento a la Encarnación del Verbo. Con este mismo obsequio, si lo presentáis como se debe, también os ganaréis, sin duda, su corazón.

«El *Avemaría*, bien rezada, es decir, con atención, devoción y modestia, es, según los santos, el enemigo del diablo, que le pone en fuga, y el martillo que le machaca; es la santificación de las almas, la alegría de los ángeles, la *melodía de los predestinados*, el canto del Nuevo Testamento, el deleite de María y la gloria de la SS. Trinidad. El *Avemaría* es un rocío celestial que hace al alma fecunda, es un beso casto y afectuoso que se da a María; es una rosa encendida con que se la obsequia; es una perla preciosa que se la ofrece, es una copa de ambrosía y de néctar divino que se la presenta. Todas éstas son comparaciones de los santos» (*Tratado de la verdadera devoción*, pp. 151-153). Es difícil, añado yo, es imposible entretejer un panegírico más bello y más exhaustivo del *Avemaría*, que el que hace el santo de Montfort. Las palabras del gran «Doctor Mariano» debieran grabarse profundamente en el alma de todos los cristianos.

Por otra parte, la salutación angélica se repite *tres* veces en esta piadosa práctica: es otro elemento de su excelencia. Así honramos aquellas íntimas e inefables relaciones que unen a la Virgen con la Trinidad Sacrosanta; así la honramos como Hija predilecta del Padre, de cuya *potencia* participa; como Madre afectuosísima del Hijo, de cuya *sabiduría* participa; y como Esposa incomparable del Espíritu Santo, de cuya *bondad y misericordia* participa. ¿Qué maravilla, pues, si esta piadosa práctica se muestra tan eficaz?

Por último, sin querer menoscabar la excelencia de otras prácticas, no

...ará fuera de lugar notar su oportunidad, especialmente en los tiempos mo...nos. El hombre de hoy es típicamente dinámico; aborrece todo lo que es ...rgo, abraza gustosamente lo que requiere un mínimo dispendio de tiempo y ...fuerzas. Por desgracia, crece desmesuradamente este aburrimiento cuando se ...ta de prácticas de piedad: parecen siempre demasiado largas, porque la ...voción de quien las practica es ordinariamente demasiado corta.

Esto supuesto, ¿quién podrá tachar de larga la práctica de las tres *Avemarías?* ¿Quién podrá pensar o decir seriamente que requiere un dispendio demasiado notable de tiempo y de energía? ¿Quién podrá rechazar racionalmente esta práctica?... La cual, en su brevedad, recuerda continuamente al cristiano, demasiado distraído en la edad moderna, las dos verdades fundamentales de nuestra santa religión: La Trinidad de las divinas personas, fuente de todo bien, en el nombre de las cuales ha sido bautizado, y el misterio inefable de la Encarnación del Verbo en el seno inmaculado de la Virgen.

Lo único que se le podría oponer es su misma brevedad, que parece amenazar y comprometer la posibilidad de ser tomada en seria consideración. Pero a esta dificultad responde muy bien el citado P. Juan Bautista, no sin cierto matiz de sana ironía, en el Congreso Mariano de Einsiedeln: «Si también a vosotros, como a algunos intelectuales, os parece este medio desproporcionado al fin que con él se quiere alcanzar, no os queda sino emprenderla con la Santísima Virgen, que lo ha enriquecido con sus promesas, o, mejor aún, con Dios mismo, que la ha concedido ese poder. Por lo demás, ¿no es una de las trazas del Señor obrar las más grandes maravillas con medios que parecen los más pequeñillos y desproporcionados?» (*Informe del Cong. Mar. de Einsiedeln,* página 697). Y es lo que nos queda por ver. La abundancia realmente excepcional de los frutos de toda clase que ha producido esta práctica es una confirmación de su excelencia. Es el cielo que responde a la tierra, demostrando con tantos prodigios su agrado.

En el Congreso de Einsiedeln, el citado P. Juan Bautista, apoyado en los hechos, afirmaba: «Si consultamos ahora con la experiencia, diremos que las personas que rezan con fidelidad las tres *Avemarías* por la mañana y por la noche, y no sólo alguna que otra vez, no tardarán en convertirse, si están en pecado mortal, o harán progresos en la virtud si están en estado de gracia. Unos y otros terminan con una muerte edificante y cristiana, como lo hemos podido comprobar muchísimas veces, y ahora últimamente en un caso muy particular, del que fuimos testigos, y en el que la gracia de Dios se ha manifestado de una manera extraordinaria, en favor de un moribundo que desde hacía algunos años rezaba fielmente las tres *Avemarías.*

«No hace mucho, un viejo magistrado nos escribía: «Las tres *Avemarías,* que desde hace nueve años rezo fielmente, han orientado mi alma hacia el cielo. Yo quisiera que todos los niños conociesen y difundiesen esta devoción».

Por lo demás, cada día se producen estos milagros de la gracia, por medio de las tres Avemarías, sin hablar de las múltiples gracias de preservación, de perfección y de vocación, que es imposible contar, por lo muy numerosas que son. Casi todos los días, y frecuentemente varias veces en el mismo día, recibimos análogos testimonios. Nuestra revista *Le propagateur des Trois Avé Maria* apenas es suficiente para publicar los que nos llegan, sin hablar de otros. No es, pues, de maravillar si esta santa devoción ha tomado en nuestros días una extensión que parece tener algo de prodigioso, y que sencillamente es, así lo creemos, la expresión de la voluntad de Dios».

III. LA ELOCUENCIA DE LOS HECHOS

Pero demos la palabra a los hechos. Su elocuencia tiene una fuerza y una eficacia ineluctable.

En el 1927, con ocasión del XXV aniversario de la fundación de la Obra de las Tres *Avemarías*, se publicó en Blois un grueso volumen de 350 páginas titulado: *Les merveilles du lys Immaculé de la Sainte Trinité*. En él se registran 369 relaciones que demuestran cómo la Virgen SS. no ha dejado jamás de derramar las riquezas de su *poder, sabiduría y misericordia* sobre las almas que diariamente le dirigen tres veces la salutación del Ángel. Estos hechos, obrados en favor de toda clase de personas, se imponen a nuestra atención. Son gracias de conversión, con que las almas quedan liberadas del abismo del mal; son gracias con que se devuelve a las almas turbadas la tranquilidad y la paz; son gracias que conceden la victoria sobre el vicio de la impureza, que arroja tantas almas al infierno; son gracias de una muerte verdaderamente suave en el ósculo del Señor. Algunos ejemplos:

Gracia de conversión.—La conversión, o sea, el acto con que Dios rinde fuerte y suavemente la voluntad del pecador y lo hace justo, sobrepasa en magnitud —según la doctrina de Sto. Tomás— el acto mismo con el que Él hizo de la nada todas las cosas. ¡La conversión! ¡Cuántas dificultades hay que vencer, cuántas cadenas que romper! ¡Qué prodigio de la gracia! Y, sin embargo, cuántas veces ha obrado este gran prodigio la práctica sencilla de las tres *Avemarías*. El libro que hemos citado cuenta unas treinta.

El P. Prouvost, célebre misionero redentorista, en un sermón sobre la Virgen, lanzaba un día este desafío: Yo os desafío a que os convertís si me prometéis rezar tres *Avemarías* esta noche antes de acostaros, con el deseo de volver a Dios. Un día —narra su biógrafo— un gran pecador aceptó el desafío. Recogido dentro de sí mismo, rezó tres veces el *Avemaría;* al instante se sintió transformado. Su alma se había enternecido. No pudo ya dejar de rezar la sa-

lutación angélica. Continuó esta plegaria hasta la media noche. A la mañana siguiente quiso ir a su trabajo, pero se lo impidió una fuerza invisible. «¡Ah —exclama—, son las *Avemarías* que vuelven!» Las reza de nuevo. Al final, no puede resistir el deseo de confesarse y allá va. Llegado a la Iglesia, encuentra el confesionario del P. Prouvost rodeado de una muchedumbre de penitentes; él no tiene paciencia para esperar su turno. Se abre paso entre la muchedumbre y cae de rodillas ante el confesor, gritando: «Padre, yo soy el convertido de María». Terminada la confesión, el fervoroso penitente suplicó a su confesor quisiese declarar a todo el mundo que María había mantenido su palabra; que él había aceptado el desafío del día anterior y que se había sentido forzado a venir a confesarse. El Padre trató de hacerle comprender que no estaba permitido al sacerdote revelar lo que había oído en confesión. «¡Ah! ¡Usted no lo quiere decir! —replicó este dichoso protegido de la Reina del cielo—. Pues bien, me encargo yo mismo de decirlo». Deja el confesonario, y con voz fuerte dice a los que se hallaban presentes: «Soy el convertido de María, decidlo por doquier, y desde ahora en adelante seré un verdadero cristiano». Grande fué la alegría del P. Prouvost en aquel día.

Pero fué aún mayor al año siguiente. Pasó de nuevo por aquella parroquia. El primero a quien encontró fué el convertido de María. El Padre se aproximó a él y le preguntó sencillamente: «¿Qué tal?» «¡Ah, Padre —respondió—, comprendo lo que usted quiere decir: le declaro que después de la misión, no he cometido un solo pecado mortal: no he vuelto a blasfemar, no he vuelto a cometer ningún exceso! Nada más, sino la felicidad, siempre en aumento, de haber vuelto a Dios. María vela sobre mí y yo sigo siendo su siervo».

En el Opúsculo «*El dogma del infierno*, ilustrado con algunos hechos», del P. Schoupe, S. I., se lee:

«El hecho siguiente, sucedido en el año 1604, se lo narró al P. Alfonso de Andrada, misionero de la Compañía de Jesús en el Japón, el mismo protagonista. Este testigo, tan digno de fe, no era otro que fray Ricardo, religioso franciscano, martirizado en el Japón con el suplicio del fuego hacia el año 1626. Como el hecho que él contaba parecía increíble, daba como prueba su hábito religioso, porque aquel mismo suceso era el que le había determinado a dejar el mundo y a tomar el hábito de S. Francisco. He aquí lo sucedido.

»Ricardo, siendo aún joven, tuvo la desgracia de contraer cierta amistad con un mal compañero que le empujaba por el camino del vicio. Abandonó toda práctica de piedad, exceptuadas las tres Avemarías, que no omitió jamás por la noche. Una vez los dos jóvenes se habían quedado en una hostería hasta muy entrada la noche. Ricardo, no pudiendo llevar consigo a su compañero, que se encontraba en peores condiciones que él, lo dejó y se volvió solo a casa.

Rezó su acostumbrada plegaria y se metió en la cama. Estaba aún en el primer sueño cuando, de repente, sonaron algunos golpes repetidos varias veces, y que lo despertaron con sobresalto; miró y sin que la puerta se abriese, vió ante sí a un joven en quien reconoció a su compañero: "Soy yo, desgraciadamente —dijo con una voz espantosa—. He muerto y me he condenado. Al salir de la hostería me apuñalaron. Encontrarás mi cuerpo en el umbral de aquella casa; el alma está en el infierno, y tú estarías ahora conmigo si no hubieses sido por las oraciones que has dirigido a la Virgen Santa. ¡Ay de mí! ¡Soy más desgraciado que tú! ¡Mira en qué estado me encuentro!" Y diciendo esto, separa sus vestidos y aparece todo un fuego; después desapareció.

»Inundado en lágrimas Ricardo se arroja al suelo, da gracias a la Virgen, pide perdón de sus pecados y promete cambiar de vida.

»Mientras pensaba hacer esto, oyó la campana de los Padres Franciscanos que llamaba a maitines. "Allí es donde Dios me llama —exclamó— para expiar mis pecados". Y, en efecto, corre a arrojarse a los pies del guardián de aquel convento y lo suplica que lo reciba en su Orden; pero como era muy conocida su mala conducta, le rechazan. Narró entonces lo que había sucedido, y dos religiosos fueron a la calle que él indicaba, donde encontraron realmente el cadáver de un pobre muchacho empapado en su sangre, con el rostro completamente negro y de horrible aspecto. Ricardo fué recibido en la Orden, llevó una vida ejemplar y fué a predicar el Evangelio a la India; de la India pasó al Japón, donde encontró al P. Alfonso de Andrada, y donde trabajó con tanto celo que mereció, como recompensa, morir mártir por Jesucristo.»

El P. Nazario Pérez, S. I., en los *Anales del Pilar*, narra el hecho siguiente:

«Por una coincidencia que no acertaría a explicar, el Pilar, aunque en pleno día, estaba solo...

»Por otra coincidencia no menos extraña, en un confesonario próximo al altar aguardaba como un paciente pescador junto a sus anzuelos, un Padre de la Compañía de Jesús. Iba a marcharse, ya que no tenía que hacer, cuando vió a un oficial español arrodillado a los pies de la Virgen. Notó una gran turbación en su fisonomía y en todo su exterior. No era el fervor del peregrino ni el entusiasmo del artista, sino la lucha interna de un alma a quien Dios dice, como en otro tiempo a Saulo: "Te es duro dar coces contra el aguijón".

El confesor espera. Cierra los ojos, sin duda para orar con más fervor; los abre de nuevo, ilusionado con la esperanza de una buena pesca. Pero el pez ha huído y la Virgen está sola. Otra vez cierra el jesuíta los ojos y otra vez vuelve a abrirlos; ve entonces al militar en el mismo sitio, pero más desasosegado aún que antes. Desaparece y vuelve de nuevo. Esta nueva incidencia quita toda esperanza al buen Padre, que decide levantarse del confesionario. Pero en ese momento, el oficial se le acerca: "Espere, por favor —le dice—, quiero

confesarme; pero antes quiero contarlo lo que me ha ocurrido. Hace tiempo que vivo alejado de la Iglesia; sin embargo, no he podido olvidar nunca las dos recomendaciones que me hizo mi madre al morir: rezar todos los días tres Avemarías y hacer una peregrinación a la Virgen del Pilar. La primera recomendación no la he olvidado nunca; también he querido cumplir la segunda, llegado a Zaragoza aunque he tenido la tentación de diferir esta visita. Al rezar a los pies de la Virgen, he oído una voz que me decía: "Confiésate". Y aunque no he visto en la capilla nadie que pudiera habérmelo dicho, yo he respondido: "¡No quiero!" "¡Confiésate!", he oído una segunda vez, y he vuelto a responder: "¡No! ¿Cómo voy a confesarme yo, que tanto he hablado contra la confesión?" "¡Confiésate o muere!", me dice la voz por tercera vez. Me he levantado dos veces durante esta lucha, he salido de la iglesia y he andado algunos pasos fuera; luego he vuelto a los pies de la Virgen. Después de este tercer aviso no he tenido valor para resistirme. Quiero confesarme".

»La confesión duró un largo rato. En seguida, a pesar de la humilde resistencia del penitente, el Padre le obligó a recibir la S. Comunión. El militar hizo larga guardia a su Reina. Los rosarios se sucedieron unos a otros; se cantaron laudes, y el oficial seguía inmóvil. Llegada la hora de cerrar la iglesia, el sacristán le invitó a salir y pudo observar que el mármol del pavimento estaba bañado en lágrimas de aquel penitente.»

Un piadoso sacerdote después de advertir que sus feligreses, aun teniendo cierta dificultad en abrazar otras devociones, no tenían ninguna en abrazar la de las tres *Avemarías*, añade: «Pero lo que ha decidido a mis feligreses a hacerse para siempre fieles devotos de la Virgen de las Tres Avemarías, ha sido un gran milagro de Ella del que han sido testigos oculares; favor cuya fama se ha extendido ampliamente y del que ha sido beneficiario un anciano de la Parroquia, en los últimos días del mes de mayo. Es éste:

»Pedro, un viejo decrépito, casi centenario, había sido siempre el escándalo de la Parroquia por sus desórdenes, su impiedad y sus crímenes. Se habían empleado en vano todos los medios para convertirlo. Su impiedad diabólica había agotado la paciencia de muchos sacerdotes anteriores a mí, y sobre todo, la mía. En el espacio de ochenta años, Pedro había sido bandolero, homicida, de infames costumbres, impío hasta el delirio. No se detenía ante crimen alguno. Aun al borde del sepulcro, el impío viejo continuaba en las malas costumbres de su juventud, calumniaba al Sacerdocio, ridiculizaba la religión, corrompía a los inocentes, enseñaba toda clase de maldades a la juventud, se jactaba de sus vergonzosas pasiones y no descuidaba medio alguno de hacer mal y enseñarlo. Hasta cuando la devoción a la Virgen de las tres Avemarías penetró entre nosotros, el impío, según su costumbre, la acogió con sarcasmos y burlas.

»A fines del mes de mayo, el Dios de justicia se hizo sentir: Pedro cae en-

fermo. Pero ¿cómo acercarse a hablarle de religión? Como única solución, hice hacer una novena a la Virgen de las tres Avemarías, ante la hermosa imagen de nuestra iglesia, y tuve el cuidado de hacer poner una medalla bajo la almohada del viejo. Tres días después, el enfermo me hizo llamar de repente. Se confesó derramando lágrimas. Por un nuevo prodigio, la Virgen le concedió también la salud del cuerpo. Hoy el viejo es la edificación de todos: se le ve siempre arrodillado ante la imagen de la Virgen, a la que debe, para servirme de su expresión, "su tierra y su cielo".»

La paz del alma.—Bajo este título, leemos en la obra ya citada diecinueve narraciones, de las cuales basta citar aquí los títulos, de por sí harto elocuentes: 1) Me tenía casi por perdida; 2) Angustias de conciencia desaparecidas; 3) La terrible prueba de los escrúpulos; 4) Un caos de sufrimientos morales; 5) Desesperaba de mi salvación; 6) Era presa de violentas torturas; 7) Salvado de la desesperación; 8) Gracia de resignación; 9) Confianza recompensada; 10) Las tres *Avemarías*, fuente de consuelo en las penas; 11) Alma salvada; 12) Estoy bien persuadido de mi infeliz estado; 13 Gran gracia espiritual; 14) Escrúpulos desaparecidos; 15) Un alma turbada encuentra la paz; 16) Calma en las penas interiores; 17) No hace sino repetir: «¡Amor a la Virgen!»; 18) Curación completa, física y moral de una joven; 19) Inquietudes de conciencia desaparecidas.

Victoria sobre la impureza.—La práctica de las Tres *Avemarías* —como se demuestra por muchísimos hechos—, tiene una eficacia muy particular para hacer triunfar sobre el vicio opuesto a la más hermosa de las virtudes, y que precipita a tantas almas en el infierno. «De cien condenados —dice S. Alfonso—, noventa y nueve están en el infierno por la impureza y el centésimo no está allí sin la impureza».

Por las tres *Avemarías* muchos han llegado a romper, como por encanto, cadenas que parecían irrompibles, y a tener un fervor que parecía locura esperarlo; muchos han superado graves tentaciones, se han librado por completo del vicio ya arraigado en ellos y han reconquistado la pureza perdida.

Un Padre redentorista cuenta los dos ejemplos siguientes:

«Una joven no quería ir a la misión. Desde hacía tres años sostenía malas relaciones con un joven que habitaba en la misma casa. "Es imposible —decía— romperlas. El joven tiene que partir a otro país dentro de tres meses. Entonces me confesaré. Ahora no me siento con fuerzas". "¿Quiere rezar —la dije— tres *Avemarías* por la mañana y por la noche en honor de la Virgen del Perpetuo Socorro para obtener esas fuerzas?" "Bueno", respondió. Cuatro días después volvía completamente cambiada. Las tres *Avemarías* la habían convertido.

»Otra joven tenía relaciones peores aún desde hacía catorce meses y no quería romperlas. Piadosísima en su vida pasada, se había solido confesar cada semana y comulgar varios días durante ella. Pero ahora hacía más de seis meses que no confesaba y tampoco quería ir a la misión. Los grandes sermones la habían dejado indiferente. Yo la aconsejé las tres *Avemarías* por la mañana y por la noche con los brazos en cruz. Algunos días después volvió al confesonario completamente transformada y llorando sus pecados.

»Las dos convertidas por las tres *Avemarías*.

»Podría multiplicar estos hechos casi hasta el infinito.»

La gracia de una buena muerte.—Pero sobre todo a la hora de la muerte, de la que dependen los siglos eternos, es cuando la piadosa práctica de las tres *Avemarías* despliega toda su maravillosa eficacia. Algunos ejemplos.

«En un hospital yacía un joven gravemente enfermo que, a juicio del médico, no pasaría de aquella noche. Gracias a la caridad de una hermana, aceptó al sacerdote y se confesó. Algunos minutos después le traían el SS. Sacramento, y mientras las hermanas lo estaban preparando, algunos parientes y amigos rodeaban al moribundo, que no tenía ya fuerza para hablar. Entretanto, hizo una señal de angustia que quería decir: "Salid todos, alejaos de mí". Obedecieron. Sólo el sacerdote se aproximó, y el joven le dijo: "Padre, soy un miserable: he llegado a hacer una confesión sacrílega, ocultando un pecado, pero mientras ha ido usted a traer el Sto. Viático, he rezado con todo el corazón las tres *Avemarías* que usted me ha puesto como penitencia y estoy convertido, quiero decirlo todo". Se hizo entrar a todos los asistentes. Y Jesús, consolando a este pecador, le dijo, sin duda: "Hoy estarás conmigo", porque apenas reparó el sacrilegio de su vida expiró. El santo sacerdote que había reconciliado este alma y que la había conducido hasta la otra vida gustaba narrar este hecho diciendo: "Tenía ya un pie en el infierno y el *Avemaría* le salvó"» (*Estrait du Mois de Marie de St. Vincent de Paul*).

Una religiosa escribía, en agosto de 1919:

«El 13 de febrero de 1919 una de mis primas, de diecisiete años, caía víctima del espantoso catarro epidémico (gripe) que ha devastado nuestra tierra. Yo le hice conocer y estimar la práctica de las tres *Avemarías, que ella rezaba frecuentemente.*

»Después de haber recibido los últimos sacramentos, su único pensamiento fué el cielo.

»Una hora antes de su muerte, dijo a su madre: "Madre, yo quisiera rezar las tres *Avemarías*, pero no puedo. ¿Quieres decirlas tú?" Su madre, desolada, pero resignada, hizo lo que su hija la pedía, y ésta, profundamente recogida,

se unía interiormente a su plegaria. A la tercera *Avemaría,* dijo la muchacha: "Necesito rezar yo la tercera *Avemaría*". Y haciendo un esfuerzo supremo, la comenzó. Pero apenas la hubo comenzado, dijo a la madre: "*¿No ves a la Virgen Santa?*" Después de la respuesta negativa de la madre, volvió a decir: "Está ahí con nosotros". Continuó después su *Avemaría,* y algunos momentos más tarde entregaba sonriendo su hermosa alma a Dios. María, cuya misericordia no tiene límite, lo mismo que su poder, estaba sin duda junto a su cabecera para acogerla e introducirla en el cielo, que tanto había deseado.»

No nos queda, pues, sino exclamar con S. Leonardo de Porto Mauricio: «¡Oh, qué santa práctica de piedad! Es un medio eficacísimo para asegurar nuestra salvación.»

Lo recomendamos con todas nuestras fuerzas *a los padres,* para que lo enseñen a sus hijos.

Lo recomendamos *a los confesores* para que lo impongan como penitencia o, al menos, lo aconsejen a sus penitentes.

Lo recomendamos fervorosamente *a los predicadores,* para que lo hagan conocer cada vez más para gloria de la Virgen y para provecho de las almas.

Lo recomendamos vivamente *a todos,* para que lo abracen y practiquen fielmente. Para muchos podría ser la última tabla de su eterna salvación.

2. BENEFICIOS DEL CULTO MARIANO EN LA HORA DE LA MUERTE [14]

Es conocido el vaticinio hecho por un poeta francés a un niño: «En tu primera hora, cuando naces, mientras todos sonríen, tú solo lloras. ¡Oh!, que en la última hora, cuando mueras, puedas tú solo sonreir mientras lloren todos los demás». El vaticinio del poeta es una consoladora realidad para todos los verdaderos devotos de María. Mientras que todos lloran, sólo él, muriendo, sonríe.

Entre tantos títulos ofrecidos como flores a María, se encuentra éste de particular fragancia: NUESTRA SEÑORA DE LA BUENA MUERTE. Ya desde el 1797 se había concedido a los franciscanos portugueses la fiesta de «María de la Buena Muerte». Este título, con sus matices, sintetiza de una manera vigorosa la particular asistencia de María SS. a sus devotos en el momento más tremendo de la vida, el de la muerte. En Francia, en el 1865, por iniciativa del Obispo

(14) Cfr. LÉPICIER A. CARD., O. S. M., *La protezione di Maria SS. nell'ora della morte* (Siena, 1914); *Maria, vita, dulcedo et spes nostra... in morte* (Roma, 1928).—PACELLI, CARD. E., *La Patrona della Buona Morte* (Roma, 1937).—BONOLLO, S., *Nostra Signora della Buona Morte, e il grande privilegio* (Padua, 1949).

de Seez, se erigía la asociación de «Nuestra Señora de la Buena Muerte», aprobada en el 1908 por S. Pío X. Se ha difundido por cincuenta y cinco naciones y cuenta con cuatro millones de asociados. A propósito de este de este título tan consolador, semejante a la fresca brisa mariana en el calor estival, tenemos que hablar: 1) de sus fundamentos, y 2) del modo concreto con que la Virgen lo ejerce.

1) *Fundamentos de este título*

a) *El Magisterio de la Iglesia.*—La Iglesia, desde varios siglos, hace florecer en labios de los fieles por todas partes, aquella hermosa invocación a la Virgen SS.: «Ruega por nosotros pecadores ahora y *en la hora de nuestra muerte.*»

También hace que repitamos la invocación: «María, Madre de gracia — Madre de misericordia, — defiéndenos del enemigo — y *ampáranos en la hora de la muerte*»: *et mortis hora suscipe.* Nos hace pedir: «Y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre»: *Et Iesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende.*

S. Pío X, en el Breve *Ubere in fructu*, del 30 de abril de 1911, escribía: «La Asociación de la Buena Muerte, que invoca el patrocinio de María, Madre de los dolores, para el gran negocio de la eterna salvación, será de grandísima utilidad para todo cristiano; y lo prueban dos cosas: la bondad de nuestra Madre, llena de gracia y misericordia, y el recuerdo que se le hace de la Pasión de Nuestro Señor. La primera nos abre, durante la vida y especialmente en la última hora, un asilo seguro entre los brazos de la más tierna de todas las madres. El segundo es una prenda de la generosidad inagotable de la divina misericordia. En efecto, en presencia de María y bajo sus ojos se cumplió el divino sacrificio de nuestra redención, y Ella, Reina de los mártires, tuvo una parte grandísima, dando a luz y nutriendo a la Víctima Santa. Por eso, ¿qué puede ser más eficaz para determinar a María a oír las plegarias de los que la ruegan? ¿qué argumento más fuerte puede usar Ella ante su Hijo para impetrarnos el perdón de los pecados?»

Benedicto XV, en las Letras apostólicas *Inter Sodalicia*, del 22 de marzo de 1928, escribía: «Si todas las gracias que recibimos pasan como por las manos de la Virgen Dolorosa, no hay quien no vea que también la gracia de una muerte santa debemos esperarla de Ella, desde el momento que principalmente con esta gracia se consuma de una manera eficaz y perenne la obra de la redención. Es claro también que la Virgen Dolorosa, por haber sido constituída por Jesucristo Madre de todos los hombres, los recibe como algo encomendado a Ella por testamento de infinita caridad y por cumplir con maternal bondad el oficio de defender su vida espiritual, no puede por menos de ayudar de una

manera particular a sus hijos adoptivos en aquel momento en que se trata de la eterna confirmación de su salvación y santidad. Por esto la Iglesia, en muchas preces litúrgicas, llama a María para que asista misericordiosamente a los hombres que luchan en el momento de la muerte, y es persuasión constante entre los fieles, comprobada por larga experiencia, que los que tengan a la Virgen por patrona no se condenarán eternamente».

Hablando después del programa de la Congregación de la Buena Muerte, el mismo Pontífice decía: «El programa de la Congregación confiado a los celadores es de tan gran importancia, que nosotros lo apoyamos con el peso de nuestra Autoridad Apostólica». Y declaraba: «Nada más conforme a la doctrina católica y a la tradición cristiana que la invocación a la Virgen de los Dolores como a la verdadera patrona de la buena muerte».

Pío XI, en las Letras Apostólicas *Explorata res est*, del 2 de febrero de 1923, a la Asociación de «Nuestra Señora de la Buena Muerte», afirmaba que «el apostolado de la buena muerte no puede dejar de producir frutos copiosos, ejerciéndose bajo la tutela y la intercesión de la Virgen Dolorosa; y, en efecto, no puede llegar a la muerte sempiterna aquel a quien asista la SS. Virgen, especialmente en aquel peligroso momento. Esta sentencia de los doctores de la Iglesia, conforme con el sentir del pueblo cristiano, y corroborada con una no interrumpida experiencia, apóyase principalmente en el hecho de que la Virgen Dolorosa participó con Cristo en la obra de la Redención, y fué constituída Madre de los hombres, que le fueron encomendados como hijos, por un testamento del amor divino, y los protege con inefable amor. Sobre esto no es necesario insistir, ya que Benedicto XV, nuestro predecesor, de feliz recordación, en las Letras Apostólicas *Inter Sodalicia*, del 22 de marzo de 1918, lo ha desarrollado con palabras inspiradísimas» (*A. A. S.*, vol. 15 [1923], pp. 104 ss.). El mismo Sumo Pontífice, en el Breve para el centenario del «Privilegio Sabatino», decía: «La Virgen ama a los que la aman, y nadie puede con razón esperar tenerla como auxiliadora en la muerte, si en la vida no se ha mostrado devoto de Ella, absteniéndose del pecado y empleándose en algo que toque a su honor...»

b) *Fundamentos bíblicos.*—Los encontramos en las palabras que dirigió Jesucristo crucificado a su Madre mientras Ella agonizaba y casi moría con Él: «Mujer, he ahí a tu hijo... He ahí a tu Madre» (*Jn.*, 20, 25). Era como si hubiese querido decir: «Te proclamo, ¡oh mujer por antonomasia!, Madre de todos los hombres, mis místicos miembros. Ten, pues, con ellos —miembros míos, hijos espirituales tuyos— todos aquellos cuidados que has tenido conmigo —su Cabeza, tu Hijo natural—; y como me has asistido en el momento tristísimo de mi muerte, asísteles también a ellos, maternalmente, en aquel momento supremo». «Adornada con este título ("Nuestra Señora de la Buena Muerte") bajó la Virgen de lo alto del Calvario, llevando consigo el más que

dido don para los hijos que acababa de recibir: la muerte mariana: (BONOLLO, S., o. c., p. 62).

c) *Fundamentos tradicionales.*—El primero de los fieles a quien asistió particularmente María fué —según la tradición— S. José, a quien la Iglesia proclama por esto «Patrón de los moribundos»: *patrone morentium, ora pro nobis.*

SAN JERÓNIMO escribía a la virgen Eustoquio: «¿Cuál será el día en que la Virgen, Madre del Señor, acompañada de una corte de vírgenes, venga a tu encuentro?» [15]. S. Alfonso glosó así estas palabras: «Escribe, S. Jerónimo a la virgen Eustoquio... que María no sólo socorre a sus queridos siervos en la hora de la muerte, sino que, además, viene en su busca en el tránsito a la otra vida, para animarlos y para acompañarlos al divino tribunal: *Morientibus B. Virgo non tamtum succurrit, sed etiam occurrit* (*Las Glorias de María*, P. I, c. II, § 3).

GERMÁN II, Patriarca de Constantinopla, 1228-1240), hablando de la muerte, expresaba éste su ardentísimo deseo: «Este mismo nombre tuyo de Madre de Dios sea el último movimiento de mi lengua, para que, llevándolo en la boca como un ramo de olivo, vuele como una paloma y descanse en el arca saludable del Paraíso» [16].

SAN GREGORIO MAGNO (c. 540-604), en sus «Diálogos», narra la aparición de María SS. acompañada de una corte de vírgenes a una joven llamada Musa. La reprendió por su ligereza, la invitó a una vida más seria y la avisó de su próxima muerte, prometiéndola que en el espacio de un mes vendría a recibirla para llevarla consigo al paraíso. Así fué. Musa se entregó a una vida santa. Después de veinticinco días enfermó, y a los treinta vino de nuevo la Virgen a recibirla para añadirla a la estela de vírgenes que la acompañaban. Apenas vió Musa a la Virgen, exclamó: «¡Heme aquí, heme aquí, oh Señora!». Y diciendo esto expiró (PL., 77, 348 d.).

El PSEUDO-BUENAVENTURA invocaba así la ayuda de María para el momento de la muerte: «Por la gloria de tu nombre, cuando mi alma salga de este mundo, ven a mi encuentro, ¡oh Señora!, y acógela entre tus brazos. Consuélala con tu presencia: no la turbe la visión del demonio. Sé para ella la escala y la vía del paraíso; pídele al Padre de las misericordias la paz y la mansión de la luz entre los siervos de Dioe» [17].

(15) "Qualis erit illa dies, cum tibi Maria Mater Domini choris occurret comitata virginis?" (Ep. 22, n. 41; PL. 22, 424.)

(16) "Hoc ipsum tuum Dei Genitricis nomen sit mihi ultimus linguae loquentis motus, ut illud veluti olivae ramum in ore ferens, instar columbae avolem, et in salutari paradisi arcam requiescam." (In *Annunt. B. M.*, Or. 6, n. 48, PG. 140, 734 s.)

(17) "In exitu animae meae de hoc mundo: occurre illi, domina, et suscipe eam.—Consolare eam vultu sancto tuo. aspectus daemonis non turbet illam—Esto illi scalam

SAN LUIS MARÍA G. DE MONTFORT, comentando las palabras que la Iglesia pone en labios de María: «Bienaventurados los que guardan mis caminos» (*Prov.*, 8, 32), afirma: «Bienaventurados los que, con el socorro de la divina gracia, practican mis virtudes y caminan sobre las huellas de mi vida. Felices en este mundo, durante su vida, por las abundantes gracias y dulzuras que yo les comunico de mi plenitud, y en mayor abundancia que a aquellos que no me imitan tan de cerca; felices en la hora de la muerte, que es dulce y tranquila, a la cual de ordinario asisto para introducirlos yo misma en la alegría del cielo» (*Tratado*, n. 200).

d) *La razón teológica.*—Los motivos que mueven a la Virgen SS. a asistir a la muerte de sus devotos hijos y de sus siervos, pueden reducirse, con Crasset, a tres: la amistad, la caridad y la justicia. «Ella —señala acertadamente Crasset— está obligada por todas las leyes de la amistad, de la caridad y, también puede decirse, de la justicia. La amistad pide que un amigo asista a su amigo en su desgracia. La caridad obliga a todos los hombres a socorrer a sus hermanos y la madre a sus hijos, en la extrema necesidad. La justicia pide a un señor que tenga cuidado a la hora de la muerte de tu siervo que le ha servido fielmente durante la vida. Ahora bien, como jamás ha existido un amigo más fiel, ni una madre más cariñosa, ni una señora más agradecida que la Virgen, no se puede dudar de que Ella asista, en la hora de la muerte, a sus hijos y a sus siervos fieles. Por otra parte, Ella ha conquistado el imperio sobre la muerte, por haber asistido a la muerte de su Hijo; y puesto que la Cabeza de los predestinados expiró ante sus ojos, es necesario que todos los predestinados mueran entre sus brazos» (*La verdadera devoción a la Virgen María*).

e) *Hablan los hechos.*—SAN PEDRO DAMIÁN cuenta la dichosa muerte de su santo hermano Marino, que se había consagrado totalmente al servicio de María. Una mañana, ya moribundo, se le oyó exclamar: «¡Alzaos, alzaos; haced reverencia a mi Señora!» Y añadió: «¿Qué gracia es ésta, oh Reina del Cielo, que os hayáis dignado visitar a este pobre siervo vuestro? Bendecidme, señora, y no permitáis que yo me pierda, después que me habéis honrado con vuestra presencia». Mientras decía esto, llegó Pedro, su hermano. Le contó la visita de María, la cual le había bendecido; y se lamentó de que aquellos que la asistían no se hubieran levantado cuando vino la augusta Reina. Poco después, expiraba plácidamente (*Opusculum 33, De bono sufragiorum et variis miraculis praesertim B. Virginis*, c. 4, PL., 145, 566 ss.).

LUDOVICO BLOSIO refiere que mientras Santa Matilde rogaba a la Virgen que socorriese a una persona en la hora de la muerte, se oyó esta respuesta:

---

ad regnum caelorum: et iter rectum ad paradisum Dei.—Impetra illi a Patre indulgentiam pacis: et sedem luminis inter servos Dei." (*Psalterium* [maius] *B. M. V.*, Ps., 113, entre las "Obras de S. Buenaventura", Roma, vol. VI, 487, col. 2.)

«Yo quiero estar presente, con toda mi ayuda y defensa, en su último momento, y lo mismo en el de todos aquellos que me sirven humildemente en este lugar» (SANTA MATILDE, *Libro de la gracia espiritual*, en BLOSIO, *Conclave animae fidelis*, lib. 1, c. 48).

De S. JUAN DE DIOS se cuenta que, habiendo recibido el Viático, vió que se presentaba de una manera visible la Virgen SS. con S. Juan Evangelista y el Arcángel S. Rafael. La Virgen, limpiándole el sudor, le dijo: «Este es el momento en que jamás suelo faltar a ninguno de mis siervos devotos» (ANTONIUS GOVEA, Ep. Ciren., *Vita*, c. 10, n. 75, Cfr. *Acta Sanctorum Bollandiana*, die 8 martii).

El analista franciscano WADDING cuenta que un cierto Adolfo de Schauenburg, devotísimo de la Virgen, estando próximo a la muerte, comenzó a temer y a temblar fuertemente por su eterna salvación. Entonces se le apareció la Virgen y le animó diciendo: «¿Por qué tiemblas, por qué temes, mi querido hijo? ¡Sal seguro y alegre del cuerpo, oh alma santa, porque te espera un lugar de felicidad y de alegría!» Oídas estas palabras tran tranquilizadoras, expiró (*Annales* a. 1239, n. 14).

2) *De qué manera asiste María SS. a sus devotos*

No hay duda de que la Virgen SS. hará todo lo que haría una madre afectuosísima en el supremo momento junto a la cabecera del hijo moribundo, y una señora agradecida junto al lecho de muerte de un siervo que la ha sido fiel. No omitirá nada de lo que pueda ayudar a nuestra eterna salvación.

Tres cosas en particular están indicadas para la consecución de ese fin, y que no puede omitir la Virgen SS.:

a) Nos conseguirá *un sincero arrepentimiento*, para poder lavar con las lágrimas de una sincera contricción todas las manchas de nuestras culpas con sus consecuencias.

b) Nos conseguirá una *serena resignación* para el sacrificio supremo de la muerte, haciéndonos ver en ella la puerta de nuestra verdadera vida, la llave que nos abre la puerta que introduce a aquella plena y absoluta felicidad a la que tendemos con todas nuestras fuerzas.

c) Nos *protegerá contra todos los asaltos de nuestros enemigos espirituales*, los cuales, sabiendo que ya tienen muy poco tiempo, redoblarán sus esfuerzos e irán a romperse inexorablemente contra la «torre de David», contra la «torre de marfil», contra el poder de María, la eterna enemiga y vencedora de Satanás.

3. BENEFICIOS DEL CULTO MARIANO DESPUÉS DE LA MUERTE

Es indudable el influjo de María SS. sobre sus devotos que gozan en el Paraíso y sobre los que sufren en el Purgatorio: a los primeros les aumenta su alegría; a los segundos, les disminuye sus padecimientos.

Se pregunta muy a menudo, a veces, sobre el influjo de María SS. respecto a los que penan en el infierno. Se pregunta: ¿Alivia quizá la Virgen, por lo menos en ciertas circunstancias (por ejemplo, el día de la Anunciación), las penas de los devotos que desgraciadamente están condenados a las penas eternas del infierno? Hay quien lo afirma y quien lo niega. Lo afirma, por ejemplo, el P. Garrigou-Lagrange (Cfr. *Mariologie*, p. 285, París, 1941). Nos parece francamente harto difícil admitir esta mitigación de las penas, especialmente por la obstinación de los condenados en la culpa. Pero si no se puede hablar de alivio de las penas del infierno *en sentido propio*, se puede hablar de alivio en *sentido impropio*, es decir, en cuanto que el Juez supremo, al establecer la pena debida por los pecados, los castiga —como enseña el Angélico— menos de lo que merecerían: *punit citra condignum* (*S. Th.*, I, 2, 21, a. 4, ad 1).

Otra cuestión, muy diversa de la precedente, es ésta: Si la Virgen SS. ha librado o puede librar a sus devotos del infierno. Para una solución clara de esta cuestión hay que distinguir entre condenados y condenados, según que —aun habiendo muerto en estado de condenación— han sido ya *definitivamente* condenados al infierno o *no definitivamente* (por haberse suspendido o retrasado, de manera excepcional, el juicio divino acerca de ellos). Establecida esta distinción, hay algunos que admiten que la Virgen libre o pueda librar del infierno a aquellos que aun no están condenados definitivamente, y no a los definitivamente condenados. Así lo sostiene S. Alfonso M. de Ligorio (*Las Glorias de María*, I, c. 8, § 1). Otros, por el contrario, van más allá y extienden este poder aun a los condenados *definitivamente* [18]. Así lo sostienen Mendoza (*Viridarium sacrae et profanae eruditionis*, *l.* II, probl. 5), Garau (*Deipara elucidata*, Princip. XI, § 4), Crasseta (*La verdadera devoción...* P. I, tr. I, 9, 12). Esta segunda sentencia nos parece francamente insostenible, porque es inconciliable con los principios de la sana teología y porque no la confirman hechos críticamente históricos. Pero aun la primera sentencia (la relativa a los que aun no están *definitivamente* condenados en el infierno), parece muy poco probable. Los hechos sobre que se apoya quizá se puedan explicar admitiendo una muerte aparente, o, a lo más, una separación temporal y no definitiva del

(18) Sin embargo, exagera el Pseudo-Herzog cuando escribe que, según los católicos, "chaque année... le jour de l'Assomption, Elle [María SS.] délivrait de l'enfer un certain nombre de'âmes." (*La S. Vierge dans l'Histoire* [París, 1908], p. 81.)

alma y del cuerpo con la sentencia judicial temporalmente suspendida. Es digno de notar, entre los hechos aducidos, como prueba de ello, el narrado en la vida de San Juan Bosco. Resucitó a un niño difunto, defendido por la Virgen SS. contra los demonios, para que fuese librado del pecado y de la condenación (Cfr. SALOTTI, C., *Il B. Giovanni Bosco*, Turín, 1929, P. III, c. 6, pp. 610-613).

De todas formas, éste y otros ejemplos —observa atinadamente S. Alfonso— «no deben servir para animar a algún temerario que quisiese vivir en pecado; pues de la misma manera que sería una gran locura lanzarse a un pozo con la esperanza de que María lo preservase de la muerte, porque la Virgen ha preservado a alguno en algún caso parecido, así sería también una locura aún mayor arriesgarse a la muerte en pecado, con la presunción de que la SS. Virgen lo preservaría del infierno. Pero estos ejemplos sirven para reavivar nuestra confianza, pensando que si la intercesión de esta divina Madre ha podido librar del infierno a aquellos que han muerto en pecado, cuánto más podrá impedir caer en el infierno a aquellos que recurren en vida a Ella con el deseo de enmendarse y la sirven con fidelidad» (*Ibid.*).

ART. 2.—BENEFICIOS SOCIALES DEL CULTO MARIANO

El culto mariano es una «fuente viva» de beneficios, no sólo para el individuo, sino también para la sociedad, ya sea doméstica, ya civil o religiosa.

1. BENEFICIOS QUE SE DERIVAN DEL CULTO MARIANO A LA SOCIEDAD DOMÉSTICA

Cuatro palabras sintetizan las relaciones que ligan a María SS. con la familia: Reina, modelo, ayuda, esfuerzo.

María SS. es y debe ser, en primer lugar, la REINA de la familia cristiana. Esta realeza de María tiene su sólido fundamento en las singulares relaciones que la unen a la grande y eterna familia del cielo, compuesta por las tres personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. María SS. —como ha señalado Pío XII— está «misteriosamente emparentada, en virtud de la unión hipostática, con la SS. Trinidad, con Aquél que sólo es por esencia la Majestad infinita, Rey de Reyes y Señor de los señores, como Hija primogénita del Padre, Madre tiernísima del Verbo, Esposa predilecta del Espíritu Santo» (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 19 de mayo de 1946). Ella es, en efecto, por ese

su divino «parentesco» con la familia divina, la Reina de todas las otras familias. Tiene, por tanto, derecho al homenaje, al obsequio y a la servidumbre de todas ellas. De aquí la suma conveniencia de que todas las familias, además de consagrarse al Sdo. Corazón de Cristo Rey, lo hagan también al Corazón Inmaculado y doloroso de María Reina, para reconocer de una manera solemne y voluntaria ese dominio natural que Ella tiene sobre todas las familias [19].

De aquí la oportunidad de erigir en toda familia, en el lugar más frecuentado de la casa, un altarcito con una bella imagen de María SS., de manera que todos puedan tenerla continuamente ante los ojos y en el corazón, siendo así, prácticamente, la Reina del hogar doméstico, la verdadera «ama de casa». Será también oportuno colocar en todas las estancias alguna bella imagen de María, Ella debe constituir el centro alrededor del cual se desarrolle y en el que se inspire toda la vida doméstica. Ante Ella debe recogerse en oración la familia, especialmente durante el rezo del Sto. Rosario. A Ella debe hacerse que pidan perdón los niños después de cualquier travesura. A Ella, además de las flores materiales, hay que ofrecerle todas las flores espirituales o las florecillas que en su honor hacen los niños. A Ella se recurre continuamente en las varias necesidades, tanto espirituales como materiales de la familia. A Ella, el saludo de todos al entrar o al salir de casa. Bueno será renovar todos los años el acto de consagración a María, a fin de volver a traer a la mente nuestros deberes para con la amabilísima Reina de todas las familias. Y fácilmente nos podemos imaginar los grandes, los incalculables efectos de semejante presencia de María en todas las familias cristianas. El pensamiento —tan obvio— de no entristecer jamás a una tan excelsa Reina, sentada sobre su trono, será de gran eficacia para impedir las blasfemias, las palabras feas, las riñas, las imprecaciones y, en una palabra, el pecado bajo todos sus aspectos. Tampoco será pequeña la eficacia de semejante presencia en hacer que florezcan, en pos de un ejemplo luminoso, las más bellas virtudes cristianas, particularmente las domésticas.

María SS., en segundo lugar, debe ser el MODELO de la familia cristiana, y, de una manera muy particular, de la que es el centro, el corazón de la familia: la madre. Verdadera, auténtica madre cristiana será únicamente la que se moldee sobre el ejemplo de la augusta Madre de Cristo. ¿Las notas características

(19) En Bélgica está muy extendida la práctica de consagrar las familias a María. Suele procederse así: 1) El párroco, en una serie especial de sermones, explica a todos sus feligreses la naturaleza, la excelencia y las ventajas de esta práctica e indica el modo concreto de realizarla. 2) En el día de fiesta señalado —con preferencia una fiesta de la Virgen—, después de la misa solemne, en la hora prefijada, y a la señal de las campanas, cada familia de la parroquia se reune en su propia casa alrededor de la imagen de la Virgen colocada en un lugar importante, y hace, al mismo tiempo que las otras familias de la parroquia, su consagración a María. El padre de familia recita la fórmula de consagración, y le siguen los demás miembros de ella.

del corazón de una madre? Dos: el amor y el sacrificio. ¿Y no son acaso éstas las dos notas más melodiosas del inmaculado Corazón de María? ¡Qué poder de amor y qué espíritu de sacrificio en aquel Corazón! Ella es y será siempre la Maestra de las maestras en el arte de sobrenaturalizar el amor y el sacrificio. Pero la Virgeu SS., en la familia cristiana, además de ser el modelo insuperado e insuperable de la madre, es también el modelo más completo para los hijos. En efecto, nadie después de su mismo divino Hijo, ha estado nunca, más y mejor que Ella, sujeta a sus padres, rodeándoles de respeto, de afecto filial y de infinitas delicadezas. En Ella, por consiguiente, se deben inspirar todos los hijos de familia si se quiere que cada familia cristiana se convierta en otra familia de Nazaret.

María SS., en tercer lugar, es AYUDA de la familia cristiana. Entre los pocos, pero significativos episodios que refiere el Evangelio sobre María SS. hay dos que nos revelan cuán propensa sea la Virgen a acudir en ayuda de las familias cristianas. Se refieren los dos a dos familias que tuvieron gran relación con Cristo: la de Zacarías y la desconocida familia de Caná. Debían ser dos familias muy devotas de María SS. y muy conocidas y amadas por Ella. En favor de estas dos familias obtuvo de Jesús dos milagros, los dos primeros milagros que obró Jesús: el primero, en el orden sobrenatural: la santificación del Bautista; y el segundo, en el orden natural: la conversión del agua en vino. María SS. había conocido por el Ángel —el día de la Anunciación— que su prima Isabel, mujer de Zacarías —que había quedado mudo por la incredulidad a las palabras del Ángel— después de tantos años de humillante esterilidad, era ahora madre, y madre del Precursor de su divino Hijo. Deseosa de participar en la inefable alegría de su santa prima, abandona la celestial soledad de Nazaret, se dirige a las montañas de Judea y entra en casa de Zacarías. Llevado por María, entra también allí Jesús. Así, entonces; así, ahora; así, siempre. A la voz del saludo que dirige María a la dueña de la casa, Isabel se siente llena del Espíritu Santo, y el pequeño Bautista, saltando en el seno de su madre, expresa con aquella manifestación de alegría la santificación que se ha obrado en su alma. Con este excelso don sobrenatural (la voz de María fué como el vehículo de aquel primer milagro), Ella recompensó el afecto que la tenía aquella familia. Lo mismo hay que decir de la visita de María a la otra familia en el acto de constituirse. Aquellos dos jóvenes esposos habían tenido el noble pensamiento de invitar a María a participar de la alegría que inundaba su corazón al ser finalmente realizado su sueño de amor. María acepta, con complacencia maternal. Por respeto a María —como parece deducirse del texto sagrado— se invita también a Jesús con sus primeros discípulos. Siempre sucede así: donde entra María, antes o después entrará también Jesús, y con Jesús todo bien, lo mismo espiritual que material. Fué en esta ocasión feliz donde el contrato ma-

trimonial se elevó a la dignidad de sacramento, es decir, que fué elevado a significar la inefable unión de Cristo con la Iglesia y a conferir la gracia necesaria para el cumplimiento total de los deberes conyugales. Éste fué el beneficio espiritual. A él se añadió también el material. Sucedió que empezó a faltar el vino, y María SS., sin que nadie se lo rogase, se lo representó a su divino Hijo, y Éste obró el milagro —el primero, el que abrió la serie de sus milagros— de la conversión del agua en un generoso vino. Esta misma ayuda de la Virgen a estas dos familias, aunque no se lo pidan, la prestará también, sin duda alguna, a todas las familias que la ofrezcan sus obsequios.

La Virgen SS. es, en cuarto lugar, el ESFUERZO de la familia cristiana. ¡Cuántas familias ha confortado la divina Consoladora de los afligidos! En primer lugar, confortó a la primera familia humana, inmediatamente después de su clamorosa derrota por la serpiente infernal. En efecto, de las palabras dirigidas por Dios a la serpiente, la «Mujer» prometida aparece como un rayo de esperanza entre las tinieblas de la culpa, como promesa de victoria sobre la serpiente vencedora. La luminosa visión de esta prometida eterna enemiga y vencedora de Satanás, fué lo que consoló a nuestros primeros padres y a sus descendientes en las amarguras de la peregrinación terrenal. A Ella, pues, dirigió la humana familia, desde el primer momento, su mirada como a un ancla de salvación, y como a su supremo ESFUERZO. Confortó, con su venida a este mundo, a su misma familia, o sea, a sus santos padres, afligidos —según la antigua y respetable tradición— por una larga y humillante esterilidad. La alegría que trajo María SS. a su familia natural no era más que un símbolo de la alegría que traía a toda la familia humana en general y a cada familia que la hace penetrar dentro de sus paredes domésticas.

Estos son, en rápida síntesis, los beneficios preciosos e incalculables que se derivan a la familia de la tierna y sólida devoción a la Virgen SS. Si es verdad que la familia es «el centro de la humanidad», ya que la sociedad, lo mismo civil que religiosa, no es otra cosa que la extensión de la familia, también es verdad que la salvación de la familia viene a coincidir con la salvación de la sociedad. Ahora bien, la salvación de la familia es precisamente María, Reina del hogar doméstico. «Todo lo que de bueno tiene la familia se lo debe a la SS. Virgen. Jamás se repetirá demasiado» (S. DE LESTAPIS, *Marie et la Famille*, en «Marie», vol. I, París, Beauchesne, p. 767). Con razón, pues, en el intento de hacer cada vez más presente y operante a la SS. Virgen en todas las familias cristianas, se ha desarrollado y aun se sigue desarrollando en muchos sitios la llamada *Peregrinatio Familiaris*, o sea, la visita de la Señora a todas las familias. Con razón, por otra parte, se va difundiendo en nuestros tiempos el uso de las imágenes de la «Señora del hogar», «Señora de la casa» (Cfr. CAFFAREL,

La Vierge, au Foyer, en «L'Anneau d'or», n. 2, pp. 141-144.—VIOLET-PIAT-DUVAL-ARNOULD, *La Sainte Vierge et la Famille*, Ed. Familiales de France, 1938).

2. BENEFICIOS QUE SE DERIVAN DEL CULTO MARIANO A LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad civil tiene por fin la consecución del bien común del pueblo (individuos, familias) con medios proporcionados. El bien común está constituído por la prosperidad, la civilización, etc. La civilización se obtiene y se promueve con el progreso de la «verdad», o sea de la ciencia, para perfeccionar el entendimiento; con el progreso del «bien», o sea, de las costumbres, para perfeccionar la voluntad; y con el progreso de lo «bello», o sea, el arte, para perfeccionar la imaginación y la sensibilidad. Ahora bien, nada, después de la devoción a Cristo, ha contribuido y contribuye de una manera tan eficaz como el culto mariano a este triple progreso. El culto de la Virgen constituye, pues, después del culto de Cristo, el más grande y eficiente factor de civilización y verdadero progreso para la sociedad civil.

1) *Influjo del culto mariano en el progreso de la «verdad»*

Es, en primer lugar, incalculable el influjo del culto mariano para hacer avanzar la «verdad», que constituye la más alta perfección del entendimiento. Ella es, en efecto, Madre de Aquél que se definió como la «Verdad»: «Yo soy la Verdad». Es la Madre de la Verdad. Jesús, el Verbo Encarnado, es como la clave de bóveda, la explicación adecuada, la última palabra de todo el orden sobrenatural, al que está necesariamente subordinado todo el orden natural. La más sublime filosofía —como proclama hermosamente el Apóstol— consiste en conocer a Cristo, en el cual se hallan reunidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia. La filosofía de la historia y la misma historia resultan completamente ininteligibles, un verdadero enigma sin Él. Él es el centro de la creación y el quicio alrededor del cual gira toda la historia. Ahora bien, Cristo, el Verbo Encarnado, es completamente inconcebible sin Aquélla por medio de la cual se ha encarnado: sin María. Esto supuesto, Ella se nos muestra «como el elemento más activo del triunfo de la doctrina sobre todas las herejías» (NICOLAS, *La Vierge Marie vivant dans l'Église*, l. IV, § 2), y como el destino del cristianismo es estar siempre en lucha contra el error, el culto de la Maternidad divina ha tenido y tendrá siempre en la conservación del cristianismo la parte que ha tenido en su triunfo primitivo. Este culto es el Concilio de Éfeso continuado» (*Ibid.*). En un discurso contra Manes (que negaba la Maternidad divina), atribuído a S. Arquelao, se demuestra cómo toda la cadena de las verdades religiosas y morales se enlazan, lo mismo en línea descendente que en línea as-

cendente, a esta verdad fundamental, de la misma manera que Homero representa a todo el mundo suspendido de la cadena de oro de Júpiter. «Si, como tú dices —así argumenta Arquelao contra Manes—, Cristo no ha nacido de María, indudablemente no ha padecido, porque es imposible padecer quien no ha nacido. Si Él no ha padecido, hay que hacer desaparecer hasta el nombre de la cruz. Si se suprime la cruz, Jesucristo no ha resucitado de entre los muertos. Si Jesús no ha resucitado, nadie resucitará. Si nadie resucitará, no habrá juicio. Si no hay juicio, en vano observamos los Mandamientos de Dios: no tenemos necesidad de irnos a la mano: comamos y bebamos, que mañana moriremos. Todas estas verdades se derrumban para quien niega que Jesús haya nacido de María. Si, por el contrario, confiesa este nacimiento [de Jesús] de María, la Pasión sigue necesariamente al nacimiento; la resurrección a la Pasión; el juicio a la resurrección; y así se salvan todos los preceptos de la Escritura. No se trata, por tanto, de una cuestión sin importancia —concluye el santo—, sino de una cuestión que resume muchas cosas en una sola palabra. De la misma manera que toda la ley y los profetas se contienen en el doble precepto [amor de Dios y amor del prójimo], así, toda nuestra esperanza está pendiente del parto de la Bienaventurada María» (Cfr. *La Patrologie des trois premiers siécles*, obra póstuma de MOELER, trad. de J. Cohen, t. II, p. 262). Es imposible que uno sea moral sin ser religioso; ser religioso sin ser cristiano; ser cristiano sin creer en María, Madre de Cristo, Verbo Encarnado. En efecto, la moralidad consiste en sentir la obligación de vivir bien; la obligación de vivir bien se funda en la creencia de un juicio futuro; la creencia de un juico futuro se funda en la creencia en la resurrección; la creencia de la resurrección de cada uno de nosotros se funda en la creencia en la resurrección de Cristo; la resurrección de Cristo se funda en su Pasión; y la creencia en su Pasión se funda en su nacimiento de María; su nacimiento de María se funda sobre la divina Maternidad. Las principales verdades religiosas y morales están, por consiguiente, como pendientes de la divina Maternidad de María. Ahora bien, todos saben que la divina Maternidad de María constituye la base y el fundamento de todo el culto mariano. De donde se sigue que, reforzando esta base de la divina Maternidad de María se refuerza también el culto mariano; y reforzando el culto mariano se viene a reforzar la persuasión de la divina Maternidad. El culto lleva, por su naturaleza, a profundizar en lo que constituye su objeto, o sea. María. El conocimiento de María completa el conocimiento de Cristo. Y el conocimiento de Cristo es el más alto, el más saludable, el más necesario de todos los conocimientos, no sólo para el individuo, sino también para la sociedad. Tenemos la confirmación de los hechos. Las sociedades civiles más avanzadas en las ciencias, lo mismo sagradas que profanas, han sido siempre las naciones cristianas. Tal es el influjo del culto mariano sobre el conocimiento de Cristo y de todas las otras cosas creadas para la gloria de Cristo.

2) *Influjo del culto mariano en el progreso del bien*

El influjo del culto mariano en el progreso del bien, o sea, en el perfeccionamiento de la voluntad, se manifiesta de dos maneras: contribuyendo eficazmente a la desaparición de la barbarie y determinando la elevación social de la mujer. La primera plaga del mundo, de toda sociedad, es la barbarie, la ausencia de la civilización. No pocos historiadores han enseñado cómo el contacto de los bárbaros con la religión cristiana señaló el comienzo de su civilización. La figura suave de la Virgen y Madre los arrebató, los encantó, los encadenó a Cristo y a su doctrina divina, gérmenes poderosos de la más auténtica civilización. El cristianismo ofrece a las naciones salvajes el ideal fascinador de una mujer en la cual la pureza, la dulzura, la amabilidad parecen como personificadas. Este supremo ideal tiene toda la fuerza para transformar al hombre animal en un verdadero ángel en carne humana. La historia de nuestras misiones nos suministra continuos ejemplos para probar estas afirmaciones. La dulce y pura visión de la Virgen-Madre aparece siempre como el medio más eficaz para frenar los instintos bestiales y salvajes escondidos de una manera impresionante, en los pueblos privados de la luz divina del Evangelio.

El influjo seductor de la mujer sobre las costumbres del hombre es un hecho innegable. Sin embargo, hay que distinguir un doble y opuesto influjo. Un influjo malo y un influjo bueno. El influjo malo es el de las mujeres que se parecen a Eva y en ella se inspiran. El influjo bueno, por el contrario, es el de las mujeres que se parecen a María —la nueva Eva, el reverso de Eva— y que se inspiran en Ella. Las primeras, desencadenando los más salvajes instintos, son elementos de corrupción y barbarie; las segundas, por el contrario, ligando con el encanto y con el perfume de su pureza los salvajes instintos bestiales del hombre, son un incomparable elemento de elevación y de civilización. Donde a los nefandos templos de Venus han sustituído los templos puros de María, florece la pureza de las costumbres, se difunde el perfume de la elegancia cristiana y la flor de la más auténtica civilización social luce sus espléndidos colores. El culto de María hace estos prodigios. Es, pues, muy difícil no reconocer en él un factor de primer orden para el progreso moral de la sociedad.

Dado el influjo —bueno o malo— de la mujer sobre el hombre en refrenar o soltar la rienda a sus instintos bestiales, es fácil comprender cómo el culto mariano, elevando las condiciones morales y sociales de la mujer, ha influído de una manera notable en el progreso del bien, o sea, en el perfeccionamiento de la voluntad, elemento fundamental de todo progreso social.

Para darse perfecta cuenta de cuánto deba la mujer a la Virgen, es necesario traer a la mente las condiciones de la mujer antes de la venida de la Señora

a la tierra. Lo mismo en Oriente que en Occidente, la mujer se encontraba en un estado de inferioridad espantosa frente al hombre. No era ya su compañera, sino su esclava. No era persona, sino cosa. No un noble instrumento de elevación, sino un vil instrumento de degradación. ¿La raíz de todo este desprecio del hombre hacia la mujer? Está señalada en el triste drama del pecado original, del cual quedan siempre, más o menos precisos, recuerdos en la historia de los pueblos. La misma Sabiduría arrojaba, no sin razón, esta piedra contra la mujer: «En la mujer comenzó el pecado y por ella morimos todos» (*Enccli.*, 25, 33). Nuestra ruina se remonta, como a su principio, a la mujer. Por esto, el hombre que vivió antes de la era cristiana tuvo siempre un gran desprecio hacia ella.

Pero he aquí que aparece en el mundo otra mujer, que es el reverso de Eva, y que repara con abundancia el daño que ella hizo a todo el género humano. Eva ha sido reivindicada. La mujer queda rehabilitada ante el hombre. A la maldición que cayó sobre la tierra por culpa de Eva sucede la bendición derramada sobre el mundo por obra de María. Maravillosamente desarrollada esta idea, S. Bernardo dice: «Aunque [Dios] si hubiese querido, hubiese podido obrar de otra manera [nuestra redención], sin embargo, le plugo reconciliar al hombre consigo de la misma manera y con el mismo orden con que le había visto caer: para que como el demonio había seducido a la mujer, y después, por medio de la mujer, al hombre, así fuese primero engañado por la Virgen, y después, por Cristo hombre fuese abiertamente vencido» (*Homil. II super Missus est*, PL., 183, 67). Más adelante desarrolla así esta asociación de la Corredentora al Redentor: «¡Alégrate, oh Padre Adán; llénate de alegría, oh madre Eva!' ¡Nos habéis transmitido la vida, pero también la muerte, y lo que es la infelicidad más grande! Antes la muerte que la vida. Ahora, sin embargo, vuestro consuelo ha de ser esta Hija con su Hijo, especialmente para ti, Eva, de quien primero nos vino toda la desgracia, de quien pasó a todas las demás mujeres una oprobiosa herencia. Se acerca el día en que se borre ese oprobio: El hombre ya no tendrá razón para acusar a la mujer, como cuando, queriendo defenderse a sí mismo, no dudó en lanzar contra Eva la cruel acusación: *La mujer que me diste por compañera es la que me ha dado aquel fruto, y yo he comido de él.* Corre, pues, Eva a María; corre, madre, a tu hija, que responderá por ti, que borrará tu oprobio y dará por ti satisfacción al Padre: El hombre que cayó por culpa de una mujer, será rehabilitado por otra mujer. ¿Qué dices, Adán? *¿La mujer que me diste por compañera me dió de aquel fruto y comí?* Palabras son éstas llenas de malicia, que aumentan, no quitan la culpa. Pero la Sabiduría ha vencido también a la malicia. Con aquella pregunta el Señor te ofrecía la ocasión de implorar tu perdón, pero él ha hallado en los tesoros de su indeficiente misericordia arbitrios para borrar tu culpa: en lugar de Eva he aquí a otra mujer; aquélla, imprudente; ésta, prudente;

aquélla, soberbia; ésta, humilde; ésta, en vez del fruto de la muerte, te dará a gustar la vida; en vez de la amargura de aquel bocado venenoso, te ofrecerá la dulzura de un fruto eterno. Muda, pues, la injusta acusación en acción de gracias, y repite: ¡Oh Señor!, la mujer que me diste me ha dado el fruto de la vida, y yo lo he comido, y su gusto es más suave que la miel para mi boca, porque con él me da la vida» (*Homil. II, Super Missus, est.*, n. 3, PL., 183, 62). Es una página que pinta con un fuerte lirismo la más sólida soteriología mariana.

También Sto. Tomás de Aquino observaba con su escultural concisión: «Si el hombre dice [a la mujer]: por tu causa me condeno, la mujer puede responder: por mi causa te salvas» (*Serm. fest.*, 33). Efectivamente, la singular grandeza de la Virgen SS., si se refleja sobre todo el género humano, del que ha sido y será siempre la flor más hermosa, se refleja de una manera muy particular sobre todo el sexo, elevándolo a una altura jamás alcanzada y jamás superable. Justamente por eso la mujer está santamente orgullosa de la Virgen. Se siente elevada, en María, a una altura prodigiosa. La elevación de la Señora es también la elevación de la mujer. El mismo S. Agustín, dirigiéndose a las mujeres, exclamaba: «No os despreciéis: el Hijo de Dios ha nacido de una mujer» (*In Psal.*, 118, v. 5). En efecto, ha sido la Señora quien ha llevado al hombre a respetar a la mujer. Ante la Virgen el hombre se ha visto obligado a hacer este razonamiento espontáneo: ¿Cómo puedo despreciar a la mujer, toda vez que Dios mismo la ha estimado tanto que la ha tomado como instrumento de la Encarnación de su Unigénito Hijo?... ¿Cómo es posible despreciar a la mujer, toda vez que una mujer ha sido elevada a la maravillosa altura de Madre de Dios?... «Ante la mujer —cantaba un poeta del s. XIII— hay que recordar que una mujer ha sido Madre de Dios». Así lo hacía aquel gran amante de la Sabiduría que fué el Bto. Enrique Susón. Tenía tal veneración hacia las mujeres, por respeto a la Virgen, que siempre que se tropezaba con ellas las daba la precedencia.

En este clima de elevado respeto hacia la Virgen, con su necesario reflejo sobre las mujeres, es donde se esboza, hacia finales del s. XI, la hermosa y perfumada flor de la caballería cristiana. Lema y norma del caballero cristiano: «Mi alma a Dios, mi vida al Rey, mi corazón a la dama, el honor para mí» (Cfr. *Enciclop. Catt.*, vol. II, col. 1203). Después del solemne juramento de fidelidad, el señor, golpeando tres veces de plano con la espada al nuevo caballero, pronunciaba esta fórmula: «En nombre de Dios, de S. Miguel y de Nuestra Señora, te hago caballero» (*Ibid.*).

3) *Influjo del culto mariano en el progreso de lo «bello»*

Además del progreso de la verdad y del bien el culto mariano ha ejercido siempre y ejercerá un notabilísimo influjo sobre el progreso de la belleza orde-

nado al perfeccionamiento de la fantasía y del sentimiento. El arte «hijo de Dios», belleza infinita, ha encontrado siempre en María —que es la más alta expresión creada de la belleza increada e infinita de Dios— una fuente inexhausta e inagotable de inspiración. Ella y sólo Ella es la toda bella: *Tota pulchra.* «Todas las gracias que María —observa atinadamente el Prof. Conrado Mezzana—, en los dos milenios de la era cristiana, ha hecho llover sobre el arte, y todos los dones que las artes han ofrecido en obsequio de la Madre de Dios, son tan generalmente conocidos, que parece superfluo intentar, ni aun por una sola vez, resumirlos» (*Maria nell' arte moderna*, en «Studi Mariani», Milán, p. 235). Federico Overbeck (1789-1869), en un cuadro verdaderamente genial, ha pintado, en lo alto, la suavísima figura de María rodeada de un nimbo de gloria, de ángeles y de santos; más abajo ha pintado todas las celebridades artísticas de la tierra, reunidas alrededor de una fuente de la que brota hacia arriba un gran surtidor de agua cristalina, símbolo vivo del genio, y que sube hasta el trono de la Virgen-Madre. ¡Gran síntesis histórica y genial!

Es innegable el influjo de la mujer, en general, en las bellas artes. «¡Qué manantial de inspiración artística —exclama Taccone-Gallucci— ofrece la mujer!» Si el hombre hubiese vivido solitario y cerrado a los afectos hacia la mujer, ciertamente que, o el arte no hubiese existido, o se hubiese quedado en la infancia, restringido a la servil imitación de la naturaleza sensible.—...

«El cristianismo encontró envilecida a la mujer hasta ser esclava o instrumento de placer, y al arte reducido a representación de las cadenas o de la voluptuosidad de la mujer. En el Oriente, el arte, bajo el peso de una religión fatalista o improductiva, creó tipos deformes de mujer; en Grecia, bajo un cielo riente, perfumado y habitado por pueblos llevados al culto de la libertad, creó tipos de mujer que inspiraban voluptuosidad. En el Oriente la idolatría de la idea deformó la semblanza estética de la criatura bella: en Grecia la idolatría de la carne rodeó aquella semblanza de toda la fascinación sensible de la voluptuosidad. Tal era el estado de la mujer en el arte antes de aparecer el cristianismo. Religión sagrada y divina, pura y excelsa, como la palabra de Aquel que establecía el nuevo culto en la elevación del espíritu al Creador de todos los espíritus, el cristianismo se esforzó, ante todo, en dar al arte lo que le faltaba: la belleza interior. El arte pagano, concentrado en la materia sensible, era pábulo de la voluptuosidad. Sus más bellas concepciones no se elevaban más allá de los estratos materiales del sentido, y el más alto ideal no se elevaba sobre la superficie corpórea. El cristianismo no destruyó el trabajo artístico de los siglos anteriores, no deshizo la belleza del arte pagano en aquellas cosas en que había alcanzado la excelencia estética de la forma, pero al mérito inimitable de esta forma añadió lo que hace excelsa y perfecta a la forma misma: la belleza espiritual de la idea que anima y vivifica de por sí a la expresión anterior de la materia elaborada. Al ideal plástico del arte griego unió el ideal

psíquico del concepto cristiano; al aspecto de la virgen helénica unió la belleza espiritual de la Virgen redimida por Jesucristo, y como coronación de la gran innovación artística, rehabilitó la belleza exterior de la mujer, con la belleza espiritual, angélica y celestial de María. Entonces apareció en el arte el espectáculo de aquella belleza que engendra la pureza: *Pulchrum germinans virgines,* aquella belleza que es candor de luz eterna, aquella belleza suprasensible que jamás se acaba y que jamás se empaña, puesto que es el manantial inexhausto de toda belleza. Si hay algo que aquí, en el mundo, mueva y excite a todo hombre para elevarlo al cielo del divino gozo, ciertamente que es la unión de la belleza con la pureza... El cristianismo, rehabilitando el ideal estético de la mujer, unió la belleza a la pureza cuando en su arte creó la belleza desposada con la virginidad. La Inmaculada es el más alto ideal estético del arte cristiano, puesto que la mujer, considerada como sujeto artístico, no sólo se idealiza en una luz nueva e incandescente, sino que se hace celestial hasta semejar la belleza más pura del ángel y sobrepasarla» (TACCONE-GALLUCCI, N., *Il dogma dell'Immacolata e la regenerazione della donna,* Nápoles, 1880).— Pasa después a señalar cómo «este trabajo de rehabilitación estética de la mujer no hay que buscarlo en los primeros siglos del cristianismo, porque el arte en aquel tiempo estaba en sus primeros balbuceos, y la nueva religión miraba más que a la regeneración estética, a la regeneración moral y social de toda la humanidad. Pero cuando la redención moral y social de la mujer se cumplió, brotó como flor del cielo la rehabilitación artística. Y de hecho, después que el rey Arturo tomó por divisa de la caballería la enseña de la Virgen, y el gran asceta de Claraval elevó a la Madre de las gracias y del amor el himno de la plegaria, todo un pueblo de artistas surgió como por encanto para responder, con la palabra del arte, a la palabra del guerrero y del anacoreta. Fué entonces cuando el artista hizo aparecer por vez primera, sobre la fisonomía de la Virgen-Madre, la sonrisa de lo bello, y ante aquella sonrisa se encendió de amor toda la civilización» (l. c., p. 20). Aquella sonrisa de lo bello enamoró al genio de todos los artistas e hizo llover rayos de incomparable belleza sobre todas las bellas artes.

1) *Pintura y escultura.*—Se ha dicho de la mítica Isis que «alimentaba a los pintores»... *Pictores quis nescit ab Iside pasci?* (IUV., XII, 28). Con mayor razón se puede repetir esto mismo de María. «Todo el mundo sabe —ha observado Mezzana— que con sólo las imágenes de María se podría reunir una historia del arte completa y perfecta, y de una manera particular del arte italiano; se sabe que sólo con las imágenes artísticas de María se podría hacer una viva y detallada historia de María» (l. c., p. 235). «Nunca el mármol fué tan dócil y los colores tan deslumbrantes y tan puros como cuando dieron forma al ideal de la Toda Bella» (l. c., p. 236). En la historia de la pintura y de la escultura encontramos a la Virgen por todas partes. La encontramos en el arte paleo-

cristiano o de las Catacumbas y en el arte bizantino: pinturas y esculturas más o menos toscas en la forma y en las líneas, pero vigorosas en la expresión y en el sentimiento. La encontramos en el alborear del Renacimiento (1300), cuando el arte, modelado sobre las obras maestras de los griegos y de los romanos, guiadas por el estudio de la naturaleza, comienza a aparecer, «renovado con hojas nuevas». Son célebres en la escultura las obras maestras de Niccoló y de Juan de Pisa, de Orcagna, etc. Brillan en la pintura los nombres de Cimabue, Giotto, Duccio di Boninsegna, Simón Martini. De este último llegó a decir el Petrarca:

Ma certo il mio Simon fu in Paradiso
onde questa gentil donna si parte;
ivi la vide e la ritrasse in carte,
per far fede quaggiú del suo del viso.

La encontramos también en la mañana del Renacimiento (1400) en las obras maestras de los mejores escultores como Ghiberti, Luca della Robbia, Desiderio de Settignano, Mino de Fiesole; y en las obras maestras de los máximos pintores, como el Bto. Fra Angélico, Filippo y Filippino Lippi, Sandro Botticelli, Benozzo Gozzoli, Ghirlandaio, Masaccio, Gentile de Fabriano, Lucas Signorelli, el Perugino, el Pinturicchio, Mantegna, Giambellino, Francia, Montagna, Van Eyk, Memling, Van der Weiden, etc.

La encontramos especialmente en el cenit del Renacimiento (1500), en las obras maestras de Miguel Ángel, de Rafael, de Leonardo de Vinci, de Bernardino Luini, de Sodoma, de Giorgione, de Tizziano, de Granach, de Durero, de Andrea del Sarto, etc. Son dignos de relieve los versos que este último escribió debajo de una Anunciación suya:

Andrea del Sarto t'ha dipinta come
nel cuor ti porta e non qual sei, Maria,
per isparger tua fama e non suo nome.

La encontramos en el ocaso del Renacimiento (1600 y 1700), en el cual, con el intento de querer perfeccionar la misma perfección, los artistas caen generalmente en el barroco. Sin embargo, no faltan nombres ilustres como el de Sassoferrato, Reni, Rubens, Van Dyk, Murillo, Morales, Mignard, etc.

Y la encontramos, por último, en el arte contemporáneo, aunque muy lejos de la cumbre de los grandes maestros del Renacimiento.

2) *Arquitectura.*—Las más bellas catedrales del mundo católico se han alzado a gloria de la augusta Madre de Dios, Reina del universo. Son auténtico

ticas obras maestras del hombre que cantan las alabanzas de la incomparable obra maestra de Dios. Basta recordar, en Roma, además de Santa María la Antigua, las basílicas de Santa María la Mayor y Santa María in Transtevere. En Italia basta recordar la catedral de Orvieto, la de Sena, la de Florencia, la de Milán, etc. ¿Qué decir de las treinta catedrales de Francia, con la cabeza de todas, la encantadora «Notre Dame», de París, y la fastuosa catedral de Chartres? ¿Y las catedrales de España, de Alemania, de Austria, etc., etc.? ¡Cuántos prodigios del arte, cuántos poemas en piedra y en mármol no ha levantado por doquier el culto de María!...

3) *Literatura.*—Se puede afirmar sin temor a errar, que toda lengua, lo mismo en prosa que en verso, ha reservado sus palabras más bellas y más dulces para ensalzar a María. «La misma literatura profana —señala Tacconе-Gallucci—, en todo lo que ha sabido crear de ideal, se inspira directa o indirectamente en María. La belleza de la Eva de Milton, de las heroínas de Shakespeare, de la Sofronia de Tasso, de la Tecla de Shiller, de la Cimodocea y la Atala de Chateaubriand, de la Lucía de Manzoni, de la Margarita de Cantú, son bellezas tomadas sobre la impronta de la belleza de la Inmaculada. Y estos tipos exquisitos de mujer llegan precisamente al ideal porque les informa el ideal excelso de belleza y pureza que se completa en la Virgen Madre» (l. c., p. 27). Pero son, sobre todo, las preciosas flores de la poesía las que el culto mariano ha hecho brotar en todas las naciones del orbe católico. No sin razón a María SS. se la ha saludado como a la «Maestra de los buenos poetas»: *Bonorum poetarum magistra.* Bastaría la sola «Divina Comedia», centrada en torno de María, para demostrarlo. No hay poeta de algún valor a quien no haya Ella inspirado.

4) *Música.*—También el sublime arte de los sonidos —la «llave de plata que abre todos los corazones» (Schiller)— ha sentido en todo tiempo y en todo lugar la divina armonía del nombre de María. No hay músico de cierto renombre que no haya revestido de melodías, tomadas frecuentemente a los ángeles del cielo, alguna plegaria, alguna invocación a la Virgen. La sola lista de los principales músicos marianos de todo tiempo y de toda nación, con sus composiciones, ocuparía un buen número de páginas.

La música, que nació con el hombre, volvió a nacer, se puede decir, al surgir el cristianismo. Con el nuevo hombre se tuvo una nueva música.

Se sabe que los primeros cristianos, en las Catacumbas, rogaban y cantaban. Cantaban a Dios, a su SS. Madre y a los Santos: melodías sencillas, pero bellas, como eco del corazón, era una música puramente vocal y homófona, inspirada sin duda en los cánticos hebreos, griegos y latinos, aunque conservaba un carácter totalmente propio, como expresión de nuevas ideas y de nuevos afectos.

Silvestre I instituía en Roma una *Schola Cantorum*, y S. Ambrosio, Obispo de Milán, establecía algunas normas para el canto eclesiástico. Pero a finales del s. VI S. Gregorio Magno renueva y aumenta «los monumentos de los Padres»: *Monumenta Patrum renovavit et auxit.* Reunió los mejores cánticos eclesiásticos y él mismo compuso muchos otros y publicó el Antifonario, que ha sido siempre el fundamento del canto sagrado. Promovió la *Schola cantorum*, envió a muchas iglesias a sus mejores discípulos, y así, el canto sagrado, llamado después gregoriano, se difundió por todas partes. Este canto es como la piedra de división entre el arte antiguo pagano y el arte nuevo cristiano. Ahora bien, entre esta floración del canto gregoriano hay varias antífonas, muchos responsorios dedicados a María.

En el s. IX el célebre Ucbaldo comienza a separar la melodía (voz principal) de la armonía (órgano, diafonía, voz del órgano). Después, Guido d'Arezzo (c. 995-1047), propuso la escala de las seis notas, renovando así y enriqueciendo el sistema musical. En el s. XIII la armonía adquiere mayor estabilidad, y se llama «discanto». Son célebres las *Sequentiae*, entre las cuales, el *Stabat Mater Dolorosa* y el *Stabat Mater gaudiosa*, de Jacopone da Todi. Con Jacopone que ponía música por sí mismo a los *Laudes*, hay toda una floración de compositores de *Laudes*, que se componían y cantaban en honor de la Madre de Dios. Estos *Laudes* abrieron el camino a los Sagrados Oratorios o representaciones, que, acompañadas de cantos y de sonidos, se daban en la Iglesia en las fiestas principales del Señor y de la Virgen. Sin embargo, aquellos cánticos, con el andar del tiempo, conservaron pocas cosas verdaderamente sagradas, especialmente en su parte musical. Y fué entonces cuando la Santa Sede tomó medidas enérgicas que produjeron la gran reforma musical obrada en gran parte por el príncipe de la música sagrada, Pedro Luis de Palestrina, y por sus continuadores.

Entre los célebres polifonistas de la época clásica, está el inmortal maestro español Vitoria, autor de una de las más inspiradas *Avemarías* de la música universal; el célebre Animuccia, que nos ha dejado un buen número de himnos sagrados a la Virgen; Jusquin des Prés, autor de un admirable *Inviolata*; Palestrina (1526-1594), que nos ha dejado un gran número de *Magnificat*, de motetes y de himnos sagrados a María. Es digno de notar el *Stabat*. Contemporáneos al príncipe de la música sagrada son los dos Nanino, autores de un gran número de composiciones (entre las que se encuentra el *Stabat*), en gran parte consagradas a la Madre de Dios. También Juan Gabrielli, el holandés Orlando de Lasso y el flamenco Jacob Arcadelt, contemporáneos también de Palestrina, trabajaron mucho para la Virgen. Arcadelt tiene, entre otras, una maravillosa *Ave María* a cuatro voces tan sencilla como delicada. Lasso dejó

cerca de dos mil obras, con cien *Magníficat*, y una infinidad de canciones sagradas, muchas de ellas marianas.

3. BENEFICIOS DEL CULTO MARIANO PARA LA SOCIEDAD RELIGIOSA

Grandes son los beneficios que recibe la sociedad doméstica del culto mariano. Más grandes aún los que recibe la sociedad civil. Pero son grandísimos los beneficios que recibe la sociedad religiosa del culto de la Virgen Madre.

La confianza de la sociedad religiosa, o sea, de la Iglesia, en la ayuda de María se funda en las estrechísimas relaciones que ligan a María con la Iglesia, relaciones que la hacen —y no pueden dejar de hacerla— «la ayuda de la Iglesia», la «Auxiliadora del pueblo cristiano». Los hechos, o sea, la continua ayuda que presta María SS. a la Iglesia en los momentos más críticos de su existencia, prueban de manera apodíctica cómo la confianza de la Iglesia en María, manifestada con un recurso continuo a Ella, jamás ha quedado frustrada.

1. Relaciones que unen a María SS. con la Iglesia y la impulsan a acudir en su ayuda.

Una rápida ojeada al depósito de la revelación es más que suficiente para para hacernos comprender cómo la Virgen SS. ha sido predestinada para una *misión social*. Esta «misión social» trasciende totalmente a la Virgen SS.: su persona, sus privilegios, su misma razón de ser. María SS. fué predestinada para una misión eminentemente social, para provecho directo de toda la humanidad. En efecto, fué predestinada para ser una «ayuda semejante» a Cristo en la salvación de toda la humanidad, como Eva había sido «una ayuda semejante» a Adán en la ruina de la misma. Lo deducimos de lo que justamente se ha llamado el Oráculo de los Oráculos, el Protoevangelio (*Gén.*, 3, 15). La «descendencia de la mujer», contrapuesta a la «descendencia de la serpiente infernal», es, indudablemente Cristo, todo el Cristo, el Cristo total, es decir: el Cristo físico y el Cristo místico (la Iglesia), Cristo y todos los cristianos, miembros suyos. Entre los dos grupos —«la descendencia de la mujer» y la «descendencia de la serpiente infernal»— está empeñada una lucha que, comenzada en la alborada de la humanidad, en el Paraíso, se prolongará hasta el fin de los siglos. En esta implacable lucha ha triunfado, sobre el Calvario, el Cristo físico (redención objetiva) y triunfará plenamente el Cristo místico (la Iglesia), al final de los siglos (redención subjetiva), o sea, la aplicación de la redención a cada hombre. La Virgen SS. —«la Mujer» del Protoevangelio— se ha asociado a la lucha y a la victoria de su «descendencia», es decir, del Cristo

físico y del Cristo místico, sobre la serpiente infernal. De donde se sigue que como ha sido la grande, la poderosa aliada del Cristo físico, así es y será siempre la grande, la poderosa aliada del Cristo místico, la Iglesia, «terrible como un ejército en orden de batalla», garantía segura de victoria.

La Virgen SS., esta eterna enemiga de Satanás, como no puede dejar de prestar su poderosísima ayuda a cada uno de los miembros del cuerpo místico de Cristo, así tampoco puede dejar de prestarla a la Iglesia, o sea, al pueblo cristiano, cuerpo místico de Cristo. Los fundamentos teológicos de esta misión social de María —misión que, como ya hemos señalado, trasciende por completo la persona misma de la Virgen— son tantos cuantas son las íntimas relaciones de la Virgen con la Iglesia. Ahora bien, estas relaciones son múltiples. Pero se puede reducir a las cuatro siguientes, es decir, a relaciones de maternidad, de soberanía, de pertenencia y de semejanza. Brevemente, la Virgen SS. se siente necesariamente llevada a prestar su poderosísima ayuda al pueblo cristiano, a la Iglesia y a su cabeza, como Madre de la Iglesia, como Reina de la Iglesia, como miembro de la Iglesia, como prototipo de la Iglesia. Una rápida ampliación de estos cuatro fundamentos teológicos será más que suficiente para justificar el «valor social» del amplísimo título de *Auxilium Cristianorum.*

a) *Relaciones de maternidad.*—Una Madre, como no puede dejar de amar, tampoco puede dejar de ayudar en todas las maneras posibles a sus hijos en las duras luchas de la vida. La Madre es aliada, auxilialora natural de sus hijos donde quiera que haya que luchar y vencer. Ahora bien, la Virgen SS. es la Madre de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, porque ha cooperado, con Cristo, a regenerarla a la vida sobrenatural de la gracia divina con el precio de inauditos dolores. Es ésta la relación más fundamental que tiene Ella con la Iglesia. No puede, por eso, dejar de amar entrañablemente a este cuerpo místico de Cristo, que Ella ha concebido a la vida sobrenatural en el mismo momento en que concebía físicamente a Cristo —el Verbo Encarnado, la Cabeza de la humanidad regenerada— a la vida natural. De donde se sigue —como ha señalado maravillosamente Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis Christi*— que «Ella tuvo para el místico cuerpo de Cristo, nacido del corazón abierto de Nuestro Salvador (Cfr. *Off. SS. Cordis in hymno ad vesp.*) la misma *maternal solicitud y cuidadosa caridad* con que alimentó en la cuna y con su leche al Niño Jesús» (*A. A. S.*, 35, pp. 247 ss.). Los cuidados, la ayuda maternal que la Virgen-Madre tuvo para el Cristo físico se extendieron a todas las fases de su desarrollo físico. De aquí se sigue también que sus cuidados, su ayuda maternal al Cristo místico, a la Iglesia, se deban extender a todas las fases de su desarrollo, y por eso, hasta el fin de los siglos, cuando se complete el número de los elegidos, y el cuerpo místico de Cristo, la «mística rosa» de la «santa milicia que Cristo se desposó mediante su sangre» (*Paraíso*, 31, 1-3), haya al-

canzado todos los pétalos que tiene que tener para ser digna corona de Cristo y de María.

Por esto vemos a la Virgen SS. en el Cenáculo, con una inmensa y maternal solicitud hacia la Iglesia que acaba de nacer. «La Iglesia naciente —escribe León XIII— se unió en la plegaria alrededor de Ella, como insigne protectora y custodia de la unidad» (Enc. *Fidentem*, del 20 de septiembre de 1896, acta, tomo XVI, p. 28). «Ella fué quien —precisa mejor aún Pío XII—, con sus eficacísimas plegarias, impetró que el Espíritu del Divino Redentor, concedido ya en la Cruz—, se derramase en el día de Pentecostés con dones prodigiosos sobre la Iglesia que acababa de nacer» (Enc. *Mystici corporis Christi*, *A. A. S.*, tomo XXXV, pp. 247 ss.). Por Ella —dice S. Cirilo de Alejandría— «la Iglesia fué fundada por doquier en medio de la gentilidad» (*Homil.*, *IV*, PG., ss., 991). No es de maravillar, por consiguiente —concluye León XIII—, si «la Virgen excelsa tuvo y tiene tanta parte en la difusión, en las batallas y en los triunfos de la fe católica» (En. *Audiutricem populi*, *A. A. S.*, t. XV, p. 304). Por consiguiente, «cuantos por una funesta calamidad de los acontecimientos, se han apartado de esta unidad, es necesario que por la misma Madre, que Dios hizo perpetuamente fecunda en santa descendencia, vuelvan a nacer, por así decir, para Cristo» (l. c., p. 310). Por lo demás, en todos los tiempos, la Iglesia, su hija, ha recurrido confiadamente a Ella, a su Madre, y ha obtenido su ayuda y protección. Lepanto, Viena, S. Pío V, Inocencio XI, Pío VII, etc., son nombres luminosos a los que van unidas extraordinarias intervenciones de la Auxiliadora en favor de la Iglesia de su augusta Cabeza, en defensa del pueblo cristiano hijo suyo.

b) *Relaciones de soberanía.*—Toda soberana, toda reina, está siempre pronta a promover y a defender los intereses de su reino, de su pueblo, de sus súbditos. Ahora bien, la Virgen SS., además de ser Madre, es también Reina, Soberana de la Iglesia, verdadero reino de Cristo, su Hijo, y, por consiguiente, su reino. Ella es —según una expresión feliz del Sumo Pontífice Pío XII— «la Augusta Soberana de la Iglesia militante, purgante y triunfante» (Cfr. *L'Observatore Romano*, 22-23, de abril de 1940). Es fácil imaginar con qué solicitud la Augusta Reina de la Iglesia correrá en ayuda de éste su reino.

c) *Relaciones de pertenencia.*—Todo miembro de un cuerpo moral tiene la obligación de acudir en ayuda de los demás miembros del mismo cuerpo. Ahora bien, la Virgen SS. es miembro del cuerpo místico de Cristo. Más aún, es, después de Jesús, el miembro principal, el más excelente, el más santo. Descendiendo más en particular, algunos han dicho que la Virgen SS. es *Cabeza* secundaria y subordinada de la Iglesia; otros la llamaron *Corazón* de la Iglecia; otros, por último, *Cuello* de la Iglesia (Cfr. ROSCHINI, G., *Mariologia*, ed. 2, vol. III, pp. 349-367). Sea de esto lo que sea, lo cierto es que María SS.

es también miembro de la Iglesia, y, como tal, no puede dejar de sentirse movida a acudir en su ayuda, particularmente en los momentos más borrascosos y difíciles de su existencia, cuando los poderes infernales se desencadenan más furiosamente contra ella.

d) *Relaciones de semejanza.*—Todos nos inclinamos a amar y ayudar a nuestros semejantes. Ahora bien, María SS. presenta una gran semejanza con la Iglesia, de la que con razón puede decirse que es el prototipo. Esta semejanza entre María SS. y la Iglesia la han puesto de relieve los Padres y los Doctores de la Iglesia. Tanto la una como la otra, la Iglesia y María, son Virgen y Madre; ambas sin mancha, sin arruga; ambas llenas de gracia; ambas fecundas por obra del Espíritu Santo; ambas engendran y alimentan a Cristo: María, al Cristo físico; la Iglesia, al Cristo místico; ambas dispensan y aplican los beneficios de la redención; ambas incorruptibles, llenas de gloria (Cfr. TROMP., S., S. I., *Ecclesia sponsa Virgo Mater*, en «Gregorianum», tomo XVIII, pp. 20-23; COMMER, E., *Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur*, en «Xenia Thomistica», vol. II, pp. 493-503). Señalada esta clarísima semejanza entre María SS. y la Iglesia, lógicamente se sigue que María no puede dejar de ser la Auxiladora nata de la Iglesia. La semejanza, en efecto, es fuente de amor; y el amor es fuente de ayuda.

Si bien se observa, los cuatro fundamentos teológicos del glorioso título de *Auxilium Christianorum*, expuestos más arriba, se compendian todos, como en raíz, en el amor singular de María SS. hacia la Iglesia; el amor activo que una madre tiene hacia su hijo, que una reina tiene hacia su nación, que el miembro de un cuerpo moral tiene hacia los otros miembros, que un semejante tiene hacia su semejante. Brevemente, María SS. es la ayuda de la Iglesia porque la ama. Y son tantos los títulos para esta ayuda, cuantos son los motivos por los que la ama. El amor que se identifica con Dios, ¿no es quizá el centro motor de todo el universo, visible e invisible, natural y sobrenatural?

2. La ayuda continua que María presta a la Iglesia.

La historia bimilenaria de la Iglesia nos atestigua la solicitud y poderosísima intervención de María SS., no sólo en favor de cada uno de los miembros del cuerpo místico de Cristo, sino también, y sobre todo, en favor del mismo cuerpo místico, o sea, de la Iglesia, cuando se vió atacada por las herejías y los cismas, amenazada en el libre ejercico de su ministerio de salvación y de paz. El culto mariano, especialmente el de invocación, ha sido siempre la más segura y poderosa defensa de la Iglesia. Hablan los hechos. Nos limitaremos en este rápido resumen a los más notables.

Al comienzo del s. VII, el emperador Heraclio, apenas ascendido al trono (a. 610), se vió obligado a dejar Constantinopla y correr a defender Palestina, que había sido invadida por los persas, guiados por Cosroes II. Durante su ausencia de Constantinopla, los ávaros, aliados de los persas, atacaron la ciudad (a. 622). En la población había cundido el pánico. El Patriarca Sergio exhortó al pueblo a recurrir a María. Hizo que saliese una procesión alrededor de los muros de la ciudad, llevando él mismo una imagen de la Madre de Dios, junto con otras reliquias de la Virgen. Una mañana, a los doce días de asedio, se vió salir a una hermosa Señora de la Iglesia de Blanquerna y que avanzaba fuera de la ciudad, algo más lejos de las murallas. Se la vió atravesar el campo donde estaban formados los enemigos. Creyendo que era la emperatriz que se dirigía a negociar la rendición con su general, la dejaron pasar libremente; pero pronto se dieron cuenta de su error y trataron de vengarse; Ella, sin embargo, se escapó de sus manos. Irritados por el hecho de verse burlados, empezaron a atacarse unos a otros. La inmensa discordia que había en todo el campo de batalla obligó a los bárbaros a levantar el asedio. Constantinopla, y con ella la civilización cristiana, se salvó. Teodoro, sacerdote de Santa Sofía, testigo ocular, nos ha dejado una Homilía con el título significativo: «Sobre la muchedumbre de los bárbaros ateos y de los persas contra la ciudad custodiada por Dios, y sobre su vergonzosa retirada, debida a la misericordia divina por intercesión de la Madre de Dios» (Ed. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI, Roma 1853, pp. 432-437). Jorque de Pisidia, diácono de Constantinopla, testigo también ocular de los hechos, comienza su *Bellum Avaricum*, con estas palabras: «Si un pintor quisiese representar los trofeos de la guerra, pintaría sólo a la Virgen Madre, porque sólo Ella ha podido vencer siempre a la naturaleza, primero con el parto y después con la guerra» (PG., 92, 1263).

Heraclio libertó después a la Tierra Santa de los invasores persas y reconquistó el sagrado leño de la Cruz (a. 628). En un mensaje triunfal, leído desde el ambón de Sta. Sofía, entre la alegría de todos los fieles, el domingo de Pentecostés del año 628, el emperador les daba la noticia en estos términos: «Os damos a conocer que Dios y su Madre, Nuestra Señora, han venido en socorro de nuestras tropas tan queridas para nosotros y para Jesucristo» (Cfr. *Chronicon Pascale*, PG., 92, 1018 ss.). A Heraclio se le considera como el precursor de las Cruzadas, un verdadero y auténtico cruzado, defensor de Tierra Santa y de la civilización cristiana.

En el s. VIII, año 718, Constantinopla, amenazada por tierra y por mar por los sarracenos, fué salvada prodigiosamente por la Virgen SS. cuando estaba a punto de sucumbir (Cfr. ROHAULT DE FLEURY, *La Sainte Vierge*, tomo II, página 570).

Bajo el patriarcado de S. Germán los sarracenos apretaron de nuevo el ase-

dio de Constantinopla. Duró tres años. El santo ordenó que durante tres días se hiciese una solemne procesión sobre los baluartes de la ciudad con la imagen de la Madre de Dios. El capitán de los sarracenos, al ver tanta ostentación, comenzó a desconfiar del éxito del asedio, cuya prolongación había desanimado a sus soldados. Así se vió obligado, después de haber vomitado una infinidad de blasfemias contra María SS., que protegia tan eficazmente la ciudad, a pactar con el emperador cristiano. Una de las condiciones que le puso fué el poder visitar con sus oficiales aquella heroica ciudad que había resistido un asedio tan largo. Pero cuando se disponía a entrar, se encabritó su caballo. Alzando los ojos sobre la puerta vió la imagen de la Virgen, contra la que había proferido tantas blasfemias. Aterrorizado, se retiró rápidamente con su armada, cuyos barcos fueron hundidos por una tempestad.

En el s. IX, Basilio I, el Macedonio († 866), durante una guerra con los sarracenos, recibía del capitán de éstos, poco antes de la batalla, una carta en la que le decía: «Veremos si el Hijo de María te socorre cuando yo avance con mi armada contra ti». Basilio colgó esta carta de una imagen de la Virgen y la rogó que lo socorriese contra la sacrílega arrogancia de aquel bárbaro. María SS. aceptó el sacrílego desafío del impío y escuchó la plegaria confiada del piadoso emperador; los sarracenos sufrieron una desastrosa derrota (o. c., página 339).

En el s. X, una armada de 300.000 bárbaros invadía las tierras del imperio. Juan Zimisces († 975), se dispuso a rechazarlos confiando en la ayuda de la Virgen. La victoria fué total. Agradecido a la Virgen, el emperador se negó a subir en el carro del triunfo, cargado de los despojos más ricos, que ya estaba preparado para él, y ordenó que en su lugar se colocase la imagen de la Virgen. Él la seguía detrás, entre sus oficiales, montado a caballo (o. c., vol. I, página 339).

En el s. XI, Basilio Porfirogenito († 1026) se vió asediado por los búlgaros. Confiando en la ayuda de la Virgen obtuvo una resonante victoria. Agradecido a la celestial Auxiliadora, se dirigió a Atenas para cumplir un voto que había hecho, y para adornar su templo con magníficos regalos (o. c., vol. I, p. 340).

En el s. XII las invasiones de los escitas amenazaban al imperio. Alejo Comneno († 1143) era tan devoto de la Virgen, que nunca iba a la guerra sin llevar consigo una imagen suya. En el 1122, después de una gran victoria que consiguió sobre los escitas, la atribuyó a la Virgen, y repitió el gesto de Juan Zimisces. Poco después conseguía también otra victoria sobre los hunos y sobre los persas (*Ibid.*).

En el s. XVI, y con más precisión en el año 1571, la civilización cristiana corrió uno de los más grandes peligros. Los turcos, después de haberse adueñado de Oriente, se disponían a conquistar el Occidente. Algunos príncipes

cristianos (España y Venecia), capitaneados por don Juan de Austria e impulsados por S. Pío V, se dispusieron contra la media luna y libraron valientemente una formidable batalla en aguas de Lepanto, después de haber prometido una peregrinación al santuario de Loreto. La flota turca quedó literalmente aniquilada y la Iglesia se sintió liberada de la pesadilla de la invasión del fanatismo mahometano. En memoria de esta resonante victoria, S. Pío V instituyó el 7 de octubre la «fiesta de Nuestra Señora de la Victoria».

En el s. XVII, los turcos, con más de 300.000 soldados, amenazaron de nuevo a la Europa cristiana y a la Iglesia. Habían asediado a Viena con la intención de extenderse después por todo el Occidente y llegar a Italia y a Roma. El 12 de septiembre del año 1683, el pequeño ejército cristiano, capitaneado por el valeroso Juan Sobieski, protegido con la ayuda de María, invocada fervorosamente para socorro de la Iglesia, desbarataba una vez más al ejército turco. En memoria de este feliz resultado, Inocencio XI instituía, para el 12 de septiembre, la fiesta del nombre de María.

Al comienzo del s. XIX, el Sumo Pontífice Pío VII quedaba prodigiosamente libre de las garras de Napoleón por la maternal intervención de María. Y el 24 de mayo de 1814 volvía a entrar solemnemente en Roma, entre la alegría de todo el orbe católico. En memoria de esta prodigiosa liberación, y para expresar toda su gratitud a la Virgen, instituía para Roma y para el Estado Pontificio la fiesta de «María SS., Auxilio de los cristianos». En la primera estrofa del himno litúrgico se canta: «Frecuentemente, mientras el pueblo cristiano estaba oprimido por las armas cruentas del dañoso enemigo, descendió Auxiliadora del Cielo, la Virgen María». Ella es, en verlad —como lo ha definido genialmente Pío XII—, «la vencedora de todas las batallas de Dios».

En nuestros días, el formidable alud del materialismo ateo que profesa Rusia y sus satélites, amenaza a la Iglesia y a la civilización cristiana; pero también contra este peligro—el más temible que recuerda la historia— la Iglesia, sostenida por María, cantará la victoria. El Corazón Inmaculado de María triunfará.

CAPÍTULO V

NECESIDAD DEL CULTO MARIANO

Además de utilísimo, lo mismo para el individuo que para la sociedad, el culto mariano puede y debe decirse también necesario.

DECIMOS: «Algún culto hacia la Virgen SS. es moralmente necesario al hombre para alcanzar la eterna salvación».

Preliminares

1. Importancia de la cuestión.

La cuestión mariológica sobre la que queremos derramar algún rayo de luz, aunque los autores de mariología la tratan muy poco y muy vagamente, es, sin embargo, de máxima importancia.

Ella, en efecto, justifica plenamente la tierna y filial devoción de los fieles a la Virgen SS. y su ilimitada confianza hacia Ella especialmente en el negocio de la eterna salvación.

Condena la indiferencia de tantos y tantos que viven fuera de la verdadera Iglesia de Jesucristo, y demuestra la falta de fundamento de sus acusaciones y la mezquindad de su escándalo por la encendida devoción que alimentamos nosotros para con la Virgen SS.

Sirve, por último, para iluminar cada vez más las mentes y para caldear cada vez más los corazones de los fieles con el amor de la Virgen SS., verdadera puerta por la que han de pasar para llegar al cielo, verdadera arca de su salvación.

La importancia de esta cuestión se desprende también del objeto de que se trata: nuestra eterna salvación, que, al decir de Bourdaloue, es «nuestro gran negocio, nuestro esencial negocio, nuestro único negocio». Y todo lo que toca o en cierta manera se relaciona con un negocio tan importante, el más importante de todos por sus consecuencias, no puede dejarnos indiferentes o poco interesados. Estudiémosla, pues, con un interés proporcionado a su excepcional importancia.

2. Estado de la cuestión [1].

No pocos autores, entre los Padres y los Doctores de la Iglesia —como hemos de ver más adelante— han señalado —de una manera más o menos explícita— la necesidad de la devoción a la Virgen SS. para salvarse. Una afirmación elocuente, aunque implícita, podemos encontrarla en la parte que ellos asignan a la Virgen SS. en la distribución de todas las gracias.

Pero nadie, en cuanto nos consta, entre los Padres y Doctores, hasta el siglo XVII, ha tratado *ex professo*, la presente cuestión. El P. Crasset, S. I.

(1) Cfr. Dillenschneider, C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* (Friburgo, 1931).

(1618-1692), en su tratado sobre *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, la enuncia con una cierta reserva: «Como el Hijo de Dios —escribe— no concede ordinariamente ninguna gracia a los hombres, sino por la intercesión de su Madre, y la oración es el canal por el que Dios hace pasar casi todos sus dones, tenemos que decir de la devoción a la Virgen lo que S. Agustín dice de la oración en general: "Es verdad que Dios concede ciertas gracias a los hombres aunque no las pidan, pero hay también otras gracias que Él no concede sino a la oración. Yo digo lo mismo de la devoción y de la invocación a la Virgen... Ella obtiene grandes gracias para los hombres, aunque no la rueguen, pero ordinariamente no intercede sino por aquellos que la invocan y son devotos suyos. En este sentido podemos decir que la devoción a la Virgen nos es utilísima y en cierta manera necesaria"» (pp. 22-23).

VAN KETWIGH, O. P. (1720), en su *Panoplia Mariana*, obra mariológica muy sólida, se expresa con una reserva más grande aún. Escribe: «Supuesto el decreto divino que establece que todas las gracias pasen por las manos de María, la devoción a la Virgen SS. es necesaria para la salvación de todos, *saltem ad melius esse*» (p. 148).

BOURDALOUE, S. I. (1632-1704), en su *Sermón sobre la devoción a la Virgen*, segunda parte, hace este razonamiento bastante nítido: «Las gracias de Dios nos son indispensables»; esto supuesto se pregunta: «¿Nos está, pues, permitido descuidar uno de los medios más seguros para obtenerlas? Ahora bien, este medio es la intercesión de María, y ¿no habéis advertido los millares de veces que por su medio dispensa Dios sus gracias?...»

Una afirmación neta, categórica, de la necesidad de la devoción a María la encontramos en S. LUIS M. G. DE MONTFORT (1673-1716), y en su contemporáneo, S. LEONARDO DE PORTO MAURICIO (1675-1751). El primero, en su clásico tratado sobre la «Verdadera devoción a la Virgen SS.», afirma y prueba de una manera eficaz, aunque en síntesis, que la devoción a María SS. es *hipotéticamente necesaria* para la eterna salvación. El segundo, como se puede advertir muy fácilmente en sus sermones, orienta toda su predicación mariana hacia el problema de la eterna salvación.

Tanto el uno como el otro reducen la necesidad del culto de invocación a María al hecho de su intercesión universal. Lo cual es exacto y sumamente razonable. Pero no hay que poner en el mismo plano la necesidad de la intercesión de María y la necesidad de su invocación en nuestro favor. Las dos proposiciones: «Dios no concede ninguna gracia sino por medio de María» y «nosotros no podemos obtener la gracia si no la pedimos a María», no son totalmente idénticas: «La intercesión es una cosa y la devoción es otra». Así lo hacía notar sabiamente el Card. Newman al Doctor Pusey. Existe unión entre ellas, pero no correlación absoluta.

El período de lucha comenzó en el s. XVIII con el célebre LUDOVICO ANTONIO MURATORI, el cual, en el libro *Devoción regulada*, desconociendo todo el pasado, afirmó que sólo la devoción a Jesús era necesaria para la salvación eterna. La devoción a la Virgen —según él— «es sumamente loable y útil», pero no necesaria, y, por tanto, no es obligatoria. «Sin esta ayuda es posible, en absoluto, salvarse». Y el P. Pablo Segneri el Joven escribía que la afirmación contraria sería una herejía digna de ser condenada por la Santa Sede.

Este extremismo del gran historiador, pero no gran teólogo, suscitó numerosas contradicciones. Estalló la polémica. Pero el primero en abrir una discusión en plena regla, en defensa de la necesidad de la devoción a María, fué el carmelita P. Liberio de Jesús (*Controversiae dogmaticae*, t. I, p. 2, controv. 11). Siguió la discusión el P. Daniel Concina, O. P. (*Theologia christiana dogmaticomoralis*, 1, II, in Dec. Diss. I De religione, n. 23, p. 207, Ed. III, Roma 1758), el cual dice que es lícito defender una y otra sentencia, aunque su opinión personal es que la oración a María es para cada cristiano una obligación de caridad bien ordenada para con la propia alma, cuya salvación debe procurar de la manera más eficaz posible.

El P. PLAZZA, S. I., en su *Devotio vindicata* (c. XV, pp. 189-195), llega a la misma conclusión.

Según S. ALFONSO M. DE LIGORIO, la devoción a María es *moralmente* necesaria para salvarse, dada su condición de Mediadora universal en la economía de la divina gracia. Descartar consciente y habitualmente este medio sería ponerse deliberadamente fuera de la corriente ordinaria de la gracia, establecida por Dios, y comprometer por ello la propia eternidad.

En el s. XIX, el *Eirenicon*, del Doctor Pusey, dió una nueva actualidad a esta controversia. Le respondió el Card. Newman, desarrollando la proposición, ya tradicional, de que es moralmente imposible salvarse sin la devoción a María. Distingue entre los que descuidan y los que no tienen (con buena fe) la devoción a María, y dice: «Es imposible que se salve quien se aleja de María; alejarse de Ella es faltarle al respeto u ofenderla positivamente, y esto con suficiente conocimiento de causa».

En nuestros días se han mostrado defensores de nuestra tesis especialmente Manio, el Prof. Campana, en la obra *María nel culto*; el célebre P. Terrien, S. I., en la obra *La Mère de Dieu, Mère des hommes*, y el P. Huberto M. Gebhard, S. M., en su hermoso comentario al *Tratado de la verdadera devoción*, de S. Luis M. G. de Montfort.

3. Aclaraciones y límites.

«Algunas veces sucede —nota sutilmente el P. Gebhard [2]— oír a músicos que son aún principiantes, lamentarse seriamente de la dureza de ciertos pasajes de una obra magistral que ellos no logran descifrar. Examinado el caso, se echa de ver que habían sencillamente perdido de vista los accidentes notados en la clave... ¡Maravilloso! Tocar una pieza escrita en *mi* bemol, sin tener en cuenta los tres bemoles escritos en la clave, y después lamentarse de la dureza del acorde...

Lo mismo sucede, o puede suceder, al oír hablar de que la devoción a la Virgen SS. es *necesaria para salvarse.*

Hay *necesidad y necesidad,* como hay *si* y *si.* Un *si bemol* no es lo mismo que un *si* natural, aunque también éste sea un *si.*

Así, pues, ¿de qué necesidad se quiere hablar?

1) Se trata, ante todo, no de una necesidad *absoluta,* como si Dios no tuviese otro medio para salvar a las almas; sino de una necesidad *hipotética,* es decir, en consecuencia con la misma voluntad de Dios, que así lo ha ordenado.

2) Además, tratándose de una necesidad *universal,* es decir, para todos los hombres, es evidente que se quiere hablar únicamente de personas capaces de un acto de devoción, y que, por tanto, están excluídos los niños y las personas adultas sin uso de razón.

3) Por último, se debe notar también que una cosa puede ser necesaria de dos maneras: *formal* y *explícitamente,* o, al amenos, *virtual* e *implícitamente.* Un ejemplo clarísimo. Es de fe que el bautismo es necesario con necesidad de medio para la eterna salvación. Sin embargo, muchos adultos se pueden salvar de hecho sin el bautismo, porque tienen algo que es equivalente: el bautismo de deseo o el bautismo de sangre. En otros términos: un adulto que no conozca la necesidad y la obligación de recibir el bautismo, pero que por otra parte sea tan recto que esté pronto a hacer en todas las cosas la voluntad de Dios apenas la conozca, está virtualmente, es decir, con el deseo implícito, bautizado. De una manera semejante podría darse el caso de un alma de buena voluntad, en países de misión o en otra parte, que no tuviese ninguna idea de la Virgen SS., pero que, por otra parte, estuviese totalmente dispuesta a realizar en todo la voluntad del Señor. Evidentemente, en tal caso nadie le exigiría, para poderse salvar, un acto de devoción formal y explícito hacia la Virgen, porque virtual e implícitamente ya lo posee. Pero sería com-

(2) "Regina dei Cuori", a. II, p. 35.

pletamente diverso el caso de uno que conociese a la Virgen y sus relaciones con él, y, sin embargo, se obstinase en rechazar los actos de devoción: éste no se salvaría.

Determinado así el sentido de la proposición sobre la necesidad de la devoción a María para la salvación eterna, y demostrado que se trata de una necesidad que se impone únicamente a quien es capaz de la devoción, mientras que ésta en muchos casos puede ser también únicamente virtual e implícita, desaparece toda la dificultad y es bastante fácil demostrar la exactitud de nuestra afirmación.

A quien preguntase qué censura tiene esta doctrina en teología, responderíamos que, por lo menos, es teológicamente cierta. Digo, por lo menos, porque no nos encontramos aquí ante un nuevo principio fundamental que haya que probar por vez primera, sino ante una conclusión lógica que se deriva de un principio establecido anteriormente: es, pues, justo que demos a esta conclusión la misma censura teológica que dan los teólogos al principio del que se deriva. Ahora bien, los teólogos afirman unánimemente que la mediación universal de María se contiene, en cierta manera, en el depósito de la revelación, porque de otra manera no se podría hablar de una posible definición dogmática. De donde se sigue, que nuestra proposición, es decir, el corolario lógico de ese principio, no sólo es cierto, sino de fe divina.

Esto supuesto, probaremos nuestra tesis con la S. Escritura, con la Tradición y con la razón teológica.

4. El Magisterio Eclesiástico.

El S. P. Pio XII, en el radiomensaje al Congreso Nacional Mariano de la Argentina (12 de octubre de 1947), afirmaba de una manera explícita que la devoción a María SS. «es un elemento fundamental en la vida cristiana», porque «¿quién de todos aquellos que pasan por este mundo agobiados con el peso de tantas debilidades, y expuestos a tantos peligros, no sentirá la necesidad de su ayuda?» (Cfr. «L'Observatore Rom.», 13-14 de octubre de 1947, *A. A. S.*, 39 [1947], 628).

Por eso, justamente la Iglesia, en el Códice de Derecho Canónico (canon 1276), después de haber declarado que es cosa «buena y útil» invocar con plegarias a los santos y venerar sus reliquias e imágenes, manda que «sobre *todos* los santos, todos los fieles *tengan una devoción filial* a la Virgen SS.». Señala acertadamente un célebre canonista —el P. Vermeersch— que «este canon contiene una recomendación general que, al referirse a la B. V. María, se convierte en un cierto precepto» (*Epitome Iuris Canonici*, t. II, ed. 4, n. 601).

Este precepto —podríamos preguntar— ¿impone una obligación grave o leve? Todo hace pensar que se trata de una obligación grave, especialmente si se piensa en lo que representa María SS. en la vida sobrenatural de la gracia y en la práctica universal de la Iglesia respecto al culto mariano.

5. La voz de Dios.

La tenemos en la S. Escritura, libro divino inspirado por el Espíritu Santo, espíritu de verdad. En ningún lugar de la S. Escritura se nos dice *explícitamente* que la devoción a María sea necesaria para la salvación. Pero se dice *implícitamente* en muchos lugares, lo mismo del Antiguo que del Nuevo Testamento.

a) *En el Antiguo Testamento.*

La proposición que defendemos nos parece que está implícitamente contenida, en primer lugar, en el Protoevangelio, o sea, en el capítulo III del Génesis: *Dijo Dios a la serpiente: Y enemistad pondré entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo. Este te aplastará la cabeza, mientras tú apuntarás a su calcañar.*

Nótese: la humanidad, por el pecado y por obra de Satanás, se había alejado de Dios, había roto los lazos que la unían con Él. Y Dios —según su predicción— vuelve a llevar a Sí a la humanidad prevaricadora por medio de Jesús y de María, o sea, por medio de la mujer y de su descendencia, después de haber conseguido un triunfo total sobre Satanás.

Así, pues, en la economía de la religión cristiana todos deben ir a Dios por medio de Jesús y de María, por medio de la mujer y de su descendencia. Lo que debe unir a la humanidad con Dios, lo que debe conducirla a las cosas del cielo, y, por tanto, a la eterna salvación —según el plan divino—, no es el Cristo solo, no es la descendencia de la mujer solamente, sino que es la mujer y su descendencia unidos. Éste es el orden establecido por Dios. Separar a María de Jesús, separar a la mujer de su *descendencia*, en la creencia y en el culto religioso, es trastornar el orden que Dios mismo ha establecido para volver a llevar a los hombres a Sí y a la eterna salvación; es presentar una economía de salvación que Dios ni ha instituído ni ha aprobado. Es poner en auténtico riesgo la propia salvación.

Por otra parte, en la S. Escritura tenemos muchos *símbolos* que insinúan la necesidad de la devoción a María para salvarse. Elijo sólo dos, los más expresivos: el *Arca* de Noé y la *escala* de Jacob.

El Arca de Noé.—De toda la humanidad, sólo las ocho personas recogidas en el arca pudieron salvarse de las aguas del diluvio. Aquellas ocho per-

sonas simbolizan a los elegidos, a los bienaventurados, o, mejor, a las clases de bienaventurados, ya que ocho es precisamente el número de las bienaventuranzas. Entre tantos textos tradicionales que hablan en este sentido, he aquí uno, atribuido a S. Bernardo: «El arca de Noé significó el Arca de las gracias, es decir, la excelencia de María. En efecto, como por medio de aquélla todos se libraron del diluvio, así por medio de Ésta nos libraremos del naufragio del pecado. Noé fabricó aquélla para evitar el diluvio. Cristo, paz y reposo nuestro, se preparó Ésta para redimir al género humano. Por aquélla se salvaron ocho almas. Por Ésta todos son llamados a la vida eterna, simbolizada en el número de ocho. Por aquélla se salvaron unos pocos. Por Ésta tiene su salvación todo el género humano» (*Serm. de B. M. V.*, entre las obras de S. Bernardo).

La escala de Jacob.—«...una escala que se apoyaba en la tierra, y cuyo remate llegaba al cielo, y he aquí que ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Yavé estaba sentado sobre ella» (*Gén.*, 28, 12, 13)[3].

(3) Es célebre, a este propósito, la *Visión de Fr. León*, narrada en las Crónicas franciscanas. S. Francisco —cuenta la crónica—, viviendo aún sobre esta tierra, tenía mucha familiaridad con un hermano lego de su Orden, llamado Fr. León, religioso de admirable simplicidad y lleno del espíritu del Señor. Con bastante frecuencia, S. Francisco lo llevaba consigo y, mientras andaban, hablaba con él de las cosas de Dios. Muerto S. Francisco, Fr. León, privado de su amado padre, sintiéndose solo sobre la tierra, se acercaba con mucha frecuencia a su tumba, donde pasaba horas enteras en santas meditaciones, en las que le parecía que estaba hablando con él, lo mismo que cuando vivía sobre la tierra.

Una tarde, mientras el santo lego estaba, como de costumbre, junto a la tumba, cansado de las fatigas de todo el día, apoyó su cabeza sobre aquélla y se adormeció. En el sueño tuvo una visión. Le pareció encontrarse en un ancho campo, al que acudían, de todas partes, los hermanos de su Orden. Y eran tantos, que parecía ser el día del Juicio universal. Mientras los hermanos estaban todos reunidos allí, he aquí que, en lo alto, por un lado del cielo, se abrió como una puerta y de ella se descolgó hasta la tierra una larga escala semejante a la que vió el Patriarca Jacob, mientras dormía en el campo. En lo más alto de la escala se veía al Bienaventurado Francisco, y detrás de él, al divino Juèz, Jesucristo. Francisco, vuelto a sus hermanos que estaban en el valle, parecía decirles: "Hermanos míos, venid al cielo, subiendo por esta escala." Los hermanos lo intentaban, pero no lo conseguían, porque la escala tenía pocos peldaños y parecían como de fuego las manos de los que los tocaban. Todos lloraban abundantemente. Entonces la escala desapareció, el cielo se cerró y no se vió nada más. Los hermanos, espantados, comenzaron a gritar con grandes voces.

Pero he aquí que poco después se abrió nuevamente el cielo por otro lado y se descolgó una escala con muchos peldaños que parecían adornados. En la parte superior volvía a estar S. Francisco, lleno de gloria y, detrás de él, la Virgen SS. rodeada de ángeles. Francisco, vuelto de nuevo a los hermanos, que habían dejado de llorar y estaban maravillados de lo que veían, les dijo: "Hermanos míos, probad ahora a subir por esta escala y venid conmigo al Paraíso." A la voz de aquella invitación todos se acercaron a la escala para subir. Y cuando alguno, por el peso de su persona, parecía cansado y se paraba, la Virgen, para que subiese, le animaba, llamándole por su nombre y enviándole ángeles que le sostuviesen. Y así todos los hermanos pudieron llegar al Bienaventurado Francisco, que, tomándoles por la mano, los presentaba a la Virgen y Ella los introducía en el Cielo. Dios les hizo comprender después cuán difícil es subir al cielo sin la devoción a María, y, por el contrario, cuán fácil con ella.

María toca la tierra porque es pura criatura. Pero se alza hasta el cielo, porque el Señor, apoyándose en su consentimiento, la ha hecho Madre suya, elevándola a una dignidad que llega a los límites de lo infinito. Por Ella Dios ha bajado hasta el hombre; y por Ella el hombre debe subir hasta Dios, su suprema bienaventuranza.

En los salmos encontramos muchos pasajes proféticos sobre Cristo y su Madre. He aquí uno que la Iglesia aplica en su Liturgia, a María: *Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis:* «Todos los ricos del pueblo desearán tu rostro». Al salmo cuarenta y cuatro se le ha considerado como mesiánico, y como tal lo cita S. Pablo en la Epístola a los Hebreos (1, 7-8). En él se celebran las nupcias del Mesías con su Esposa: el Rey es Cristo, y la Reina, que se sienta a su derecha, es María; y, por esto, la Iglesia hace rezar este salmo en todas las fiestas de la Señora.

Ahora bien, ¿quiénes son estos ricos del pueblo que miran a María con ojos de súplica...? Según la interpretación de no pocos, son los elegidos.

Y si todos los elegidos desean el rostro de la gran Reina, María, esto ¿no quiere acaso decir que su devoción es necesaria para salvarse...?

Con mucha frecuencia se aplica a María, en la Liturgia, hechas las debidas proporciones, lo que la S. Escritura dice de la Eterna Sabiduría. Ahora bien, esto dice la Sabiduría, y después de ella, María: «Quien me encuentre, encontrará la vida y recibirá la salud del Señor; pero quien pecare contra Mí, a sí mismo se daña, y el que me odia, ama la muerte» (*Prov.*, 8, 35-36). Ante este pasaje, el mismo Ecolampadio hacía esta protesta, que cita el P. Crasset: «Jamás, según espero con la ayuda de Dios, se podrá decir de mí que soy un adversario de María, porque tengo por señal cierta de que un alma está reprobada, el que no la ame».

Otro libro que se cita con bastante frecuencia es el Eclesiástico. A María se le aplican, entre otras, estas palabras: «Los que me esclarecen tendrán vida eterna» (24, 31).

b) *En el Nuevo Testamento.*

Baste el argumento siguiente. Todos los elegidos deben reproducir en sí mismos la imagen de Jesús, cuyo nombre, como dice el Apocalipsis, llevarán escrito sobre la frente. «Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (*Rom.*, 8, 29). Jesús es, por naturaleza, Hijo de Dios y de María; y nosotros, por gracia, somos hijos de Dios y de María. Para reproducir, pues, en nosotros, la semejanza, la vida de Jesús, y para ser predestinados, tenemos no sólo que imitar su amor al Padre, sino también su tierno amor a María.

En otros términos: «Si para salvarnos debemos ser copia viva de Jesús, y si Jesús tuvo para María gran veneración, quien no tenga devoción hacia Ella no se salvará, porque le faltará un elemento característico del único modelo de los elegidos, Jesús.

6. La voz de los siglos cristianos.

Desde Oriente hasta Occidente, *a solis ortu usque ad occasum*, se alzan autorizadas voces que proclaman, más o menos explícitamente, la necesidad de la devoción a María para salvarse.

En efecto, leyendo las obras de los SS. Padres, de los Doctores y los Escritores de la Iglesia, testigos autorizados de la tradición cristiana, encontramos numerosas expresiones que prueban nuestra afirmación.

a) *Oriente.*

San Efrén Siro († 373), en una de sus fervorosas invocaciones a la Madre de Dios, comienza con estas palabras: «En Ti, Abogada y Mediadora ante el Dios que engendraste, pone el género humano su felicidad, y siempre está pendiente de tu protección. A Ti tiene por refugio y defensa, porque Tú posees la confianza de Dios. He aquí que yo me acerco a Ti con el alma llena de fervor, y que no siento que pueda acercarme con seguridad a tu Hijo, pero ruego y suplico que, por tu intercesión para con Él, pueda conseguir yo mi salvación. No desprecies a tu siervo, porque después de Dios, tengo puesta en Ti toda mi esperanza» (*Oratio V ad Matrem*, atribuida a S. Efrén).

San Cirilo de Alejandría († 444) concluye una de sus fervorosas homilías sobre la Virgen con estas bellas palabras: «¡Oh María, oh Madre de Dios, Salve! Por Ti encuentran la salvación todas las almas fieles» (PG., 77, 1031-1034).

San Germán de Constantinopla († 740), en el segundo sermón sobre el Tránsito de María, dice claramente: «Jamás nadie estuvo lleno del conocimiento de Dios sino por tu medio, ¡oh Santísima! Nadie se salva sino por tu medio, ¡oh Madre de Dios! Nadie queda libre de los peligros sino por tu medio. ¡oh Virgen fecunda! Nadie queda redimido sino por tu medio, ¡oh Madre de Dios! Nadie recibe nunca un don de la misericordia sino por tu medio, ¡oh Tú, que fuiste digna de albergar al mismo Dios!» (PG., 98, 350).

Más aún: «Cuando venga tu Hijo a juzgar al universo con justicia, ¡oh Madre de Dios!, llorarán y caerán en la cuenta todos los que no quisieron alabarte con fe; y entonces verán, por fin, qué tesoro perdieron con propósito verdaderamente perverso» (l. c., 355).

En fin: «Nadie se salva sino por tu medio, ¡oh Santísima! Nadie queda li-

bre del mal sino por tu medio, ¡oh inmaculadísima! Nadie recibe don alguno sino por tu medio, ¡oh castísima! Nadie recibe por misericordia un don de gracia sino por tu medio, ¡oh honorabilísima!» Y con toda razón, una vez más, concluye que es necesaria la devoción a María: «Así, pues, ¿quién jamás dejará de llamarte bienaventurada? ¿Quién dejará de alabarte? ¿Quién dejará de engrandecerte, ciertamente no todo lo que eres digna, pero, al menos, con sumo fervor y con todas las fuerzas del alma, a Ti que eres gloriosa, a Ti que debes ser aclamada, que has recibido de tu Hijo y tu Dios tantas cosas maravillosas, grandes y admirables? He aquí por qué te alaban todas las generaciones» (l. c., 350).

San Juan Damasceno (¿700-754?), en el segundo sermón para la fiesta de la Anunciación, que el santo llama «Solemnidad de las solemnidades..., el origen de todas nuestras solemnidades y el comienzo de nuestra salvación», dirige esta entusiasta salutación a la Virgen: «¡Salve, oh llena de gracia, salvación común de todas las partes del mundo, protección de Cristo para todos los cristianos! ¡Salve, llena de gracia, salve! Todos los ojos esperan únicamente en Ti, que eres sola pura, y siempre te miran a Ti» (PG., 96, 719).

También en el primer sermón sobre la Dormición y la gloriosa Asunción de María afirma claramente la necesidad de la devoción a la Virgen SS. para salvarse. Dice: «Si se celebra con alabanzas la memoria de todos los justos, ¿quién podría dejar de tributar sus alabanzas a la fuente de la justicia y al tesoro de la santidad? No para acrecentar su gloria, sino para asegurarse a sí mismo la gloria eterna» (PG., 96, 699).

En el calor de su entusiasmo llega a decir que la devoción a María debe sernos más querida que la respiración, porque nos merece la verdadera vida, o sea, la salvación: «Es imposible honrarte todo lo que mereces. Si las sagradas Letras nos enseñaron que el honor tributado a los consiervos demuestra el amor al común Señor, ¿qué celo podrá ser excesivo para honrarte a Ti que diste a luz al Señor? ¿Cómo no cultivarlo? ¿Cómo no preferirlo aun a la necesaria respiración, pues nos da la vida?»

El santo pide confiado a María, a quien llama «oficina de nuestra salvación», toda suerte de gracias, comprendida, naturalmente, la propia salvación. Y llama felices a los cristianos que se unen, entera y fielmente, a Ella, *verdadera ancla de salvación*, porque «los impetuosos huracanes de este mundo no podrán derribarlos ni destruir sus celestiales tesoros». En María, por último, encuentra *una prenda segura de salvación: certam salutis arrham* (l. c., *passim*).

b) *Occidente.*

San Ildefonso († 669): «Venid conmigo a esta Virgen, si tenéis miedo de ir sin Ella al infierno. Venid; escondámonos bajo el manto de su poder

para no estar cubiertos un día con el vestido de la confusión» (*De Virginit, perp. S. M.*, c. 4, PL., 96, 69).

San Gregorio (1085), escribiendo a la condesa Matilde de Canossa, la recuerda los dos medios que ya le había indicado para alcanzar la eterna salvación: Os he dicho que recibáis frecuentemente el cuerpo de N. Señor Jesucristo, y os he prescrito que os confiéis a la segura protección de la Madre de Dios» (t. 10, Concil. P. Labb., lib. 1, op. 47).

El Pseudo-Anselmo de Canterbury († 1109), en su *Sermo de Conceptione B. Mariae*, después de narrar el prodigio realizado en favor del abad Elsino, que se libró de un naufragio inevitable, por el voto que había hecho de promover la fiesta de la Inmaculada Concepción, concluye diciendo: «Así, pues, nosotros, hijos carísimos, si *queremos alcanzar el puerto de la salvación*, cuidemos de celebrar la Concepción de la Madre de Dios con obsequios y funciones dignas, para que su Hijo nos dé la adecuada recompensa» (PL., 159, 320).

San Anselmo afirma que el patrocinio de María le es necesario «todos los días» (*Or.*, 52, PL., 158, 953). Y proclama la gran conclusión: «¡Oh beatísima! De la misma manera que quien se aleja de Ti y es de Ti despreciado, necesariamente tiene que perecer, así quien se dirige a Ti y es mirado por Ti, es imposible que perezca» (l. c., 956 C).

San Bernardo († 1153), en la II Homilia *Super Missus est*, tiene la conocida conclusión: «En los peligros, en las angustias, en las dudas, piensa en María, invoca a María... Siguiéndola no errarás; rogándola, no tendrás motivo para desesperar; pensando en ella no caerás en el error. Si María te socorre, no caes; si te protege, no temes; si te acompaña, no te cansas: *si te es favorable, llegarás al puerto de la salvación*» (PL., 183, 754).

Más aún: «Honremos a María con todas las fibras de nuestro corazón, con todo el afecto de nuestras entrañas, con todo el fervor posible, porque *ésa es la voluntad de Aquél*, que quiso que todas las cosas nos viniesen por medio de María (*In Assump.*, 4, n. 7, PL., 183, 441). Si tal es la voluntad de Dios, ¿cómo podrá pretender salvarse quien no quiera honrar a María?

Ricardo de S. Lorenzo (1250) no duda en formular el axioma siguiente: «Debes servir a la Madre de Dios mientras vivas, si quieres vivir después de la muerte»: *Servire Dei Genitrice debes dum vivis, post mortem vivere si vis (De Laudibus, B. M. V.*, lib. II).

Pedro de Celles dice, dirigiéndose a la Virgen: «A Ti volvemos el rostro y las manos, la boca y el corazón, la mente y el alma, el hombre interior y el exterior, y te gritamos a boca llena, hasta romper la garganta: nuestra salvación esta en tus manos» (*Serm.* 74, PL., 202, 868). Después de decir que María SS. es el «asa con la que sujetamos al hierro, Cristo, unido inseparа-

blemente a Ella», concluye: «He aquí cuán necesaria es la Virgen María» *(Serm.* 67, l. c., 849). SAN ANTONIO DE PADUA predicaba: «A quien le falta esta Estrella está ciego y va a ciegas por la vida, de forma que si la tempestad azota su nave, se hunde entre las olas» *(Serm. in Dom. infra Oct. Nativ. Dom.*, ed. Locatelli, 1895, vol. II, p. 638).

El ABAD ADÁN DE PERSEIGNE († 1243) afirma: «Es peligroso alejarse de Aquélla a la que se han confiado en depósito, para que nos las comunique, las delicias de nuestra suavidad, las riquezas de la salvación, la sabiduría y la ciencia... Cristo, movido por la miseria y los gemidos de los pobres, ha venido desde el corazón del Padre al corazón de la Virgen para depositar allí el tesoro de los indignos, o sea, de todos nosotros. He aquí por qué no tengo por nada seguro vivir separado de Ella. ¿Quién me asistirá si dejo de recurrir a la misericordia de esta indulgentísima Madre?» *(Fragmenta Mariana*, Frag. 7, PL., 221, 754).

El AUTOR DE LA «BIBLIA MARIANA», atribuída a S. Alberto Magno, afirma: «Perecerá, oh Madre mía, todo aquel que no te haya honrado».

En un *himno medieval* se lee: *Ille potest desperare — Qui ten non vult invocare; — tota enim nostra salus. — A te sola progreditur.* (MONE, *Hymni latini Medii aevi*, n. 557, t. II, p. 360).

SAN BUENAVENTURA († 1274) dice explícitamente: «Nadie puede entrar en el Paraíso si no pasa por María, que *es la puerta del Paraíso*» *(Comm. in Luc.*, c. 1, n. 70).

«María es aquella mística escala por la que debemos ascender, si queremos subir al Paraíso. Como por María viene a nosotros el Señor, así nosotros debemos volver al Señor por medio de María» *(Comm. in Luc.*, c. 1, n. 70).

El autor del *Psalterium Marianum*, atribuido a S. Buenaventura, afirma: «Quien la honre dignamente quedará justificado; pero quien la olvide morirá en sus pecados. Sí, oh dulce Señora, están lejos de la salvación, los que no te conocen; pero quien perseverа en el tributo de sus obsequios, no debe temer la perdición».

SANTO TOMÁS DE AQUINO († 1274), en la *Exposición de la Salutación Angélica*, afirma explícitamente que María «es la causa de la salvación de todos los hombres que hay en el mundo»; que «de la Virgen gloriosa se puede obtener la salvación en todos los peligros, y que «en todo acto de virtud se puede tenerla por auxiliadora». De estas enérgicas afirmaciones aparece como evidente la necesidad de la devoción a la Virgen SS. para salvarse.

SAN BERNARDINO DE SENA († 1444): «La B. Virgen es la escala de Jacob, que en su parte más alta llega al cielo, y lleva, por tanto, a él. Por eso las

almas santas que van a la gloria celestial ascienden por esta escala» *(Sermones pro festiv. M. V. Sermo.* 1, 3, c. 3).

El P. AMBROSIO SPIERA († 1454), de los siervos de María, uno de los más célebres teólogos de su tiempo, en el primero de los discursos marianos insertado en su famoso Cuaresmal *De floribus sapientiae*, afirma que son tales y tantos los vientos peligrosos que soplan de todas partes sobre este mundo, que sin una nave segurísima (como es la Virgen SS), apenas se salvaría uno de entre mil: *vix unus de mille salvaretur*. Afirma, por otra parte, que «aunque todos los santos con sus méritos y con sus oraciones guíen a nuestra pobre alma para que pueda alcanzar el puerto de la salvación, sin embargo, ninguno es una estrella tan resplandeciente para los que navegan en este peligroso mar, como la Virgen SS., de la que únicamente se puede esperar la salvación, muchas naves, en diversos tiempos, hubieran naufragado Esta bendita nave —dice— fué construída con tal solidez, que todo el que, próximo a naufragar, suba a ella, llega al puerto deseado, porque ninguna gracia desciende del cielo a la tierra que no pase por las manos de María... Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, nada se ha concedido al género humano sino por los méritos de esta nave bendita». Dice, además, que la Virgen SS., «esta gloriosa nave», ha sido puesta entre los justos y los pecadores para conservar y proteger a los primeros y para invitar a penitencia a los segundos. Después de afirmar, con S. Bernardo, que «Dios no ha querido dar nada sin hacerlo pasar antes por las manos de María (como adelantándose a S. Luis M. G. de Montfort), concluye: «Y, por consiguiente, lo poco que tú deseas ofrecer, trata de hacer que pase por las manos gratísimas de María, si no quieres que se te rechace».

Afirma y prueba que «la Virgen gloriosa está colocada en medio de todos los hombres, de forma que sus gracias se niegan sólo a los que no las piden».

El venerable JUAN LANSPERGIO († 1539): «No hay medio más seguro para precipitarse en el infierno que alejarse de Aquélla cuya intercesión ha detenido tantas veces los efectos de la justa cólera divina» (*Opus. Spirit. Alloquiorum*, l. I, can. 12, Opp., t. II, p. 486, sq. Colon, Agripp., 1630).

CONTENSON († 1674), en su célebre *Theologia mentis et cordis* (l. X, diss. VI, c. II, spec. I, *reflexio*), escribe: «No se ama a sí mismo quien no ama a María; porque todo don que desciende de lo alto, del Padre de las luces, nos viene por su medio. Por tanto, quien no odia a su alma, quien desea vivir rectamente, quien desea morir en paz y reinar eternamente, ame a la Madre, a la Mediadora, a la Protectora, a la Auxiliadora, sin la cual nada podemos».

SAN LUIS M. G. DE MONTFORT (1673-1716), en su célebre «Tratado de la verdadera devoción», tiene títulos como éste: «Excelencia y *necesidad* de la

devoción a la SS. Virgen». Y afirma que la devoción a la Señora es *hipotéticamente* necesaria para salvarse. No hay que ponerla en la misma línea de importancia que la devoción a los otros santos, como si fuese no necesaria de supererogación. Y confirma su afirmación con la autoridad de algunos Santos Doctores.

El V. P. Carlos Jacinto Sanguineti (1658-1721), agustino descalzo, uno de los más doctos teólogos marianos de su siglo (autor de una *Biblia Mariana*, en veinte tomos en folio, que ha quedado inédita), en su obra *Mater Amabilis*, y en un capítulo introductorio, escribe: «Imprímase bien en el corazón de todos, que no son tan necesarias las armas en las guerras, las municiones en una fortaleza y aun el mismo calor natural en la vida humana, como una verdadera devoción, un sincero amor y una ordenada veneración a María SS.»

Llama a esta ordenada y sincera devoción «provecho de las almas, aumento de la Sta. Madre Iglesia». Y da la razón de ello con energía de lenguaje y claridad de doctrina. «Porque —escribe— esta devoción es el cuchillo que corta la herejía: ésta la nueva luz para caminar seguros entre tantas tinieblas; éste el camino seguro para llegar a donde aspiramos; éste el medio poderoso para mejorar el cristianismo... y para reducir las almas a la gracia y amistad de Dios».

San Leonardo de Porto Mauricio (1676-1751) dice claramente: «Es imposible que se salve quien no es devoto de María» (*Discorsetti ad onore di Maria*, disc. 7, n. 1). «Por tanto —concluye—, sed devotos de María, y yo os aseguro que os salvaréis» (*Discors.*, 16, n. 4).

«Importa tanto ser devoto de María, cuanto entrar en el santo Paraíso, porque en el Paraíso no entra quien no es devoto de María» (Disc. 5, n. 3).

Paciuchelli Angelo, O. P. († 1660), exclama: «Con cuánta verdad podemos y debemos decirla todos: *Nuestra salvación está en tus manos*. Quien no venera a la B. Virgen, no se librará de las penas ni en la vida presente ni en la futura. ¿Por qué? Porque excluye los remedios con que se alcanza la remisión de los pecados, los dones divinos y la eterna salvación. ¿Acaso puede Dios salvar al hombre sin estas cosas? No dudo de ello, siendo como es omnipotente. Pero sería un milagro rarísimo, fuera del orden establecido y de las leyes prescritas, según las cuales quiere que lo tengamos todo por medio de María. Judas únicamente, entre los Apóstoles, se condenó, porque solo él no se refugió en la Virgen (*Excit. IV in Ps.*, 86, n. 4 y 5, 12, ed. 3).

San Alfonso M. de Ligorio († 1787), en el apéndice que añade a su *Selva de la predicación*, afirma claramente que la devoción a la gran Madre de Dios y Madre nuestra no es de simple supererogación, sino que, según el senti-

miento de muchos santos y maestros del espíritu, es *necesaria* para la eterna salvación, no con necesidad absoluta, sino con necesidad *moral.* Y concluye: «Por esto se hace un pronóstico pesimista de quien viva habitualmente ajeno a tal devoción».

7. La voz de la razón.

Le necesidad de la devoción a la Virgen SS. para obtener la inestimable gracia de la eterna salvación, se deriva como de tres principios inconcusos, de sus tres cualidades fundamentales: 1) de la condición de *Madre de Dios;* 2) de la condición de *Madre de los hombres;* y 3) de la condición de *Mediadora entre Dios y los hombres.*

a) *Madre de Dios*

Se deriva, ante todo, lógicamente, de su condición de *Madre de Dios.*

Y, de hecho, es sabido que para alcanzar la eterna salvación, hay que creer en el misterio de la Encarnación [4].

Ahora bien, ¿cómo se puede creer en el misterio de la Encarnación, o sea, en el misterio de un Dios hecho hombre sin creer al mismo tiempo en el misterio de una mujer Madre de Dios? En efecto, hay un vínculo íntimo entre el hijo y la madre entre el Verbo Encarnado y la Madre de este Verbo Encarnado.

El mismo acto de fe necesario para salvarse abraza, pues, al hombre-Dios, Jesús, y a la Madre de Dios, María. Por esto, desde los tiempos apostólicos, y probabilísimamente desde los mismos Apóstoles, antes del bautismo, se pedía al bautizando un acto de fe en *Jesucristo,* nacido de la *Virgen María.* Este mismo acto de fe en la Encarnación y en María se debe repetir —según la sentencia común— *aliquoties in vita,* algunas veces durante la vida bajo pena de pecado grave.

Luego para salvarnos se requiere también, necesariamente, un acto de fe en María, y este acto de fe en María, Madre del Verbo Encarnado, ¿no es quizá un acto de culto, o sea, de devoción, siendo como es la fe el gran obsequio de la mente y una verdad revelada?

No se salva, pues, quien, al menos *aliquoties in vita,* no quiere rendir a la divina Maternidad de María, inseparable del concepto de la Encarnación del Verbo, el debido homenaje.

---

(4) Sto. Tomás y otros teólogos afirman que la fe en la Encarnación es necesaria con *necesidad de medio* para salvarse. S. Alfonso y otros, por el contrario, sostienen que solamente es necesaria con *necesidad de precepto.* Pero, en la práctica, poco importa esta controversia. Porque, según los principios generales de la moral, dada la probabilidad de que esta fe en la Encarnación sea necesaria con necesidad de medio para la salvación, hay que tomar el partido más seguro, y no bautizar ni absolver a un adulto sin haberlo antes instruído acerca del Verbo Encarnado.

b) *Madre de los hombres*

En todo lenguaje humano, entre tantas palabras que lo componen, hay una que por sí sola forma un verdadero poema de amor. Es una palabra que habla al corazón y sólo al corazón; una palabra que no respira otra cosa que amor; es la primera palabra que florece en los labios, y generalmente es también la última que se desprende de ellos. Es la palabra «madre».

Ahora bien, María es nuestra Madre, Madre espiritual de los hombres. Madre, en efecto, es la que coopera a dar la vida, y cuando la ha dado, la cuida hasta que haya alcanzado su pleno y completo desarrollo. Y la Virgen SS. ¿no ha cooperado quizá con el divino Redentor a darnos la vida sobrenatural de la gracia, vida divina de la cual, desgraciadamente, estábamos privados por el pecado de nuestros progenitores? La gracia, en efecto, es principio de la vida: es para el alma lo que el alma misma es para el cuerpo. Es el alma que da vigor y movimiento al cuerpo: en una palabra, toda su vida. Y de la misma manera, la gracia es la que da una nueva vida al alma, la vida sobrenatural de los hijos adoptivos, de los amigos de Dios: con razón se la llama alma de nuestra alma. Ahora bien, puesto caso que la Virgen SS. ha cooperado a nuestra regeneración, a nuestra vida de la gracia, es evidente que debemos saludar en Ella a nuestra verdadera *Madre espiritual.*

Es verdad que no existe una definición explícita y solemne de esta grande y consoladora verdad. Pero los Sumos Pontífices han señalado frecuentemente cómo es una verdad indiscutible. Por tanto, la S. Escritura, como la Tradición, a las cuales hace coro con entusiasmo la razón, son también muy claras y explícitas sobre este suavísimo tema. Acertadamente, pues, el Card. Lépicier la califica de «verdad católica, perteneciente propiamente a la fe. De manera que al negarla sería no sólo algo temerario, sino de sabor herético» (*Trac. de B. M. V.*, P. III, c. 1, a. 1, p. 465).

Ahora bien, hay un precepto formal que obliga a todo hijo a honrar al padre y a la madre. Si María es verdadera Madre espiritual de los hombres, madre no sólo de nombre, sino especialmente con los hechos, por los diligentes cuidados maternales que prodiga a todos sus hijos, deber nuestro es honrarla. Y como sería cosa monstruosa no conocer los deberes de piedad filial hacia la propia madre terrena, así, y con mayor razón, sería monstruoso desconocer los deberes de piedad filial hacia la propia madre celestial, María. La gracia, en efecto, no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.

c) *Mediadora entre Dios y los hombres*

La tercera razón teológica, que bastaría por sí sola para probar nuestra tesis, está tomada del oficio de Mediadora de los hombres. El oficio de Mediadora se puede considerar bajo un doble aspecto: en cuanto que indica la cooperación *a la adquisición de las gracias* y especialmente nuestra reconciliación con Dios, por lo que mereció el título de *Corredentora* del género humano: y en cuanto indica la cooperación de María a la *distribución de las gracias,* por lo cual merece el título de *Dispensadora* de todas las gracias.

1) *Como Corredentora.*—La gratitud hacia aquellos que nos han hecho algún bien y nos han librado del mal es un deber. *Grati estote...*, exhorta el Apóstol. Ahora bien, nadie después de Dios nos ha hecho tantos beneficios y nos ha librado de tantos males como la Virgen SS. En efecto, como Corredentora del género humano, nos ha librado del infierno y nos ha abierto las puertas del cielo. ¿No sería monstruoso negarla el culto de la mente, no reconociendo su participación en la obra de nuestro rescate, y negarla el culto del corazón con la gratitud por cuanto Ella ha hecho y ha padecido por nosotros?

2) *Como distribuidora de todas las gracias.*—Es de fe que sin la gracia actual no podemos salvarnos. La gracia es necesaria para todo acto sobrenatural, porque debe hacer cierta proporción entre el efecto y su principio.

Nosotros, por nosotros mismos, por muy buen uso que hagamos de la libertad, no podemos ni disponernos positivamente a la conversión, ni perseverar en el bien por un tiempo notable, especialmente perseverar hasta la muerte: «Sin Mí —dice Jesús a sus discípulos— nada podéis hacer». Ni podéis tener un buen pensamiento —añade S. Pablo—, porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar (*Jn.*, 15, 5; *II Cor.*, 3, 5; *Phil.*, 2, 13).

Ahora bien, dejando a una parte la primera gracia que se nos da gratuitamente, sin pedirla, como la que constituye el principio mismo de la plegaria, es una verdad indiscutible que la plegaria es el medio *normal, eficaz* y universal por el que Dios quiere que obtengamos todas las gracias actuales.

Ahora bien, la Virgen SS. ¿no es acaso la Mediadora de todas las gracias? Y todas las gracias concedidas a los hombres ¿no pasan por sus manos? ¿No es Ella el cuello por el que pasan los influjos de la Cabeza, Jesús? ¿No es Ella el canal por el que pasan las aguas que corren de la fuente, Jesús? Ninguna gracia, y mucho menos la más preciosa de todas, la perseverancia final, se concede a nadie, sin su maternal intervención. Y si es así, ¿cómo se puede negar la necesidad de su devoción?

El Doctor Angélico Sto. Tomás, después de establecer la necesidad de la oración, se propone esta pregunta: *¿Debemos rogar a los santos para que intercedan por nosotros?* Y responde enunciando una ley que ha establecido el

mismo Dios, según la cual el orden de la oración debe corresponder al orden de los beneficios. Ahora bien, los beneficios descienden de Dios por medio de los santos: luego por el mismo medio debe llegar a Dios la oración (porque las cosas inferiores deben llegar a Dios por aquellas que son como el medio).

Lo que el Angélico afirma en general de la mediación de los santos se debe decir de una manera particular de la Reina de los santos. El mismo Doctor Angélico nos enseña que la mediación de María es antes que la de los otros elegidos. Y añadimos nosotros que mientras la mediación de los otros elegidos es utilísima, la mediación de María es necesaria: porque aun en las gracias obtenidas por los santos, no falta la intercesión de María.

Ella es, pues, el canal necesario de nuestras plegarias. Esto supuesto, ¿cómo no decir que es necesario el culto de oración a la Virgen? ¿Cómo no llamar necesaria a la devoción de María para salvarse?

Por lo demás, es *un hecho* digno de tenerse en cuenta, porque no carece de fuerza probativa: en todo el mundo católico florece y se desarrolla la flor de la devoción a María; todos los fieles, movidos del instinto que todos sentimos hacia la Madre, se vuelven a Ella, la proclaman bienaventurada, se encomiendan a Ella y ponen en sus manos especialmente el negocio importantísimo de su eterna salvación. Entre los fieles, ¿quién no conoce y no reza el *Avemaría?* Es la primera plegaria, junto con el *Padrenuestro*, que se balbucea sobre las rodillas maternales.

Todo el mundo católico, todos los fieles, sin excepción, sienten la necesidad de la devoción a María: la sienten y la practican. Se podría preguntar en *qué grado*, en *qué medida* es necesaria la devoción a María, y especialmente el culto de oración, para salvarse.

Es difícil determinar una cosa semejante, porque depende de múltiples y varias circunstancias.

Lo que se puede y se debe decir es esto: cuanto nuestra devoción, y especialmente nuestra plegaria a María, sea más fervorosa y frecuente, más generosamente hará Ella descender sobre nosotros las gracias y los favores celestiales, con cuya ayuda nos podamos asegurar nuestra eterna salvación.

Conclusión

1. «Fuera de María no hay salvación».

En el tratado *De Ecclesia* hay una máxima que se ha hecho clásica: *Extra Ecclesiam non est salus:* «fuera de la Iglesia no hay salvación». Ella es el arca que nos salva del diluvio universal. Lo mismo puede decirse de María: «Fuera de María no hay salvación»: *extra Mariam non est salus.* Porque así lo ha que-

rído, lo ha dispuesto Dios. Porque no hay salvación sin la gracia: y toda la gracia nos viene por su intercesión, pasa por sus santas manos. Porque, no honrar a María, no rogarla, en una palabra, alejarse de Ella, no sólo por ignorancia, sino por indiferencia o por desprecio, es privarse, en cuanto está de nuestra parte y es hacerse indignos de su asistencia junto al trono de Dios.

2. Seamos devotos de María.

Y si es así, «¿quién de nosotros —diré, con S. Leonardo de Porto Mauricio— rehusará alistarse en el número de los devotos de María para asegurar el gran negocio de su eterna salvación?» (Disc. 7, n. 3). «Abracemos todos con gran fervor la verdadera devoción a María, y así nos salvaremos todos» (Disc., 16, n. 4).

Repitámosla, pues, más con el corazón que con la lengua, en unión de este santo: «¡Oh María! Ya que está en vuestra mano mi salvación, y vos salváis a todos aquellos que son devotos vuestros y se encomiendan a Vos, he aquí, ¡oh gran Virgen! que desde este momento me echo en vuestros brazos y me profeso para siempre vuestro verdadero devoto. ¡Oh amada María, aceptadme y salvad a esta pobre alma mía!» (Disc., 10, n. 3).

Sección Segunda

EL CULTO DE MARÍA SS. CONSIDERADO EN SUS FORMAS EXTERNAS

Después de haber considerado el culto mariano en sí mismo, o sea, en su naturaleza, en sus actos o elementos constitutivos, en su legitimidad y en su necesidad, pasemos ahora a considerarlo en las varias formas externas que ha revestido en el curso de los siglos. Los capítulos son los siguientes:

I. Culto cotidiano.
II. Culto semanal.
III. Culto mensual.
IV. Culto anual.
V. Culto en tiempos de libre elección.
VI. Culto perpetuo.

Capítulo primero

CULTO MARIANO COTIDIANO

I. EN OCCIDENTE

A esta primera clase de culto mariano pertenecen: 1) la mención cotidiana de la Virgen en la Misa y en el oficio divino; 2) la oración «Avemaría»; 3) la Antífona «Salve Regina»; 4) el «Angelus Domini»; 5) las Letanías Lauretanas; 6) el Rosario; 7) la Corona de los siete dolores de María SS.; 8) el Oficio Parvo de la B. M. V.; 9) la corona de los cinco Salmos; 10) la vigilia de la Virgen llamada «Bendita»; 11) el tributo cotidiano atribuído a S. Buenaventura (*Piissima*); 12) la Corona de los doce privilegios de la B. V. M.

ART. 1.—MENCIÓN COTIDIANA DE LA VIRGEN EN LA LITURGIA

Todos los días, durante la celebración de la Misa se hace mención de María SS. cinco veces, o sea: 1) en el Canon (desde principios del s. VI) [1]: «Conmemorando ante todo (in primis) la memoria de la gloriosa y siempre Virgen María, Madre de Dios y de Nuestro Señor Jesucristo» [2]; 2) en el «Confiteor»); 3) en la llamada apología «Suscipe Sancta Trinitas» (que se remonta al s. XI o XII); 4) en la oración que precede a la fracción del pan, para la impetración de la paz: «con la intercesión de la Bienaventurada y gloriosa siempre Virgen María»; 5) en las preces después de la Misa (tres Avemarías con la «Salve Regina»), prescritas por León XIII (aunque no pertenezcan, en realidad, al ordinario de la Misa). El nombre de María, pues, se encuentra en todas las partes de la Misa, es decir: en la *Misa de los Catecúmenos* y en la *Misa de los fieles* (en tres momentos, los más solemnes del acto sagrado: el ofertorio, la consagración y la comunión).

Además, en el Oficio divino, la Virgen es saludada, o bien, mencionada, más veces todavía. La encontramos, efectivamente: 1) en las cuatro antífonas finales, según las distintas épocas; 2) al principio de cada hora y después de las Completas, con el rezo del Ave María; 3) a la de prima, con la oración «Sancta Maria et omnes Sancti...», invocación ya en uso entre los benedictinos en los ss. VII y VIII, y generalizada después, desde el s. X.

ART. 2.—EL AVEMARÍA

BIBLIOGRAFÍA

BARBIER, X., *L'Ave Marie du musée de Guéret*, Brine, 1884. (Extr. ex "Bulletin de la Société Scientifique de la Corréze (1884), t. 4, pp. 213-296).—BEISSEL, *Gesticte der Verenerung Marias in Deutschland während des Mittelalters* (Freiburg i. Br., 1909), t. 1, pp. 1-16.—BERLIÉRE, N., *Angelique salutation*, en "Dict. Théol. Cath.", t. 1, col. 1273-1277.—BINTERIM, A. J., *Die vorzüglichsten des Arit. katolischen Kirche* (Main, 1831),

(1) BATIFOL lo cree contemporáneo al Papa Simmaco (948-514). Cfr. *Leçons sur la Messe* (7 ed.), p. 226-228.

(2) Obsérvense dos cosas: 1) La Virgen SS. es conmemorada "in primis": cuán elocuente es esta explícita aserción: "in primis"... 2) Mientras que de todos los demás Santos del Canon se menciona solamente el nombre, para María SS. no se conforma con el solo nombre, sino que se agregan palabras fragantes de veneración: "In primis *gloriosae semper Virginis Mariae*, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi."

t. 7, p. 125.—BREMOND, A., *Annales Ordinis Praedicatorum*, t. 1 (donde se trata del Rosario).—BRIDGETT, *Our Lady's dowry* (ed. 3, Londres), pp. 175-120.—CAGIN, P., *Recherches historiques sur* l'Ave Marie, en "Moii bibliographique" (1895), t. 3, pp. 243-251.—CAMPANA, E., *Maria nel culto*, vol. 1.—CATALANI, *Pontificale romanum* (París, 1851), t. 2, p.406.—CHABANNEAU, C., en "Revue des Langues Romaines" (1886), III serie, t. 15, 242-243.—CHAILLOT, *L'Ave Marie*, en "Anal. Juris. Pontif.", t. 21 (1882), pp. 409-410).—COETEULX LE, *Annales Ord. Carthus.* (Montreuil-sur-Mer, 1883, t. 3, pp. 523-524.—DE BUCK, *Acta Sanctorum*, t. 7, oct. (París, 1869), pp. 1108-1109.—DOUHET, *Dictionnaire des légendes* (1852), p. 910.—ESSER, TH., *Geschichte des englischen Grusses*, en "Histor. Jahrbuch, Görres Gesellschaft" (1884), t. 5, pp. 88-116.—*Beitrage zur Geschichte d. Rosenkranzes*, en "Der Katholik (1897), pp. 436 s.; 515 s.—GAVANTI-MERATI, *Tresaurus sacrorum rituum*, t. 3, sect. 5, c. 1, pp. 123 s.—GERMAIN, L., *Notes sur l'Ave Marie en Lorraine*, en "Revue de l'Art Chrét." (1886), III serie, t. 4, pp. 86-90.—GRANCOLAS, *Histoire du bréviaire romain*, t. I, c. 2.—GRANGE A. DE LA, *L'Ave Marie de la paix*, en "Bull. de la Soc. Hist. et Litt. de Tournai" (1889), t. 24, pp. 253-254.—HEIGH G. M. J., *Ave Maria, Salve Bernarde, Notizen ueber das Gnadenbild unserer Lieben Frau von Afflighem*, en "Studiem und Mittheilugen d. Bened. Cisterc. Ordens" (1884), t. 5, part. 1, pp. 431-440.—LEECLECQ, H., *Marie (Je vous saluei*, en "Dict. Archéol. Chrét.", t. 10, col. 2043-2062. Publicado también en "Histoire des Conciles", de HEFELE, t. 5, parte II, pp. 1734-1759 (Paris, 1913).—LURY, A., *L'Ave Marie: son origine et ses transformations*, en "Bull. Arch. Hist.", du Tarn-et-Geronne (1836), t. 14, pp. 145-171).—MARILLON, *Acta Sanctorum O. S. B.*, secc. V (París, 1685), praef., nn. 119-128, pp. 77-81. Publicado también en "Anal. Iuris. Pontif.", t. 21 (1882), pp. 410-414).—MACRI, *Hierolexicon* (Venecia, 1735), p. 517.—MACI, F. M., *De sacris coeremoniis circa salutationem angelicam* (Palermo, 1654).—MASSUET, R., *Lettre a M. l'évêque de Bayeux sur son mandement du 5 mai 1707, portant la comdamnation de plusieurs propositions extraites des thèses soutenues par les religieux bénédictins de la Congregation de Saint Maur, dans l'abbaye de Saint-Etienne de Caen, diocèse de Bayeux* (La Haya), 1708). MEYER, en "Romania" (1886), t. 15, pp. 306, 322, 342-343.—MEYRICK, FR., *Dictionary of christian antiquities*, t. 1, p. 754.—MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 3, p. 154.—PAZZAGLIA, L., O. S. M., *L'Ave Maria nella poesia italiana*, en "Marianum", 15 (1953), 140-175.—PREITER, A., Opúsc. relig. lett. mor., IV serie, t. 16, páginas 117-125.—PROPST, F., en "Kirchenlexicon", ed. 2, t. 1, coll. 1743-1744.—ROCK, D., *The Church of our fathes* (Londres, 1852), t. 3, pp. 314-320.—ROHAULT DE FLEURY, *La Sainte Vierge* (París, 1868), t. I, pp. 67-72).—THALHOFER, *Handbuch der Katholischen Liturgie*, t. 1, partes II y III, n. 533: *Das Pater noster. Der englische Grun und das Angelus lauten*, pp. 484-487.—TROMBELLI, *Mariae SS. vita ac gesta cultusque illi adhibitus* (Bolonia, 1761-1765). Reproducido por Bourasé en "Summa Aurea" (París, Migne; t. 3 y 4; 1862, 1866). Consúltese especialmente el t. 4 (1764): *Dissertatio* IV, secundte partis. quaestio III, pp. 249-266.—THURSTON, en "The Month" (nov. 1901), pp. 483-499; *Zur geschichte des Ave Maria*, en "Der Katholik" (Maguncia, mayo 1903), pp. 333 ss. VERMEJO, A., *Historia devoti sanctuarii B. M. vulgo de Texada* (Madrid, 1779).—ZACARIA, A., *Onomasticon rituale*, a las palabras *Ave María*, pp. 37 s.; *Dissertazioni varie italiane*, t. 2 (Roma, 1780), p. 242.—ZAMBRINI, *Opere volgari* (1878), pp. 954-955.—ZOCLER, *Rosenkranz*, en "Real-Encyklopädie fur protestantische Theologie u. Hirche", t. 16, pp. 144-150.

El Avemaría es la oración por excelencia a la Virgen, como el *Padrenuestro* es la oración por excelencia a Dios. Así como el *Padrenuestro* es la oración principal, la reina de las oraciones dirigidas a Dios, así el *Avemaría* es la prinpal, la reina de las oraciones dirigidas a María. Por eso el *Avemaría* participa de la universalidad del *Padrenuestro*. Puede decirse más bien, que desde hace varios siglos para acá, el *Padrenuestro* y el *Avemaría* han sido siempre indisolublemente unidos, no sólo en la devoción privada de los fieles, sino también en la liturgia de la Iglesia.

Como el *Padrenuestro*, el *Avemaría* en los labios de todos. En las paredes de la iglesia de Rafat, a 25 kilómetros de Jerusalén, está esculpida en ciento cincuenta lenguas. Es un signo elocuente de su universalidad.

Pero antes de llegar a tanto, o más bien, antes de llegar a la fórmula actual, ha tenido que recorrer un largo camino de siglos. No carecerá de interés rehacer con la mente ese camino.

El *Avemaría* consta de dos partes claramente distintas: la primera (*Avemaría, etc.*) contiene la alabanza; la segunda (*Santa María, etc.*) contiene la súplica. La primera consta de palabras sacadas del Evangelio; la segunda, en cambio, consta de palabras añadidas por la Iglesia. Veamos brevemente la historia de una y otra parte.

1. La primera parte del «Avemaría».

La primera parte del *Avemaría* está compuesta por dos saludos narrados en el Evangelio: el del Ángel Gabriel enviado por Dios a anunciarle su divina maternidad: «Ave, gratia plena, Dominus tecum» (*Mt.*, 1, 28); y el de Santa Isabel, inspirada por el Espíritu Santo: «benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui» (*Lc.*, 1, 42). Para especificar mejor los dos sujetos de la alabanza, se añaden en seguida los nombres de *María* (Ave, *María...*) y de Jesús (fructus ventris tui, *Iesus*).

Surgen, pues, respecto de la primera parte del *Avemaría*, cuatro cuestiones bien distintas, es decir: 1) ¿Cuándo comenzaron los fieles a dirigir a María el saludo del Ángel y el de Santa Isabel? 2) ¿Cuándo comenzaron a unirse estos dos saludos? 3) ¿Cuándo fué añadido a las palabras del Ángel el nombre específico de *María?* 4) ¿Cuándo fué añadido a las palabras de Isabel el nombre específico de *Jesús?*

1) ¿Cuándo, ante todo, comenzaron los fieles a dirigir a la Virgen el saludo del Ángel y el de Santa Isabel? Yo pienso que, con toda probabilidad, ambos admirables saludos fueron repetidos a la Virgen por los mismos fieles, por instinto natural de imitación, desde el momento en que tuvieron en la mano el Evangelio de S. Lucas en el que están contenidos. Ningún documento de aquel tiempo nos lo dice o nos lo confirma. Pero... ¿es posible no suponerlo?

El primer documento escrito en el que encontramos empleado el saludo del Ángel es una Homilía de Teódoto de Ancira († antes del 446), del s. V: «Siguiendo el exordio del Ángel —dice así a los fieles— digamos: "Yo te saludo, ¡oh llena de gracia!, el Señor es contigo"» (*Homil.* IV, PG. 77, 1393).

Del saludo de Santa Isabel (usado separadamente del del Ángel) no tenemos ningún documento.

2) Pasemos, pues, a preguntarnos: ¿cuándo empezaron a aparecer unidos el saludo del Ángel y el de Santa Isabel?... Basados en documentos, podemos contestar que los dos saludos comenzaron a aparecer unidos hacia el s. v. Los encontramos, efectivamente, en las liturgias orientales de Santiago (usada en la Iglesia de Jerusalén), de S. Marcos (en vigor en la Iglesia Copta) y de San Juan Crisóstomo (en uso en la Iglesia de Constantinopla). Estas liturgias antiquísimas, nos autorizan a concluir que los dos saludos (el del Ángel y el de Santa Isabel) quedaron unidos en uno solo y fueron introducidos en la liturgia oriental no más tarde del s. VI, y quizá mucho antes.

Entre los latinos, por el contrario, los dos saludos aparecen reunidos por primera vez e introducidos en la liturgia hacia el s. VI por S. Gregorio Magno. Los encontramos, en efecto, en el ofertorio de la Misa de la Dominica IV de Cuaresma: «Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui» (S. GREGOR, *Opera*, PL., 78, 645).

3) ¿Cuándo fué agregado al saludo del Ángel el nombre de María?

El primer documento en que encontramos esta incorporación es, en Oriente —por cuanto nos consta—, la liturgia de S. Basilio (Cfr. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western, t. 1, Oxford, 1896, pp. 218, 123 ss.). Se puede hacer remontar, pues, hasta el s. v.

En Occidente, en cambio— siempre en cuanto nos consta—, el primer documento que lleva agregado el nombre de *María* es el ya citado Sacramentario Gregoriano, del s. VI aproximadamente.

4) ¿Cuándo a las palabras «fructus ventris tui» fué agregado el nombre de *Jesús?*... El documento más antiguo en Oriente es el *Avemaría*, que se encuentra en un manual de los coptos, de fecha incierta (quizá del s. VII), compuesto por un tal Severo, Obispo. En Occidente, en cambio, lo encontramos por vez primera en la Homilía III *De laudibus Virginis*, de S. Amadeo de Lausana (hacia 1150), discípulo de S. Bernardo. Pero en estos documentos a *Iesus* se añade también *Christus*. El nombre sólo de *Iesus* lo encontramos usado por primera vez en Inglaterra en 1347 (Cfr. ROCK, *The church of Our Fathers*, t. III, pp. 318-319), y también, desde el 1336, en un documento del Prior de Maxtoch (*Ibid.*, 315). Los testimonios que atribuyen tal incorporación a Urbano II (1261-64) son demasiado tardíos, y por eso no suficientemente seguros.

Así fué el origen y desarrollo de la primera parte del *Ave*. Pero el uso de esta primera parte —a juzgar por los documentos que nos son conocidos— debía de ser rarísimo. Comenzó a hacerse muy frecuente en el s. XII. El *Ave-*

maría, unida al *Credo* y al *Pater*, empieza a ser prescrita al pueblo por varios Obispos y por varios concilios [3].

En el s. XIII, varias Órdenes religiosas (cistercienses premostratenses, dominicos, Siervos de María, etc.) la prescribieron. Los dominicos y los Siervos de María comenzaron a rezarla antes y después del Oficio divino.

También en el s. XIII se empieza a predicar sobre el *Avemaría* (Ricardo de S. Lorenzo, Sto. Tomás de Aquino).

2. La segunda parte del «Avemaría».

La segunda parte del Avemaria (Santa María, etc.), o sea, la súplica a la Madre de Dios, comienza a aparecer en el s. XIV. En realidad, no es otra cosa que la ampliación de la invocación «Sancta Maria, ora pro nobis», ya en uso en las Letanías de los Santos. En un códice de la Biblioteca Nacional de Florencia (cod. 1249, B. 7, que en otro tiempo perteneció a los Siervos de María de la SS. Annunciata, escrito hacia la mitad del s. XIV, folio 72), una mano de aquel tiempo escribía la siguiente salutación angélica, en uso, con toda probabilidad, entre los Siervos de María de Florencia: «*Ave* dulcissima et immaculata Virgo *Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Iesus. Sancta Maria Mater Dei*, mater gratiae et misericordiae, *ora pro nobis nunc et in hora mortis. Amen*» (Cfr. *Studi Storici sull'Ordine dei Servi di Maria*, t. II [1934], p. 178). Como se ve, mientras que hay varias palabras de más (añadidas quizá por efusión de devoción particular

(3) El Avemaría fué prescrita por el Obispo Odón, de París, en 1198 (Hardouin, *Conc.*, t. VI, col. 2, 1938; Mansi, *Conc.*, t. XXII, col. 681); por el Concilio de Orleans, hacia la misma época (Labbe, *Conc.* t. VII, col. 1282); por el Concilio de Durham, en 1217 (Mansi, *Conc.*, t. XII, col. 1108); por el Concilio Provincial de Trèves, antes de 1227 (Binterim, *Gesch. der deut. Concilien*, t. IV, p. 480); por las Constituciones de Coventry, en 1237 (Mansi, *Conc.* t. XXIII, col. 432); por el Concilio de Béziers, en 1246 *(Ibid., col.* 693); por los Estatutos Sinodales de Mans, en 1247 *(Ibid.*, col. 756), por los Concilios de Albi, en 1256 *(Ibid.*, col. 837); de Valencia, en España, en 1255 *(Ibid.*, col. 892); de Norwich, en 1257 *(Ibid.*, col. 966); de Rouen, en 1278 (Bessin, *Conc. Rotomag*, t. II, p. 84); de Lieja, en 1287 (Hartzheim, *Conc. Germ.*, col. 846); de Exeter, en 1287 (Mansi, *Conc.*, t. XXIII, col. 892, 966).

Después, a partir del siglo XIV, los Concilios que prescriben el *Avemaría* son innumerables. El uso del *Avemaría* fué siempre frecuentísimo entre los Siervos de María. Los primeros hermanos de la Orden se servían del mismo para llamarse: el que llamaba a otro decía: "Ave María"; el que era llamado, respondía: "Gratia plena." Esta costumbre está vigente hoy todavía, como en el pasado. (Cfr. *Ann. Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 21, 23.) Algunos hermanos aun llegaron a llamarse "Hermano Ave María" *(Ibid.)* Por eso los religiosos de la Orden fueron llamados no raramente "los Hermanos del *Ave María*". Está aún en vigor también, desde los principios de la Orden, la costumbre de comenzar la escritura y la lectura de las Cartas testimoniales con las palabras "Ave María" (l. c., 52, 24). Esta costumbre se extendió después a todas las cartas, aun a las privadas. En el Capítulo general de 1249 fué estatuída, según las prescripciones de los Siete Santos Fundadores, la recitación del *Avemaría* (la primera parte al principio de la Misa y del Oficio divino (l. c., 41 C, n. 1; 485, n. 17).

del que la escribió en el códice), faltan solamente, para tener la forma actual, dos palabras: *peccatoribus* y *nostrae*. Es, pues, el primer ejemplo de *Avemaría* más completo que hasta ahora se conoce.

La forma completa, tal cual ahora se usa, la encontramos por primera vez hacia fines del s. XV, en una poesía acróstica del poeta y teólogo Gasparino Borro, de los Siervos de María († 1498), en la obra *Triumphi, Sonetti, canzioni e laude de la gloriosa Madre di Dio, Vergine Maria*, compuestos por el reverendo Padre Fray Gasparino Borro, veneciano, de la Sagrada Orden de los Siervos, excelentísimo en Sagrada Teología. Impreso en Brescia por el maestro Angelo Britannico de Pallaziolo, die XXIII octobris MCCCCLXXXXVIII (sic). 23 de octubre de 1948: es la fecha del primer texto completo del *Avemaría* [4].

La segunda parte del *Ave*, sin embargo, permaneció siempre un poco fluctuante, con algunas palabras de más o de menos [5], hasta que S. Pío V, en 1568, con la promulgación del nuevo Breviario Romano, sancionó la fórmula completa, cual se usa ahora, mandando a todos los sacerdotes la rezasen al principio de cada hora del Oficio divino, inmediatamente después del *Pater noster*.

Pero sólo un siglo después, hacia la mitad del s. XVII, la ordenación pontificia llegó a ser, de hecho, universal en toda la Iglesia.

---

(4) Según CAMPANA (*Maria nel culto*, vol. I, p. 559), la forma más completa se encontraría en un códice del siglo XV conservado por Trombelli (y no en el libro editado en Venecia en 1477, como escribía erróneamente Campana). Se trata de una paráfrasis en la que faltan tres palabras: *peccatoribus, nostrae* y *amen*. Puede preguntarse todavía: ¿en qué documento apareció, por vez primera, la forma completa del *Avemaría?*... El P. A. Romano, en un artículo publicado en el *Osservatore Romano* (25 octubre 1942), en confutación de un artículo nuestro, atribuía esa primacía a un Breviario Trinitario impreso en París en 1514. Contra esta afirmación se pueden aducir tres cosas: 1) En dicho Breviario falta la palabra *nostrae*, después de *mortis* (Cfr. LECLERCQ, *Dict. Archéol. Chrét.*, t. 10, col. 2060). 2) En un Breviario Camaldulense del mismo año 1514 está contenida la misma fórmula *(ibid.)*. 3) La fórmula *completa*, como hemos probado, pertenece a Borro.

Sólo que hay una diferencia: en lugar de "*nobis* peccatoribus", dice "*omnibus* peccatoribus". Hay que notar, además, que en la edición publicada en Brescia, en 1498, por el P. Simón de Castellazo, siervo, la palabra *omnibus* está abreviada. Probablemente el *nobis* del autógrafo fué interpretado por el editor por *omnibus*. Tanto más que el verso, con la palabra *omnibus*, cojea, mientras que con la palabra *nobis* está muy bien. Esta muy verosímil hipótesis nuestra se ha convertido en tesis por obra del P. Pazzaglia, quien ha descubierto un soneto del mismo Borro en el que hay otra paráfrasis del *Ave María*, donde se dice "pro *nobis*" y no "pro *omnibus*": "*ora pro nobis* Jesu Cristo Iddio" (l. c., p. 168-169).

(5) Durante el siglo XVI corrían paralelas, en la práctica de la Iglesia, según los varios lugares y las varias Instituciones, tres fórmulas de la salutación angélica: *a)* La que constaba solamente de la primera parte. *b)* La que terminaba en "peccatoribus". *c)* La completa, como la actual. La primera fórmula prevalecía en Alemania, en los Países Bajos y en Inglaterra; la segunda, en Roma y en España, y la tercera, en Italia.

3. Las impugnaciones de los acatólicos.

Muchos viejos protestantes lanzaron violentas invectivas contra esta insuperable oración (Cfr. Bourassé, *Summa Aurea*, t. 3, col. 1225 ss.). Por ejemplo, Calvino afirmaba que en el rezo de esta oración los Papistas caían en una doble superstición, es decir: usurpaban el oficio del Arcángel Gabriel, el cual era el único encargado por Dios de saludar a María con esas palabras; cometían, además, una verdadera ridiculez saludando a una persona ausente, puesto que la SS. Virgen está en el cielo. No parece demasiado difícil poner de relieve cuán ridículas son estas dos pretendidas supersticiones que se nos achacan. Los católicos, en efecto, no usurpan el oficio del Arcángel, sino simplemente le imitan, al repetir a la Virgen el saludo que él le había dirigido; la Virgen, además, en el cielo, en el Verbo divino, ve y oye a todos sus hijos, y, por tanto, está presente y no ausente.

Erasmo reprobaba la costumbre de los oradores sagrados de rezar el *Avemaría* antes da dar comienzo a sus sermones. San Roberto Belarmino aducía, para justificar aquella costumbre, una doble razón, a saber: 1) porque Aquélla que, revistiendo al Verbo de humana carne, lo había hecho visible y tangible, es la más apta para hacer visible a los oyentes la divina Palabra anunciada por los predicadores; 2) porque el oficio de predicador es un oficio angélico, de modo que, así como el Ángel Gabriel fué enviado por Dios a una Virgen a fin de que concibiese, por virtud del Espíritu Santo, y diese a luz el Hijo de Dios, así el predicador es enviado a la Iglesia, llamada por el Apóstol «virgen casta» (*II Cor.*, 11, 2), a fin de que también ella conciba al Hijo de Dios con la fe, lo alumbre con la caridad, lo alimente con las buenas obras. Con razón, pues, los predicadores saludan a la Madre de Dios, a fin de que Aquélla que, saludada por el Ángel, concibió a Cristo, no sólo en el espíritu, sino también en la carne, obtenga de Dios para ellos, con sus preces, el poder desempeñar su propio oficio con pureza angélica y que sea feliz la concepción y el parto de la virgen Iglesia, a la que son enviados (Super *Missus est*, Serm. 2. en Bourassé, l. c., t. 6, columna 1452).

4. Singular excelencia del Avemaría.

El *Avemaría* es la más sublime forma de oración con que la Iglesia exalta la grandeza e implora la intercesión de María. Es la más hermosa alabanza y la más eficaz plegaria dirigida a la Virgen por todas las generaciones cristianas. Es el himno más melodioso que los labios de los fieles puedan repetir y

que los oídos de nuestra Madre puedan oír. En el corazón de María, al oír repetir el saludo angélico, se renuevan las divinas, trascendentes emociones que Ella experimentó en el momento más solemne de toda la historia de los siglos, el momento más sublime, tanto para el cielo como para la tierra.

En sus dos partes sigue las leyes clásicas de una oración: la alabanza y la súplica. En la *alabanza* exalta la trascendente grandeza de María, expresada en la «plenitud de gracia», o sea, en todas las perfecciones que el Creador puede otorgar a su criatura; por esto, el Señor está con Ella de modo enteramente particular, y es la bendita entre todas las mujeres. Después, en la *súplica*, se pide a la Virgen el perdón de los pecados y la gracia de una vida santa y de una preciosa muerte. No puede imaginarse oración más hermosa.

Y tampoco puede imaginarse una oración más grata a María. «Cuando María —hace notar el P. Lacordaire— oyó por primera vez este saludo de labios de Gabriel, concibió en seguida en su seno purísimo al Verbo de Dios; y ahora, cada vez que unos labios humanos le repiten aquellas palabras, que fueron como la señal de su maternidad, sus entrañas se conmueven al recuerdo de aquel momento que no ha tenido semejante ni en el cielo ni en la tierra, y toda la eternidad se llena de la felicidad que Ella siente... El racionalista sonríe al ver pasar filas de pueblo que repite las mismas palabras; el que está iluminado por mejor luz comprende que el amor no tiene más que una palabra, y que aun repitiéndola siempre, jamás la repite bastante» (*Vie de Saint Dominique*, capítulo VI).

ART. 3.—LA «SALVE REGINA»

BIBLIOGRAFÍA

ARCE, E. O., *Memoria sobre el autor de la "Salve"* (Compostela, 1908).—BANERREISS, R., O. S. B., *Der "Clamor" ein versochollene Gebetsform un das Salve Regina*, en "Stud. Mitteil. Gesch. 'Benedikt.", 62 (1949-1950), 26-33.—BOYER C., S. I., *Le "Salve Regina"*, en "Marianum", 14 (1952), 270-275.—BRAMBACH, *Die verloren geglaube Historia de Sancta Afra und das Salve Regina del Hermannus Contract* (Karlsruhe, 1892).—CAMPANA, E., *Maria nel culto*, I, 669-694, ed. 2 (Torino, 1943).—CORRETÓN, E., O. S. B., *La Salve en la Liturgia*, en "Liturgia", 6 (1951), 141-146.—DE VALOIS, *Le "Salve Regina" dans l'Ordre de Citeaux* (París, 1907).—DE VALOIS, *En marge d'une Antienne. Le "Salve Regina"* (París, 1912).—ETEL, *O., Geschichtliches über das Salve Regina*, en "Theol. Prakt. Quartalschr.", 96 (1948), 201-210.—GASTOUE, *Le "Salve Regina": ses origines et son histoire*, en "Echo de B. D. d'Avioth" (1912-103).—GODET, *L'origine liturgique du "Salve Regina"*, en "Revue du Clergé" (15 ag. 1910).—KOHLMAYR, R., *Die Marianische Antifophon "Salve Regina", in ilturgiegeschitlicher*, en "Lit. Arts", 15 (1948), 41-48.—JULIAN, *Dict. of Hymnology*, ed. 2, p. 991. 1588, 1697 (Londres, 1907).—LECLERCQ, H., *Salve Regina*, en "Dict. d'Archéol. Chrét.", t. 15, col. 714-724.—MARTIN, A. P., *The Salve Regina*, en "Lit. Arts." 15 (1948) 41-48.—MERCATI, *Leggende Mariane sulla "Salve Regina"*, en "Rassegna Gregoriana" (enero-febrero 1907), 43-45.—NAVARRO S., C. M. F., *El autor de la Salve*, en "Est. Mar.", 7

(1948), 425-442.—POTHIER, art. *Salve Regina*, en "Revue du Chant Grégorien" (mayo 1902).—THURSTON, H., trad. A. Boudinhon, *Notes sur les prières plus usitées*, en "The Month", trad. en "Revue du Clergé Français", t. XCII (1907), dic.; t. XCIII (1918, enero).—TROMBELLI, I. C., *Mariae SSmae. vita ac gesta* (Bolonia, 1764), t. 5, 350 ss.—VACANDARD, *Les origines literaire, musicale et liturgique du "Salve Regina"*, en "Études de Critique et d'Histoire religieuse", IV serie (París, 1923), p. 177 ss.—VAN HULST C., O. F. M., *De anthiphona "Salve Regina", impugnata et defensa in prioribus Reformationis Lutheranae annis*, en "Ephem. Lit.", 59 (1945), 322-333.—VICENTINI A., O. S. M., *Le quattro antiphone finali del Breviario Romano* (Treviglio, 1915).—WAGNER, *Eine glsher noch nicht veroffentliche legende über die Entstehung des Salve Regina*, en "Theologische Rev." (1903), y *Das Salve Regina*, en "Gregorianische Rundschau" (1903), n. 5, 6. Cfr. también las varias Enciclopedias.

Después del *Avemaría*, la oración mariana más hermosa y más universal es, indudablemente, la «Salve Regina». Es también la principal entre las cuatro antífonas finales del Oficio divino. Dada la excepcional importancia de esta admirable antífona mariana, expondremos aquí, sintéticamente, las cuestiones relativas: 1) al texto; 2) al autor; 3) a la difusión; 4) a las impugnaciones de los protestantes y de los jansenistas; 5) a su admirable belleza.

1. EL TEXTO.

Somos deudores del texto crítico de esta célebre antífona a G. M. Dreves (Cfr. *Anal. Hymn.*, L., Leipzig, 1907, pp. 318 ss.).

Confrontando el texto actual con el crítico, se encuentran dos ligeras interpolaciones, o sea, la palabra «Mater» del primer verso, inmediatamente después del apelativo «Regina»; así como la palabra «Virgo», en el último verso, antes del nombre «María». En el texto primitivo se leía: «Salve, Regina misericordiae... o dulcis Maria». Estas dos interpolaciones, no obstante, se remontan por lo menos al s. XIII, y son debidas, con toda probabilidad, a los monjes benedictinos de Cluny, entre los cuales la antífona encontró mucho favor, y entre los cuales, el apelativo de «Mater misericordiae» estaba muy en uso. En cuanto a la forma literaria, la «Salve Regina» puede decirse una prosa rítmica, con varias asonancias.

2. EL AUTOR.

Permanece todavía incierto. Efectivamente, ha sido atribuída a muchos, o sea, a más de diez autores: a los Apóstoles, a S. Atanasio, a S. Juan Damasceno, a Gregorio IX, a S. Bernardo, a S. Anselmo de Canterbury, a S. Anselmo de Lucca, a Ademaro de Monteil, a S. Pedro de Mezonzo, de Compostela, y a Herman Contracto. Las primeras seis atribuciones son críticamente insostenibles. Las otras son sencillamente probables.

1) Según el «Chronicon» (atribuído a Julián Pérez, Arcipreste de Toledo, y editado en París por Ramírez de Prado en 1611), el «Himno» «Salve Regina», compuesto en griego —¡nada menos!— por los Apóstoles, habría sido traducido del griego por Pedro, Obispo de Compostela (*Chronicon*, París, 1611, n. 510). Los documentos para asignar a los Apóstoles la paternidad de nuestra Antífona se encuentran solamente en el cerebro del autor del «Chronicon».

2) Según Nicolás del Puerto, «fué aquel célebre Atanasio el que compiló la Salve Regina» (Cfr. *Recueil des historiens des croisades, Hist., occident.*, t. 5, n. 4, p. 242). ¿Y los documentos para justificar la afirmación? También en el cerebro de Nicolás.

3) Según S. Antonino, Arzobispo de Florencia, la Antífona habría sido compuesta —pero añade un prudente «se dice»— por S. Juan Damasceno (*Summa Theol.*, l. IV, tít. XV, cap. 14, sec. 7). También aquí, aserción gratuita.

4) Juan Lasicki (1534-1599), polaco, pasado al protestantismo, atribuía la Salve al Pontífice Gregorio IX (1227-1241), en 1227, «con ingente injuria de Jesucristo» (Cfr. *Verae religionis opologia et falsae comfutatio*, Spira, 1582, t. XIII, *De Invocatione Sanctorum*). Pero el apóstata quizá no sospechaba siquiera que la «Salve» era ya conocida en el s. XI.

5) Ha sido, en cambio, muy común la afirmación según la cual el autor de la «Salve Regina» habría sido S. Bernardo de Claraval. El primero en atribuírsela parece que fué Juan Eremita, discípulo de los discípulos del Sto. Doctor, de los cuales dice haber aprendido cuanto afirma en su «Vida de S. Bernardo» (llamada «cuarta»). Según dicho biógrafo, S. Bernardo habría aprendido tal antífona de los Ángeles, durante una visión (*Vita quarta Bernardi*) [6]. Una alusión a este origen de la «Salve» se halla también en los cuatro Sermones sobre la «Salve Regina» de un monje cisterciense para nosotros ignorado. También Alberico, Abad de las Tres Fuentes († 1241), afirma que S. Bernardo oyó cantar a los Ángeles la antífona *Podiense* (así llama a la «Salve Regina») cuando

(6) "Tempore mensis contigit hoc miraculum. Quadam nocte dormiens vir beatus monachis circumcuaque dormientibus audivit angelos in ecclesia voce clara et delectabili Deum collaudantes, et B. V. Mariam. Quod cum audisset, occulte surrexit et pedetentim profectus est ad ecclesiam, ut in proximo constitutus, videret manifestius quidnam esset. Vidit itaque sanctam Dei genitricem in medio duorum angelorum, quorum unus in manu sua thuribulum aureum, alius incensum tenere videbatur. Horum altero eum deducente, vir sanctus quasi a dextris gloriosae Virginis incendens, ad altare usque pervenit: ubi voce angelica audivit, decanturi antiphonam *Salve Regina* ex integro usque in finem. Quam cordetenus retinens, et postea scripsisse, atque Domino Papae Eugenio transmisisse refertur, ut ex praecepto auctoritatis apostolicae per ecclesias solemnis haberetur, in honore beatae et gloriosae Virginis Dei genitricis Mariae. Quod et factum est, ut adhuc plerique testantur." (*Vita quarta Bernardi*, n. 7, editada por Mabillon, en el vol. III de las Obras de S. Bernardo.)

se encontraba en Dijón [7]. Según un manuscrito del s. XV, conservado en la Biblioteca de Munich, en Baviera, y publicado por primera vez por M. Wagner (*Ein bisher noch nicht veroffentliche Legende über die Entstehung der Salve Regina*, en «Theol. Rev.», a. 1903, n. 7), S. Bernardo habría oído el canto de la «Salve Regina» y lo habría aprendido, no ya de los Ángeles, sino de las almas de dos novicios que murieron ahogados en el baño. Esto mismo se refiere, más sintéticamente, en un Salterio de Petersburgo del s. XIII (conservado en la Biblioteca Real de Bruselas, cod. 9961, f. 121. Cfr. JULIAN, *Diction, of Hymnol.*, 1915, p. 1697).

Toda esta hermosa leyenda, con sus graciosas variaciones, se desploma inexorablemente ante el hecho de la existencia de la célebre antífona mariana, antes todavía de S. Bernardo. Se encuentra, efectivamente, en un manuscrito que pertenece al principio del s. XII (conservado en el British Museum de Londres, cod. 18302, procedente de Suecia). Se halla también en el códice Augense del s. IX, conservado en la Biblioteca de Karlsruhe (catal. bajo el núm. LV). En una «probation calami», en efecto, el amanuense escribe algunas frases tomadas de la «Salve Regina» [8].

Es también inconsistente la opinión de Guillermo Eisengrein (del s. XVI), en la obra «Chronologia rerum ampliss. urbis Spirae», según la cual se deben a S. Bernardo las últimas palabras: «O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria».

---

(7) "Cum beatus Bernardus, quadam die venisset apud Devionem et hospitatus fuisset in abbatia sancti Benigni, quam semper dilexit, eo quod mater eius ibi sepulta est, audivit ante horologium circa altare ab angelis antiphonam decantari. Primo credidit fuisse conventum et dixit abbati die sequenti: optime decantastis hac nocte antiphonam de Podio circa altare Beatae Virginis. Dicebatur autem antiphona de Podio, eo quod Naymerus Podiensis episcopus eam fecerit. Et inventum est quod illa hora quando antiphona audita est, circa altare beatae Virginis in Claravalle decantari. Unde in quodam generali capitulo ciscertensi veniam suam accepit, quantenus haec antiphona ab omni ordine reciperetur, quod et factum est." (*Chronicon, ad annum*, 1130, en "Mon. Germ. Hist. Scriptores", t. 23, p. 828.)

(8) Efectivamente, se lee: "Salve, Regina misericordie (Que genuisti Rege regu dom que pp [propter] nos homines et pp nostram salute (m) Descendit de celis Tanquan sponsus, etc. Adiuva nos ut a malis omnibus Eruamur in hac lacrimarum valle Eia ergo (Benedicamus dno.)." Inmediatamente después del texto se lee: "In nomine Domini ab incarnatione dni Mill'X." (JEAN DE VALOIS, *En marge d'une Antienne: le "Salve Regina"*. París, au Bureau d'editions de la Schola 1912; p. 43.) Esta "probatio calami", por lo tanto, pertenecía a 1010. Establecido esto, cae el razonamiento del P. Boyer: "Celui qui aurait tracé cette écriture en 1050, ne pouvait-il écrire de la même manière vingt ou trente ans plus tard? Et n'est-ce pas plutôt l'antienne qui doit servir à dater les bouts de phrase trouvés sur le manuscrit de Reichenau?" (l. c., p. 272.) De ninguna manera, ya que la fecha precisa de la frases de la "probatio calami" fué ya fijada —como hemos hecho notar— inmediatamente después de dichas frases por el mismo amanuense que las había hecho, o sea, en 1010.

Esta fecha, por sí misma, haría imposible la atribución de la antífona a Hermann Contracto (1054), a Ademaro († 1098) y a S. Bernardo († 1153).

El 25 de diciembre de 1146, con ocasión de su encuentro solemne, en la catedral de Spira, con el emperador Conrado III, habría pronunciado, al final de la «Salve», dichas palabras. Refiere, además, Eisengrein, que la Virgen SS., al oír el gentil homenaje de su siervo, habría inclinado la cabeza y le habría dado las gracias. Pero Bernardo, disgustado, le habría respondido: «Mulieres in ecclesia taceant!».

Pero los compañeros del Santo no dijeron nada de esto en su diario del viaje. Y dicha «Chronica» no es anterior al s. XVI. Se trata, pues, de un testimonio demasiado tardío. Esta leyenda es calificada de «grotesca» por los bolandistas.

La invocación final «O clemens, o pia, o dulcis Maria» se encuentra en la octava Homilía «De Laudibus Virginis», de S. Amadeo de Clermont Tonnerre, Abad cisterciense de Hautecombe y más tarde Obispo de Lausana (1145-1149), anterior al viaje de S. Bernardo a Alemania [9].

6) Según algunos, nuestra antífona pertenecería a S. Anselmo, Arzobispo de Canterbury, porque se encuentra en el comienzo del «Salterio Mariano» atribuído a él con el título: «Salutatio deprecatoria ad Psalterium B. Virginis dicendum» (PL., 184, 1078). Pero el «Salterio Mariano», como es bien notorio, no pertenece a S. Anselmo.

7) No ha faltado después quien ha pensado en atribuir la célebre antífona a otro S. Anselmo: el de Lucca, por la sencilla razón de que suele atribuírsele una piadosísima meditación sobre la «Salve Regina». Pero este argumento es muy débil.

De los antedichos seis autores para los cuales no existe la mínima probabilidad, pasemos ahora a los que podrían ser, con alguna base, los probables autores de este pequeño, pero maravilloso poema litúrgico. Entre estos probables autores de la «Salve» se dan tres nombres: Ademaro de Monteil, Pedro de Mezonzo y Herman Contacto.

8) Según Alberico († 1241), Abad de Tres Fuentes, la «Salve» habría sido compuesta por Ademaro de Monteil, Obispo Podiense (Puy-en-Velay), nacido a principios del s. XI. Por esto, la célebre antífona habría sido llamada «Antífona de Podio». Otro testimonio del origen podiense de nuestra antífona lo encontramos en una de las cantigas de Alfonso X el Sabio, Rey de España en la mitad del s. XIII. En la cantiga 262 cuenta cómo una mujer sordomuda se hallaba en la catedral de Puy, y apenas hubo oído a los santos cantar la «Salve Regina», se sintió curada. El día siguiente, cuando los fieles entraron en la iglesia, ella les repitió el cántico que había oído, y todos, con ella, lo can-

(9) "In quorum número [de los bienaventurados], et ex quorum collegio nos esse contingat, *o clemens, o pia, o dulcis Maria!*" (PL., 188, 1346.)

taron. Aquella —así concluye el poeta— fué la primera vez que fué cantada la antífona: «Et esta foi a primeira — Vez che nunca foi cantada». Tenemos, pues, dos antiguos testimonios de la primera mitad del s. XIII, uno francés y otro español, en favor de Ademaro, Obispo de Puy, hacia el fin del s. XI. Se sabe que Ademaro de Monteil, después de haber conducido a sus caballeros, como delegado pontificio, a la primera cruzada, murió en Antioquía el 1 de agosto de 1098. Han atribuído a Ademaro nuestra antífona Trombelli (l. c.) y Leclerq (l. c.). Contra esta atribución se observa: 1) Alberico y Alfonso el Sabio vivieron aproximadamente ciento cincuenta años después de Ademaro: su testimonio, por tanto, parece más bien tardío, probablemente legendario; 2) la denominación «Antífona de Podio» puede explicarse por el hecho de que allí, en Puy, el uso de la Antífona era más frecuente y más solemne que en otras partes. Estas dos razones, es menester reconocerlo, no carecen de fuerza, y nos obligan, por lo menos, a no reconocer como cierta a Ademaro la paternidad de la Antífona.

9) En el s. XIII, en Italia, nuestra antífona era atribuída comúnmente a Pedro de Mezonzo, Obispo de Compostela. Así, Santiago de Varazze (1230-1298), en su «Leyenda Aurea» (1255) (calificada por Claudio Depence como «Leyenda férrea»); así, Durando, en su «Rationales divinorum officiorum» (l. IV, c. 22). Así también, Gervasio Riccobaldo de Ferrara († 1312), en su «Historia Universalis» (Cfr. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, t. 9, col. 114, ad a 1297. Pero ninguno de estos tres autores alude a la fuente de la noticia. Tanto más cuanto desde el s. X al s. XIII, varios obispos de Compostela llevaron el nombre de Pedro. Según el cisterciense Conteulx, se trataría de Pedro II (1088-1090) (*Annales*), t. 4, p. 73). El P. Santiago Navarro, C. M. F., ha reivindicado recientemente, para Pedro de Mezonzo, la paternidad de nuestra antífona. Pero no aduce ningún argumento nuevo en favor de la tesis. Otro tanto había sostenido Oviedo Arce, apoyándose en la autoridad de Durando (l. c.) *.

10) Según Tritemio, O. S. B. (1462-1516), el autor de la antífona sería el monje benedictino Herman Contracto († 1054), santo monje del monasterio de Reichenau, cerca del largo de Constanza. Otro tanto afirma Jacono Filipo Foresti, O. S. A., en la segunda edición de su obra «Supplementum chronicorum orbis ab initio mundi usque ad annum 1482», el año 1120-1121 (en la primera edición la había atribuído a Pedro de Compostela). Esta opinión es bastante reforzada por Brambach (l. c.) con argumentos de elegancia musical deducidos del cotejo de la «Historia de Sancta Afra» (de Bernolfo de Constanza, su discípulo, atribuída a Herman), con la antífona «Salve Regina». Blume ha reforzado

(*) Véase nuestra segunda nota de la p. 656 del volumen I *(N. de los EE.)*

la probabilidad de esta opinión (Cfr. *Reichenau und die marianischen Autiphonen*), demostrando que la «Salve» era ya conocida en Reichenau cuando vivía allí Herman. Los códices más antiguos (esto es, el códice de Einsiedeln, del año 1200 aproximadamente, y el códice de Karlsruhe, de principios del s. XI), proceden del monasterio de Reichenau, donde moraba Herman.

3. Difusión de la «Salve».

Apenas compuesta, esta antífona pareció tan bella y tan conforme con el sentimiento del pueblo cristiano, que se difundió con una rapidez quizá única en la historia de las oraciones cristianas. En 1135, Pedro el Venerable la introducía en su monasterio de Cluny como cántico de la procesión que se celebraba en la fiesta de la Asunción (*Statuta Congr. Cluniacensis*, 76, PL., 189, 1048) [10].

También S. Bernardo, según Alberico (en su crónica Claravalense), la había prescrito a toda la Orden Cisterciense. En el capítulo general de 1218 se dispuso que la antífona «Salve Regina» fuese cantada en todas las iglesias ante el altar mayor (Cfr. Marténe, *Thesaurus nov. anecd.*, t. 4, col. 1321). Esta práctica estuvo en uso durante dos años. En 1220 se ordenó su rezo privado diario (l. c., col. 1327). Siete años después, el Capítulo General de los Cistercienses ordenó que la «Salve» fuese cantada todos los viernes, después de los siete Salmos penitenciales, por las necesidades especiales del Sumo Pontífice y de la Iglesia. Pero desde 1251, el canto de la «Salve» entre los cistercienses fué establecido para después de Completas, y esta costumbre sigue en vigor todavía. Entre los trapenses (cistercienses reformados), el canto de la «Salve» reviste una solemnidad emocionante. Es el último acto de la jornada, que comienza a las dos de la mañana. Después del canto de Completas, la iglesia, donde están reunidos los monjes, está casi totalmente a oscuras. Cuando he aquí que, frente al coro, encima del altar, la imagen de la Virgen se ilumina. En ese momento todas las miradas se dirigen hacia aquella dulce visión y el canto de la «Salve» se eleva al trono de la Reina celestial, cantado con majestuosa lentitud. Terminada la últimada palabra (*María*), la luz se apaga y los monjes, con aquella cándida visión en la mente y en el corazón, se van a descansar.

Desde el s. XII, el canto cotidiano de la «Salve Regina» es costumbre entre los monjes benedictinos del monasterio de Einsiedeln, en Suiza, de Peterhausen,

---

(10) "Statutum est ut antiphona de sacra Matre Dei facta, cuius principium est Salve Regina misericordiae, in festo Assumtionis ipsius, dum processio fit a conventu cantetur, et insuper in processionibus quae a principali ecclesia Apostolorum ad eiusdem Matris Virginis ecclesiam ex more fiunt, exceptis illis Sanctorum festivitatibus in quibus usus antiquuos exigit, ad eosdem sanctos pertinentia decantari."

sobre el lago de Constanza, y de S. Emerano, cerca de Regensburg (Cfr. BEINEL, *Geschichte der verherung Marias*, im 16 u. 17 Jahr.). También los cartujos, desde el s. XII, en la mayor parte del año, después de vísperas, cantaban la antífona «Salve Regina» (Cfr. CONTEULX, *Annales Ordinis Carthus.*).

Los canónigos regulares, desde el s. XIII, en las vísperas, cantaban la «Salve» y el «Ave Regina caelorum» (Cfr. TROMBELLI, l. c., 6).

En 1240, Juan de Parma, Ministro General de la Orden de los Menores, recomendaba la costumbre de cantar la «Salve Regina» y las demás antífonas marianas. En el Breviario, a partir de 1249, se encuentran dichas antífonas marianas según los varios tiempos litúrgicos. El S. Pontífice Pío V, después, hizo universal en su Breviario este uso, en lugar del oficio de la B. Virgen.

Entre 1221 y 1234, por obra del Bto. Jordán de Sajonia, sucesor de Sto. Domingo, se introdujo entre los dominicos la costumbre de cantar después de Completas la «Salve Regina», primero en Bolonia (donde por el canto de aquella antífona un religioso se vió libre de una obsesión diabólica), y más tarde en los demás conventos de la Orden (Cfr. B. JORDANUS, en *Vita Sto. Dominici*). En el Capítulo General de 1250 se ordenó el rezo de esta antífona, de rodillas, después de cada hora del oficio divino.

También entre los Siervos de María, desde el principio de la Orden (1233), se introdujo la costumbre de cantar la antífona «Salve Regina». Fray Felipe de Bolonia (1521), en su «Chronica», narra que los Siete Santos Fundadores cantaban todos los días la «Salve Regina» (Cfr. *Monumenta Ord. Serv. B. M. V.*, t. 16, p. 153). En el Capitulo General de Treviso, el 23 de mayo de 1461, se dispuso que por respeto a la gloriosísima Virgen María, Madre y abogada nuestra, después de cada Misa Conventual, se rezase en el coro, por los padres, la antífona «Salve Regina», junto con el versículo y las oraciones de la SS. Virgen. También se ordenó que todos los hermanos, después de la Misa del día o de la Virgen, rezasen la «Salve» con el versículo y las oraciones (l. c., p. 155, en nota).

Los carmelitas —como aparece del «Ordinario» de Siberto de Beka— (hacia el año 1312) cantaban las primeras palabras de la «Salve Regina» de rodillas y con dos velas encendidas (en las solemnidades, cuatro). Se rezaba también el jueves y viernes santo (Cfr. THURSTON, en «Tre Month», 1916, p. 259). Lo mismo acostumbraban otros. Por ejemplo, entre los benedictinos (los cuales, durante el canto de la «Salve» usaban guantes). En Roma, según algunos escritores, Gregorio IX, en 1339, habría prescrito a todas las iglesias del orbe el rezo de la «Salve Regina» todos los viernes, después de Completas (Cfr. CAMPANA, l. c., p. 259).

En Francia, la costumbre de cantar cada día, después de Completas, la «Salve Regina» u otra antífona mariana, fué propagada por el Rey S. Luis IX. En efecto, invitó a todas las iglesias de su reino a que hiciesen cuanto él hacía

diariamente en su oratorio privado. En Francia, y también en la Germania meridional, algunos días de la semana, el canto de la «Salve Regina» se celebraba con gran solemnidad, con canto y gran concurso de fieles. A esta ceremonia, llamada en Francia «Salut» y en Alemania «Salve», se añadió en seguida, en los siglos XVI y XVII, la bendición con el SS. Sacramento, hasta que ésta llegó a sustituir a la antífona misma (Cfr. THURSTON, en «The Mouth», 1901). En España, en 1302, el Concilio de Peñafiel prescribió el canto cotidiano de la «Salve Regina», después de Completas, junto con el versículo y la oración «Concede» (Cfr. GAVANTUS, *Thesaurus sacrorum rituum*, Venecia, 1823, p. 213). El uso de la «Salve Regina» se hizo además tan universal entre los navegantes, que fué llamada por antonomasia «himno de los navegantes» (Cfr. CAMPANA, l. c., p. 691).

4. LAS IMPUGNACIONES DE LOS PROTESTANTES Y DE LOS JANSENISTAS.

En el s. XVI, cuando apareció la pseudo-Reforma, el uso de la «Salve Regina» era universal en toda la Iglesia. Lutero rompió una lanza contra ella en un discurso que pronunció en 1522. La oposición de Lutero y de sus secuaces tenía su origen en un principio doblemente erróneo, o sea: sólo la Escritura, excluida la Tradición, es fuente de la Revelación; y nuestro único Mediador es Cristo, y por eso Él solo debe ser invocado, con exclusión de los Santos y de la misma Beatísima Virgen. Sentados estos dos principios falsos, Lutero y sus secuaces, por dos razones, se opusieron a la «Salve Regina» a saber: porque contenía —según él— modos de decir contrarios a la Sagrada Escritura, y porque contenía invocaciones directas a la SS. Virgen. Por estas dos razones, en dicho discurso, pronunciado por él en una fiesta de la Natividad de María, decía: «¡He aquí las palabras que se emplean en la "Salve Regina" respecto a María! ¿Quién podría demostrar que María es nuestra vida, nuestra dulzura y nuestra esperanza?... ¡Y tal oración es cantada en todo el mundo al sonido de las campanas!» El año siguiente, 1523, el mismo Lutero declaraba que María debía ser alabada no con el rezo de muchas «Salve Regina» o parecidas oracioncitas, sino más bien diciendo con Ella: «He aquí que yo sólo soy una virgen humilde y pobre, y Dios ha elegido mi virginidad» (*Werke*, Weimar, 1905, X, p. 321 ss.; XII ,p. 613).

Entre los discípulos de Lutero, se levantaron contra la «Salve Regina» Andrea Bodenstein, o sea, Carlostadio (a. 1523) (Cfr. PIJPER., en «Bibliotheca Reformatoria neerlándica»), Jorge Peszler, Hector Pöhmer (Cfr. LEMMENS, L., *Corpus Catholicorum*, vol. XI, p. 23), Matías Roth, Urbano Regius, Sebaldo Heyden [11], etc. Un protestante anónimo holandés, hacia 1524, se esforzó en de-

(11) Éste aplicaba la "Salve Regina" a Cristo, alterándola así. "Salve Jesu Christe,

mostrar que la «Salve Regina» es una antífona idolátrica, y para probar su tesis, intentó impugnar cada una de las frases con algunos textos tomados de la S. Escritura (Cfr. LEMMENS, l. c., vol. XI, p. 54, Cfr. también VAN HULST, l. c.).

Contra los pseudo-reformadores se levantaron Jorge Kirchner (contra Bodensteiu) (PIJPER, l. c., p. 5), Jorge Hauer y Jerónimo Emser (contra Peszler y Bohner), Juan Dietenberg, O. P., Bartolomé de Usingen (contra Lutero), Agustín de Alfeld, O. F. M., el cual, siguiendo el método de los adversarios, trató de demostrar la ortodoxia de la «Salve Regina» con más de trescientos pasajes sacados de la S. Escritura en la obra «Assertio Alveldiana in Canticum Salve Regina misericordiae contra impios deiparae virginis Mariae Murmuratores, detractores, blasphematores Quorum insania ubique furens, Tempore suo manifesta erit, Deo Maximo Optimo propitio Amen» (Lipsiae, 1327, 1530; Doventriae Neerlandiae, 1545).

Después de la oposición de los protestantes surgió la oposición de los jansenistas. Para depurar la «Salve Regina», los jansenistas proponían las siguientes modificaciones: 1) en lugar de las palabras «Madre de Misericordia», se pretendía decir: «Tú, que has engendrado al Salvador, que es el Padre de la misericordia»; 2) en lugar de las palabras «vida, dulzura y esperanza nuestra», preferían decir: «Virgen dulce, que alumbraste Aquél en quien esperamos»; 3) pretendían suprimir las palabras «a Ti suspiramos», «Abogada nuestra», como contrarias a los derechos del único Mediador y Abogado nuestro cerca de Dios; 4) querían omitir, igualmente, las palabras «y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre», porque podían significar que no es Dios, sino María, la distribuidora del premio de la visión beatífica, cuando, por el contrario, está escrito: «el Señor dará la gracia y la gloria» (Cfr. CAMPANA, o. c., pp. 571 ss.).

Pero los protestantes y los jansenistas olvidaban, evidentemente, que Jesús y María estuvieron indisolublemente unidos por Dios en toda la obra de nuestra salvación, de tal modo que constituían una sola persona moral, un único principio total de salvación y de vida, tanto en la adquisición como en la distribución de todas las gracias. Consecuentemente, todo lo que se dice primariamente de Cristo, se dice secundariamente de María. Por eso, María SS. —como Cristo, aunque de modo secundario— es llamada rectamente «vida, dulzura y esperanza nuestra».

Por eso, merecidamente, la «Salve Regina», tan universal en la Iglesia, fué prescrita por León XIII, en 1884, al final de todas las misas privadas. Con ra-

rex misericordiae... ex hac miseriarum valle... Eia ergo mediator noster, illos tuos... O Iesu benedicte faciem Patris tui nobis post hoc exilium ostende. O clemens, o pie o dulcis Jesu Christe." Otro tanto hicieron Justo Jonas, Juan Frosch y Juan Freysleben (Carithonimus Eleutherobius), que la transformó así: "Salve Jesu Christe, misericordiae Rex... Eia ergo advocate noster... Et Deum benedictum patrem tuum verum nobis... O clemens, o pie, o dulcis Jesu Christe." (Cfr. LEMMENS, o. c., vol. XI, p. 53. ss.)

zón muchos escritores de la Iglesia la expusieron. Merecen especial mención S. Pedro Canisio (en la obra «De Virgine Maria Deipara», lib. 5, 13), Ángel Paciuchelli, O. P. (en la obra «Excitationes dormitantis animae», Roma, 1657), Ángel Francisco Tignosi, O. S. M. (en la obra «Il regio diadema di 12 pietre preziose», o sea, exposición del cántico «Salve Regina», Milán, 1603) y S. Alfonso M. de Ligorio (en la primera parte de sus «Glorias de María»).

5. Singular belleza de la «Salve Regina».

La razón por que la «Salve Regina» tuvo tanta fortuna apenas aparecida, se funda en su singular belleza. Esta singular belleza deriva, a su vez, del hecho de que la «Salve» es una oración profundamente humana, esto es, responde a todas las necesidades de nuestra naturaleza humana, que sangra todavía por las llagas del pecado original. Es un eco maravilloso de todas nuestras necesidades: es el saludo del siervo a su augusta Reina: «Salve Regina»; es la súplica de nuestra miseria a Aquélla que es «Madre de misericordia»; es el recurso instintivo del hijo a la Madre, a Aquélla que es la fuente de la vida: «vida nuestra»; es el espontáneo impulso de quien está amargado hacia Aquélla que es toda dulzura: «dulzura nuestra»; es el refugio espontáneo del desesperado, en Aquélla que es toda la razón de nuestra esperanza: «esperanza nuestra»; es el clamor del desterrado a Aquélla que es la puerta de la Patria: «a Ti llamamos los desterrados hijos de Eva»; es el suspiro y el gemido del que llora en este valle de lágrimas a Aquélla que es la única que sabe y puede confortarlo: «a Ti suspiramos, gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas»; es el confiado recurso del reo a Aquélla que es su poderosa Abogada cerca del Juez supremo: «Ea, pues, Señora, Abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos»; es, en fin, el gemido, la confiada súplica del mortal que se ve amenazado, en todo instante, por el sombrío espectro de la muerte y por la incertidumbre de su eterno destino al gozo y a la gloria del cielo: «y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre». Todo este recurrir con fe a la Virgen está, por decirlo así, avalorado por sus tres admirables cualidades enunciadas al final de la admirable oración: la clemencia, la piedad y la dulzura: «¡Oh clementísima! ¡Oh piadosa! ¡Oh dulce Virgen María!» Efectivamente: es difícil por no decir imposible, encontrar una oración más humana, y, en consecuencia, más cristiana, más bella que ésta. Plegaria «bellísima —exclama un célebre escritor moderno—: un prisma de diamante de mil luces... Comenzada con una explosión de llanto, acaba en el éxtasis del Paraíso» (Pazzaglia, L., O. S. M., *La Donna del dolore*, Turín, 1944, páginas 305-312).

ART. 4.—EL «ANGELUS DOMINI»

BIBLIOGRAFÍA

Acta SS., en fol. (París, 1869, oct.), t. 7, p. 1109-1113).—BARRAUD, *Les Cloches*, en "Annales Archéologiques de Didron" (1858), p. 57-71, 145-149.—BEISSEL, *Geschichte des Ver. Mar. im* 16 *u.* 17 *Jahr.*, p. 16 ss.—BENEDICTUS XIV, *Opera* (Bassari, 1767), t. 10, p. 29-31, 159-160.—BERLIERE, U., *L'Angelus*, en "Messager des Fidèles" (1887), p. 64-71; íd., en "Dict. Théol. Cath.", t. 1, col. 1278-1282.—BINTERIM, A. I, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten*, (Mainz, 1831), t. 7, p. 129-136.—BOUDINHON, A., *Études historiques sur nos dévotions populaires*, en "Rev. du Clergé Français", 31 (1902), 24-29 (es la versión y la síntesis del artículo del P. Thurston).—BRINGETT, *Our Lady's Dowry* (Londres), ed. 3, p. 216-218.—DU CANGE, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis* (Niart, 1884), en las palabras: *Angelus, Ignitergium.*—ESSER TH., O. P., *Das Ave Maria Lauten*, en "Historische Fahrbuch".—ETL., O., *Zur Geschichte des "Angelus Domini"*, en "Theol. Prakt. Quartal.", 97 (1949), 203-220.—FALK, *Zur Geschichte des "Ave Maria"*, en "Katolik" (apr., 1903).—FONK, L., *Zur Geschichte des "Ave Maria Läutens"*, en "Zeitschr. f. Kath. Theol." (1904), pp. 778 ss.—GERBERON, *Dissertation sur l' "Angelus"* (París, 1675).—GREEN, *E.*, en "Downside Review", 14 (1895), 279-281.—HENRY, W., *Angelus*, en "Dict. Archéol. et Lit.", t. 1, coll. 2068-2078—INGUANEZ, M, *Quale origine del suono dell'Angelus?*, en "Osserv. Rom." (25 marzo, 1942).—KNELLER, *Zur Geschichte des Gebetläuten*, en "Zeitscher f. Kat. Theol." (1904), pp. 394 ss.—LITTLE, A. G., *Provincial constitutions of the Minorite Order; Constitutions and capitular decrees of C. Anthony*, 1200-1296, en "The English Historical Review", 18 (1903), 495.—MABILLON, *Acta SS. O. S. B.* (París, 1685), t. 5, p. 77-78.—MAGGIO, F. M., *De sacris caeremoniis obiri solitis in templis praesertim circa salutationem angelicam*, p. 6-76 (Panormi, 1654).—ROCK, *The Church of our fathers* (Londres, 1852), t. 3, p. 335-339.—THURSTON H., S. I., *Our popular devotion*, en "The Month", 98 (1901), 483-499, 607-616, 99 (1902), 61-73, 518-532.—TIRABOSCHI, *Vetera humiliatorum monumenta* (Mediolani, 1766), t. 1, p. 229-300.—TROMBELLI, J. C., *Mariae Ssmae, vita ac gesta*, en "Summa Aurea", t. 4, coll. 273-282.—ZACCARIA, A., *L'Ave-Maria*, en "Dissertazioni variae" (Romae, 1780), t. 2, p. 265-269.—Cfr. también las varias Enciclopedias.

Tres veces al día, por la mañana, al mediodía y por la tarde, o sea, «cuando amanece y cuando cae el día — y cuando lo divide el sol, a la mitad de su carrera» (MANZONI, *Il nome de Maria*), los bronces sagrados, en todas las partes del orbe, invitan a los fieles a saludar a María con las palabras que un día le dirigió el Ángel, y que señalaron el alba de nuestra salvación.

Este triple saludo de cada día a la Virgen no surgió junto, ni al mismo tiempo ni en el mismo lugar, sino que surgió en varias épocas y en lugares diversos. Primero surgió el saludo vespertino. A él se añadió el matutino. En un tercer tiempo, después, el saludo matutino y el vespertino quedaron enlazados entre sí, y completados con el saludo meridiano. Este proceso evolutivo abraza tres siglos: el XIII, el XV y el XVI. En el s. XII empieza el *Angelus* de la tarde

y el *Angelus* de la mañana; en el s. XV empieza, en Francia, el *Angelus* de mediodía. En el s. XVI, la fórmula de los tres *Angelus* reunidos, llega a ser uniforme y estable.

1. El «Angelus» de la tarde.

El saludo vespertino a la Virgen SS. parece traer origen de la costumbre, antiquísima en algunas comunidades religiosas, de rezar algunas oraciones después de Completas, al son de la campana. Esta costumbre se encuentra indicada en algunos manuscritos del s. X (Cfr. Henry, W., en el «Dist. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. 1, col. 2070) [12]. La señal adoptada consistía en varios repiques, interrumpidos en tres intervalos, por un tiempo suficiente para rezar el *Avemaría*. Esta práctica, ya en uso desde hacía algunos siglos en las comunidades religiosas anglosajonas, se extendió a las parroquias en 1051 por el Sínodo de Caen (en Normandía). Quizá en esta costumbre se inspiró S. Buenaventura cuando en el capítulo de Pisa de 1263 prescribió que «los Hermanos, en sus sermones, indujesen al pueblo a saludar algunas veces a la SS. Virgen María a la hora de Completas, al son de la campana, pues es opinión de algunos ilustres doctores que aquélla fué precisamente la hora en que fué saludada por el Ángel» (Cfr. *Chronica XXIV Generalium*, de los Hermanos Menores).

El P. Thurton presenta un documento de 1239 en que el Obispo Enrique de Brixe concedía para la Diócesis de Freins, en el Tirol, una indulgencia a aquellos que «al son de la campana de la tarde, rezasen tres *Avemarías*»; «qui serotina pulsatione ter Ave María dixerunt» (l. c.). Si la fecha de 1239 es auténtica (es discutida con argumentos no del todo convincentes por el P. Esser y el P. Beissel), la costumbre del *Angelus* de la tarde se remontaría a la primera mitad del s. XIII.

En Milán y su comarca la señal del Ave María de la tarde fué introducida hacia fines del s. XIII por Buonvicino de la Riva (fallecido hacia 1314), de la Orden de los Humillados. En los Estatutos de los Zapateros de Lodi (de 1288) se prescribía la cesación del trabajo al toque del *Ave María* de la tarde de todos los sábados y de todas las vísperas de la Virgen [13].

---

(12) En esta costumbre antiquísima habría tenido origen, con toda probabilidad, el llamado *cubrefuego*, o sea, la señal para volver a casa después de las labores de la jornada. En efecto, el documento más antiguo en que se habla del *cubrefuego* data del Sínodo de Caen, en 1601; en él se prescribe el toque cotidiano para invitar a los fieles a la oración, después de la cual todos debían retirarse a *casa* y cerrar la puerta. (Cfr. Thurston, en *The Month*, t. XCVIII (1901), p. 607-616.)

(13) "... Potquam pulsatum fuerit primum sonum campanae Ave Mariae (*sic*) que (*sic*) pulsatur super campanile ecclesie (*sic*) maioris laudensis in sero cuiuslibet sabbati, et cuiuslibet diei vigilie (*sic*) sancte (*sic*) Mariae..." (*sic*).—Cfr. *Miscellanea di Storia italiana*, vol. 7; Turín, 1869.)

Hacia los primeros años del s. XIV, la costumbre del Angelus estaba ya difundida en Hungría (prescrita en 1307), en Franfurt s. Main (en 1317), en Lucerna, etc.

En una carta de 4 de octubre de 1318, Juan XXII alababa el uso ya en vigor en la Iglesia de Saintes y en otras iglesias de las Galias, de tocar a la oración de la tarde y conceder indulgencia de diez días a todos los fieles que a aquel toque rezasen de rodillas tres *Avemarías* (Cfr. BARONIUS, *Annales*, a. 1318, n. 58, Barle-duc, 1872, t. XXIV, p. 104). Nueve años más tarde, en 1327, el mismo Pontífice hacía introducir en Roma la piadosa práctica (*Ibid.*, n. 54, página 36).

Esta intervención pontificia en favor del *Angelus* de la tarde tuvo como consecuencia una grande y rápida difusión del mismo. Los Obispos de varias regiones rivalizaron en la concesión de indulgencias. Hacia la mitad del s. XV era ya costumbre general en Europa.

2. EL «ANGELUS» DE LA MAÑANA.

Bien pronto al *Angelus* de la tarde vino a unirse el *Angelus* de la mañana. El origen del *Angelus* de la mañana no difiere nada del de la tarde. La *triple* oración, efectivamente, ya en uso por la tarde en los monasterios, a la hora de Completas, se rezaba también por la mañana, a la hora de Prima. Esta conexión se pone de relieve en el libro *De laudibus Papiae*, del año 1330 (editado por Muratori en *Rerum italicarum scriptores*), en cuyo cap. 14, se lee: «Además del toque cotidiano introducido para saludar por la tarde a la Virgen gloriosa, se ha introducido hace poco [en Pavía] otro por la mañana, poco después del toque de la aurora, para reiterar el mismo saludo, como se acostumbra ya en muchos lugares». Esta última indicación es también preciosa. Ella nos hace saber que hacia 1330 la costumbre del *Angelus* de la mañana estaba ya muy difundida. Y, efectivamente, en 1317, estaba ya en uso en Parma. Es, no obstante, muy digno de notar el significado que se daba a aquel toque en una ordenanza del Concilio Lovariense de 1368. En ella se prescribe el rezo, por la mañana, de cinco Padrenuestros en honor de las cinco llagas de Jesús, y de siete *Avemarías* en memoria de los siete gozos de María (Cfr. HARDOUIN, I., *Concilia*, París, 1715, t. VII, col. 1856).

En 1309, un Breve de Bonifacio IX al clero de Baviera, exhortaba a hacer tocar la campana de la aurora, para el *Avemaría*, en todas las iglesias, según la costumbre establecida en Roma y en muchas poblaciones italianas (BOUDINHON, A., l. c.).

Pero el primer documento que hoy se conoce sobre el *Angelus* matutino *unido* al vespertino, está constituído por las «Constitutiones», de Tomás I, Abad de Monte Cassino (de 1285 a 1288). En ellas se prescribe que «el sacris-

tán toque las campanas... al *Avemaría* de la mañana y de la tarde» [14]. Y como además las iglesias sujetas al Abad Cassinense se encontraban en los Abruzzos, en Moisc, en las Apulias y en Calabria, se infiere que ese uso estaba ya muy extendido.

A mediados del s. XV, la costumbre del *Angelus* de la mañana y de la tarde, se había hecho ya común en Europa.

3. El «Angelus» del mediodía.

Fué más tarde. En la primera mitad del s. XV, efectivamente, en varios lugares (Olmütz, Maguncia, Colonia), el toque de campana a mediodía, los viernes, estaba ordenado para recordar la Pasión de Jesucristo. A continuación, en la segunda mitad del mismo siglo, y con mayor precisión, en 1456, ese toque, cotidiano con el rezo de tres *Avemarías*, fué generalizado e instituído por Calixto III para impetrar la ayuda divina en la guerra contra los turcos.

Hacia finales del s. XV, y más exactamente en 1472, la costumbre del *Angelus* del mediodía se generalizó en Francia, como consecuencia de un decreto de Luis XI (Cfr. Gaguin, R., *Hist. Franc., Ludov. XI*, lib. X, c. XII, París, 1497). Por aquel tiempo empezó a difundirse también en Inglaterra.

En Italia, la costumbre del *Angelus* de mediodía fué introducida en Imola en 1506. En el s. XVI también el *Angelus* de mediodía se hizo casi universal.

4. La uniformidad y estabilidad de la fórmula.

Así se tuvo, en el s. XVI, el *Angelus* completo, por la mañana, a mediodía y por la tarde. Es necesario, sin embargo, hacer notar, desde luego, que hubo mucha variedad en las oraciones que se acostumbraba rezar en los distintos lugares, al toque del *Angelus*.

El primer documento conocido hasta ahora, en que encontramos el *Angelus* según la forma actual, indulgenciada por Paulo III, es un catecismo impreso en Venecia en 1560. Pocos años después, en 1571, S. Pío V insertaba el *Angelus*, con dicha fórmula, enriquecida por la indulgencia de quince días, en un Oficio Parvo de la Virgen, aprobado por él. Falta, sin embargo, el verso: *Ora pro nobis Sancta Dei Genitrix*, etc.

Esta fórmula, no obstante la recomendación del Pontífice, no se hizo en seguida universal, especialmente fuera de Italia. El triunfo definitivo de la

(14) "... ut sacrista pulset tempore debito ad omnes horas, ad matutinum vero horam ante diem, et paret luminaria et altaria ut tenetur, et ad *Ave Maria sero et mane* et si neglexerit puniatur in uno grano." (Cfr. Incuanez, l. c.)

fórmula actual se logró cuando Benedicto XIII, el 14 de septiembre de 1724, con el Breve «Iniunctae nobis», concedía la indulgencia de cien días por cada vez que se reza el *Angelus*, y la indulgencia plenaria una vez al mes, en un día a elegir para todos aquellos que lo reciten fielmente de rodillas, cada día, por la mañana, a mediodía y por la tarde, al toque de la campana.

El 20 de abril de 1742 Benedicto XIV confirmaba estas indulgencias y establecía que en el tiempo Pascual el *Angelus* fuese sustituído por la antífona *Regina Coeli*. Establecía, además, que los domingos, a partir de las primeras vísperas, y por consiguiente, desde la tarde del sábado, se rezase de pie.

Pío VII, en 1815, añadía al *Angelus* tres *Gloria Patri, etc.*, en acción de gracias por los dones copiosamente otorgados por la SS. Trinidad a la Virgen SS., y de modo particular por su Asunción, añadiendo la indulgencia de cien días.

ART. 5.—LAS LETANÍAS LAURETANAS

BIBLIOGRAFÍA

BEISSEL, *Geschichte der Verehr... im 16 u. 17 Jahr.*, p. 491-507.—BRAUN, *Ursprung der Lauret. Litanei*, en "Stim. a. Maria Laach." (apr. 1900).—CAMPANA, E., *Maria nel culto cattolico*, 1, p. 610, 637, ed. 1943.—CATH. ENC., t. 15, p. 463.—DE SANTI A., S. J., *Le Litanie lauretane* (Roma, 1897).—GARCÍA GAMBÍM C., O. S. B., *Las Letanías de la Virgen*, en "Liturgia", 6 (1951), 135-140.—PAULUS, *Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland, durch den helige Canisius*, en "Zeitsch. für Kath. Theol." (1902). 571-583.—SAUREN, *Die lauretanische Litanei* (Kempten, 1895).—ROHAULT DE FLEURY, *La S. Vierge*, t. 1, p. 328-335.—SCHLEUSSNER, W., *Zur Enstehung der Lauretanischen Litanei*, en "Theol. Quartalschr.", 107 (1926), 254-267.

Las Letanías Lauretanas, en su forma actual, además de la introducción (*Kyrie eleison*) y de la conclusión (*Agnus Dei*), comunes a todas las Letanías, contienen cuarenta y nueve invocaciones a María con diversos títulos, deducidos de la S. Escritura y de los Padres, exaltando los varios aspectos de la singular grandeza, poder y bondad de María. Forman el coro más melodioso y potente que, desde siglos, como en ondas de estima y de afecto, suben, de todas partes de la tierra hasta el Cielo, ante el trono de la Reina de la tierra y del Cielo. No será, pues, desagradable repasar su origen y desarrollo.

En la historia de las Letanías Lauretanas pueden distinguirse tres fases: el período de la preparación, el de la formulación y el del triunfo. Señalaremos, además, su singular belleza.

1. Primer período. Preparación.

La palabra *letanía* deriva de la voz griega *litaneuo*, que significa *yo ruego o suplico*, correspondiente a la voz latina *ruego*, vocativa. La letanía o rogativa, en los primeros siglos de la Iglesia, se empleaba para indicar ciertas oraciones más solemnes, dialogadas entre los ministros sagrados y los fieles, destinadas a implorar la misericordia divina. Estas oraciones dialogadas se rezaban durante el sacrificio de la Misa, o, cosa bastante frecuente, durante las procesiones, de las cuales llegaron a ser —por decirlo así— la nota característica, en tal modo, que decir letanía sin procesión, tanto en lenguaje litúrgico como en el común, era una misma cosa.

Al principio, las Letanías comprendían invocaciones dirigidas solamente a Dios. Pero en seguida fueron cediendo lugar cada vez más amplio a las invocaciones a los Santos, con su Reina, María, a la cabeza. En la liturgia oriental las letanías estaban en uso desde el s. III, como resulta de Sócrates (*Hist.*, VI, 8), de Sozómeno (*Hist.*, VIII, 7) y de S. Basilio (*Lett.*, LXIII). También en Occidente las letanías son de un uso antiquísimo. La composición de las Letanías de la Virgen fué desarrollándose sobre la pauta de las letanías en general y de los Santos en particular, que estaban en uso desde el s. VIII-IX. El primer germen, pues, de las letanías marianas fué constituído por las Letanías de los Santos, en los cuales la Virgen SS., a diferencia de los demás Santos, tenía, por su singularidad, una triple invocación, o sea: *Sancta Maria*, ora pro nobis; *Sancta Dei Genitrix* y *Sancta Virgo Virginum*. Esta triple, singular invocación de la Virgen Santísima en las Letanías de los Santos, inspiró, quizá, el pensamiento de ampliarla con otras invocaciones, florecidas tan admirablemente de los labios y de las plumas de los Padres, especialmente de los orientales, de tal modo enlazadas y alineadas, que parecen un verdadero preludio de las Letanías Lauretanas. Estos admirables elogios marianos de los Padres constituyen el segundo germen de las Letanías marianas. No son todavía *Letanías*, porque carecen de elemento responsorial. Pero tampoco este elemento tardará en llegar [15].

2. Segundo período: formulación.

La ocasión, o mejor dicho, el ambiente que hizo desarrollar estos dos gérmenes (las Letanías de los Santos y los elogios marianos de los Padres), fué, probablemente, el Oficio de la Virgen SS. que solía cantarse por algunos (por

(15) Una especie de bosquejo de Letanías marianas existía ya en Irlanda en el siglo VIII. (Cfr. Rohault de Fleury, l. c., p. 329.)

los Siervos de María, por ejemplo, desde 1300, la tarde de cada sábado). Aquel oficio no era entonces fijo, sino que tenía adiciones y variantes, según las diversas Órdenes religiosas, adiciones y variantes que fueron más tarde abolidas por S. Pío V, cuando impuso a toda la Iglesia el Oficio parvo de la Virgen, reformado. Entre estas variantes y añadiduras, se encuentra en algunos una especie de Letanías en honor de María SS., más o menos similares a las que surgieron después en Loreto (Cfr. JACUBOSKI, T., O. S. M., *Le "Laudes Virginis"*, en «Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria», 1 [1933], 66-77). Las más antiguas Letanías marianas auténticas que se conocen son las que se leen en un códice de Maguncia del s. XII, titulado: *Letania de Domina nostra Dei genitrice Virgine Maria. Oratio valde bona, cotidie pro quacumque tribulatione dicenda est.* Están servilmente modeladas sobre las Letanías de los Santos, las cuales fueron, como ya hemos dicho, el primer germen de las Letanías Marianas. Los elogios de la Virgen son muy largos, y en cada verso se repite el *Sancta Maria*, signo evidente de que fueron un desenvolvimiento de la invocación primitiva: *Sancta Maria.* Pero bien pronto surgió, hacia el s. XIV, otro libro de Letanía mariana con setenta y cinco elogios, bastante más ligero que el de Maguncia. Este nuevo libro halló gran favor entre los fieles, especialmente en Venecia, donde fué usado hasta 1820, en las procesiones solemnes con la milagrosa imagen de la Nicopea. En los ss. XV y XVI, las Letanías marianas, cada vez en mayor número y cada vez mejor elaboradas, fueron multiplicándose de modo sorprendente. También a principios del s. XVI, en el célebre Santuario de Loreto, comenzaron a cantarse solemnemente las Letanías de la Virgen, de autor desconocido.

3. TERCER PERÍODO: EL TRIUNFO.

Varias eran, por tanto, a mediados del s. XVI, las Letanías en honor de la Virgen. Junto a las de Loreto florecían otras muchas. Luego, hacia 1575, surgió en Loreto un nuevo libro de Letanías, marianas, llamadas *modernas*, con elogios puramente escriturísticos. Estas nuevas letanías tuvieron un éxito extraordinario, e hicieron pasar a un lugar muy secundario las antiguas letanías lauretanas. Pero bien pronto estas antiguas letanías recobraron la supremacía. En 1587, Sixto V las aprobaba y las indulgenciaba. De este modo, su crédito creció inmensamente. Pero el frenesí por inventar siempre nuevas letanías marianas, hacia el ocaso del s. XVI fué tal, que hizo aparecer un número impresionante. Se llegó al extremo de tener una letanía especial para cada día del año. En Loreto se tenía una para cada día de la semana. Ante esta creciente marea de letanías, Roma quedó justamente impresionada. Clemente VIII, por decreto *Quoniam multi*, de 6 de septiembre de 1601, prohibía que se compusiesen nue-

vas letanías o que volviesen a publicarse o a usarse las ya divulgadas, hecha excepción de las letanías de los *Santos* y de las que *solían cantarse en la santa Casa de Loreto*. De este modo, las Letanías Lauretanas triunfaron sobre todas las demás, se hicieron de uso universal y quedaron las únicas para cantar en cualquier parte de la tierra las glorias de María. Para garantizar más su estabilidad, la Sagrada Congregación de Ritos, desde 1631, prohibía cualquier nueva adición sin la aprobación de la Sta. Sede. En 1839, Gregorio XVI concedía a los Obispos de Forli, de Gante, de Argel y de Sain-Flour, el permiso de añadir la invocación: *Regina sine labe originali concepta*, y dió facultad al Card. Pedicini, Prefecto de Ritos, para conceder tal favor a quien hicese la petición [*]. En 1883, León XIII añadía: *Regina sacratissimi Rosarii*, y en 1903: *Mater boni Consilii*. El 16 de noviembre de 1915, Benedicto XV le añadía la invocación: *Regina Pacis*, y el S. P. Pío XII, en 1951, en memoria de la definición dogmática de la Asunción, le añadía: *Regina in caelum assumpta* [16].

4. La admirable armonía de las Letanías Lauretanas.

En el bosquecillo de los cuarenta y nueve títulos dados a María, algunos de los cuales expresan con variada gradación la misma alabanza, no falta cierto orden lógico. Efectivamente, todos ellos están fundados en cuatro ideas centrales, luminosas, verdaderas bases de toda la singular grandeza de María, es decir: la maternidad divina, la virginidad perpetua, la mediación y la realeza universal de María. Estas cuatro ideas son primeramente enunciadas (para ser después desarrolladas de nuevo en particular), en las tres primeras invocaciones inmediatamente subsiguientes a la primera: *Sancta Maria*. En efecto, al decir *Sancta Dei Genitrix*, profesamos, del modo más explícito, la divina maternidad de María, verdadero emblema de nuestra fe. Diciendo *Sancta Virgo Virginum*, reconocemos su pura y perpetua virginidad, que la hace Virgen entre las Vírgenes, la Virgen por antonomasia. Al decir *Mater Christi*, reconocemos implícitamente su íntima, indisoluble asociación a Cristo, verdadero Mediador y verdadero Rey, y la reconocemos, en consecuencia, Mediadora y Reina.

Después de este armonioso preludio, que viene a ser como una enunciación del tema general, las Letanías Lauretanas comienzan a desenvolver, ordenadamente, cada una de estas cuatro ideas fundamentales, con nuevas e ingeniosas determinaciones y variaciones. Recorrámoslas brevemente.

(*) En España se añadió "Mater Immaculata". *(N. de los EE.)*

(16) La invocación "Auxilium christianorum", al contrario de lo que se ha solido escribir, es anterior a la victoria de Lepanto y a S. Pío V. (Cfr. Paulus, l. c.)

Primera idea fundamental: la maternidad divina. La Santa Madre de Dios es presentada como: 1) Madre de la divina gracia); 2) Madre purísima; 3) Madre castísima; 4) Madre inviolada; 5) Madre intacta; 6) Madre amable; 7) Madre admirable; 8) Madre del Creador; 9) Madre del Salvador; 10) Madre del buen Consejo. La idea de la maternidad divina, con su vertiginosa grandeza, no podía ser mejor desarrollada.

Segunda idea fundamental: la virginidad perpetua.—La Virgen de las Vírgenes se nos presenta como: 1) prudentísima; 2) venerandа; 3) digna de ser predicada; 4) poderosa; 5) clemente; 6) fiel; 7) espejo de justicia; 8) sede de sabiduría; 9) causa de nuestra alegría; 10) vaso espiritual; 11) vaso honorable; 12) vaso insigne de devoción; 13) rosa mística; 14) torre de David; 15) torre de marfil; 16) casa de oro. ¿Podrían encontrarse, acaso, elogios más excelsos para la integridad virginal?

Tercera idea fundamental: la Mediación universal.—La Madre de Cristo, Mediadora entre Dios y los hombres, nos es presentada como: 1) Arca de la Alianza (o sea, el arca bendita, signo de la alianza entre el cielo y la tierra); 2) Puerta del Cielo; 3) Estrella de la mañana, que guía a los peregrinos a la Patria, al Cielo; 4) salud de los enfermos; 5) refugio de los pecadores; 6) consuelo de los afligidos; 7) auxilio de los cristianos. La Mediación mariana despliega aquí todos sus resplandecientes olores.

Cuarta idea fundamental: la Realeza universal.—La Madre de Cristo, Rey de Reyes, se nos presenta, lógicamente, en orden descendente, de las criaturas más elegidas a las inferiores, como: 1) Reina de los Ángeles; 2) Reina de los Patriarcas; 3) Reina de los Profetas; 4) Reina de los Apóstoles; 5) Reina de los Mártires; 6) Reina de los Confesores; 7) Reina de las Vírgenes; 8) Reina de todos los Santos; 9) Reina del sacratísimo Rosario; 10) Reina concebida sin pecado original; 11) Reina asumida en el Cielo; 12) Reina de la Paz, bien supremo al cual todos incesantemente aspiramos...

¡Qué himno tan melodioso en su estructura! ¿No se reflejan en él todas las melodías de la tierra y del cielo...? Aparecen a nuestra mirada como cuarenta y nueve estrellas fulgentísimas —las más fulgentes—, entrelazando una guirnalda de luces en torno a la Madre de la Luz. A través del fulgor de estas estrellas fulgentísimas, vemos, del modo más claro y distinto, la singular grandeza de la Madre de Dios, la deslumbrante virginal pureza de su cuerpo y de su alma, el brazo fuerte y poderoso de la Mediadora universal, el corazón magnánimo y tierno de la Reina de la tierra y del Cielo.

ART. 6.—EL ROSARIO

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS FR., S. J., *Tractatus de Rosario B. Virginis Mariae*, en "Summa Aurea", t. 5, p. 225-301.—BEISSEL ST., S J., *Geschichte der Verherung Marias in Deutchland*, t. 1, p. 501-540.—BENOIST, *Suite de l'histoire des Albigeois* (Toulouse, 1683).—BRIDGETT, *Our Lady's Dowry*, ed. 4 (Londres), p. 201 ss.—CHERY, *Théologie du Rosaire* (París, 1869).—DANZAS, *Études sur les temps primitigs*, IV (París, 1864), p. 363 ss.—DE BOUSCHERE, *Rosaire de Marie* (Lille, 1901).—DE FEIS, L., *Origine della istitutione del Ssmo. Rosario*; estr. dalla *Rassegna Nazionale* (Florencia, 1907).—DUFFAUT, H., *Une hypothèse sur la date et le lieu de l'institution du Rosaire*, en "Compte-rendu du Quatrième Congrés International des Catholiques", Prem. Sect. Sciences religieuses (Friburg, 1898), p. 42-64 Cfr. "An. Boll.", 18 (1898), 290 s.—ESSER TH., O. P., *Unserer lieben Frauen Rosenkranz* (Paderbons, 1889); *Zur Archäologie der Pater noster-Schnur*. en "Compte-rendu du Congrés Int. de Fribourg (Suiza), 1897". Cfr. también los artículos publicados en "Katholik", en los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1897, 1904 y 1906.—ETCHEVERRY, D., *Le Saint Rosaire et la nouvelle critique* (Marsella, 1911).—FANFARRI L., O. P., *De Rosario B. M. Virginis. Historia, legislatio, exercitia, Augustae Taurinorum* (Marietti, 1930).—FAUSCHER, X., *Les origines du Rosaire* (París, 1924).—GETINO A., O. P., *¿Fundó Santo Domingo el Rosario?*, en "Ciencia Tomista", nn. 50, 72, 75, 78, años 1921-1922.—GORCE, M., *Le Rosaire et ses antécédents historiques* (París, 1931); *Figures dominicaines (Saint Dominique et le Rosaire*, etc.) (Juvisy, 1935); art. *Rosaire*, en "Dict. Théol. Cath.", t. 13, coll. 2902-2911.—GOUGAUD, L., *Les dernières investigations sur les origines du Rosaire*, en "La vie et les arts liturgiques", 8 (1921-1922), 538-548; 10 (1923-1924), 402-411.—HEESWIJCK VAN J. W., *De H. Dominikus und der Rosenkranz*, en "Dietsche Warande en Belfort" (1903), p. 386-403, 492-508 (1904), p. 24-37. Cfr. "Anal. Boll.", 24 (1904), 305.—HOLZAPFEL, *St. Dominikus und der Rosenkranz* (Munich, 1903).—JORET, F. D., *Le Rosaire* (Juvisy, 1935).—LLAMERA M., O. P., *Libro del Rosario* (Valencia, 949).—Tiene una bibliografía completa sobre el Rosario.—LEIKES, *Rosa aurea*. De sacratíssimo B. Mariae Rosario eiusque venerabili Confraternitate, deque Rosario tum perpetuo, tum vivente (Dülmen, 1886).—LESCHER, W., *St. Dominic and the Rosary* (Wasbourne, 1902), MAHÉ, M., *Aux sources de notre Rosaire*, en Supplement de la "Vie spirituelle", 4 (1951), 101-120.—MAMACHI, O. P., *Annales Ordinis Praedicatorum*, I (Romae, 1756), p. 317-344.—MESCHLER, *Rosengarten und L. Frauen* (Freiburg i. B. 1902).—MÉZARB D., O. P., *Étude sur les origines du Rosaire* (Calvire, 1912); cfr. *Etudes* (1913), p. 852.—MÉZARB D., O. P., *La question du Rosaire* (París, 1912), extr. de la *Année dominicaine)*.—MORASSI, O. P., *Il Rosario della Beatissima V. Maria* (Casale Monferrato, 1857).—PÉREZ, N., *Historia Mariana de España*, l. 3, c. 25.—PROCTOR, *The Rosary Guide* (Londres, 1901).—QUINLAN M., S. J., *The Rosary in the Middle ages*, en "Irish eccl. rec.", 72 (1949), 125-136; 247-261.—REGNAUD, *Le Rosaire de la B. V. Marie* (Paris, 1886).—ROSSI, S., *Piccola storia del Rosario* (Roma).—SCHMITZ, *Das Rosenkranzgebet im* 15, *und im Anfange des* 16. *Jahrundert* (Freiburg i. Br., 1903).—SCHUTZ, Q. K., *Wie Geschichte des Rosenkranzes* (Paderborn, 1909); cfr. "Anal. Boll.", t. 30, p. 350.—THURSTON H., S. I., en "The Month", 96 (1900), 403, 513; 97 (1901), 67, 172, 286, 383; 101 (1904), 518, 610; "Anal. Boll", t. 22, p. 219; t. 27, p. 119. "Rv. du Clergé Fr.", t. 29, p. 5. "Cath. Enc.", t. 13, pp. 166. Art, *Chapelet*, en "Dict. d'Archéol. Chrét. et Lit".—VAGANAY, H., *Le Rosaire dans la poésie* (Lyon. 1907).—WALSH, en "The Irish Rosary" (Dublín, dic., 1900-1901).—WATERTON, *Pietas Mariana britannica* (Londres. 1879), p. 147-168.—WILLIAM, FRANZ MICHEL, *Die Ges-*

chichte und die Gebetschule des Rosenkranzes Wien, Herder, 1948); *L'histoire du Rosaire,* traduit par l'Abbé René Guillaumo (Mulhouse, Editions Salvator, 1949); *Storia del Rosario,* traduzione e prefazione de Rodolfo Paoli (Roma, Orbis Catholicus, 1951), *Der Rosenkranz und Menschenleben* (Wien, Herder, 1949).—WILMART D., O. S. B., *Les meditations d'Etienne de Sallai,* en "Rev. d'Ascét. et Myst." (1929).—ZAGO D., O. P., *Il Santo Rosario* (Turín).—ZELLER, R., *Le Saint Rosaire* (París, 1932). Cfr. también *Rassegna Gregoriana,* a. 1906, p. 422-435.—Para la bibliografía protestante, cfr. *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche,* t. 17, ed. 3 (Leipzig, 1906), p. 114-150. Para las religiones no cristianas, cfr. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* J. HASTINGS, t. 10 (Edimburgo, 1918), *Rosary,* p. 847-856.

El Rosario, según la definición que da el Breviario Romano, es una cierta plegaria en honor de la SS. Virgen, que consiste en el rezo de ciento cincuenta *Avemarías,* intercaladas por quince *Padrenuestros,* que la dividen en quince decenas, en cada una de las cuales se medita piadosamente uno de los misterios de nuestra Redención. Estos quince misterios se dividen en tres series, referentes al gozo, al dolor y a la gloria de Jesús y de María.

Los misterios *gozosos* son: la Anunciación, la Visitación, la Natividad de Jesús, la Purificación de María, el hallazgo del Niño Jesús en el templo. Los *dolorosos:* la Oración en el Huerto, los Azotes, la Coronación de espinas, la Cruz a cuestas, la Crucifixión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo. Los *gloriosos:* La Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, su Ascensión, la Venida del Espíritu Santo, la Asunción de Nuestra Señora, la Coronación de la Virgen María sobre todos los Ángeles y Santos.

Antes de alcanzar su forma completa, el Rosario necesitó la elaboración de varios siglos. «El Rosario —dice Willam— se asemeja a un río caudaloso en el que concluyen muchos riachuelos, que descienden todos de manantiales espituales situados a la misma altura». Estas «fuentes» están representadas por las «oraciones litúrgicas de la Iglesia». Es interesante investigar y conocer el largo camino que ha seguido en su formación.

Los varios elementos de que se compone el Rosario han ido surgiendo lentamente en tiempos diversos, y en tiempos también diversos, lentamente, han ido reuniéndose.

Para proceder con orden, observemos que los elementos esenciales del Rosario —según la forma actual— son cuarto: 1) la *corona* o instrumento para contar; 2) las ciento cincuenta *Avemarías*; 3) los quince *Padrenuestros* para dividir las *Avemarías* en quince decenas; 4) la meditación de los misterios de la Redención. Vamos a considerarlos separadamente.

1. La corona para contar.

La costumbre —por lo demás, naturalísima y necesaria— de servirse de instrumentos aptos para contar las oraciones repetidas un considerable número de veces, es antiquísima, y se encuentra no sólo entre los cristianos de Oriente y de Occidente, sino también entre los afiliados a otras religiones.

En su *Monuments of Niniveh*, Layard reproduce una escultura que se remonta al s. IX antes de Cristo, en la cual están representadas dos mujeres delante de un árbol sagrado, en acto de oración, con la diestra elevada en acción de súplica, y con una especie de corona en la siniestra. También Marco Polo, el célebre viajero del s. XIII, en su libro *Delle meraviglie del mondo* (l. XII, c. 23), cuenta que el rey de Malabar no tenía otro ornamento sino un collar de oro colgado al cuello, sobrecargado de zafiros, de rubíes, de esmeraldas y de otras piedras preciosas; y que, además, le pendía del cuello un cordón de seda, en el cual estaban enfiladas ciento cuatro piedras preciosas, destinadas precisamente a contar las oraciones que mañana y tarde acostumbraba a dirigir a su ídolo.

Otro tanto ocurría en otros pueblos, y también entre los primitivos cristianos.

Cosa, por lo demás, naturalísima e instintiva cuando uno quiere repetir un número considerable de veces la misma oración. Mientras tanto que se trata de repetirla una decena o cuando más una veintena de veces, pueden bastar los dedos, sin peligro de equivocarse, ni imponer al cerebro un esfuerzo notable. Pero cuando el número de las oraciones que hay que contar sobrepasa sensiblemente las diez o las veinte, este medio primitivo y completamente natural se hace insuficiente y se siente la necesidad de buscar otro más adecuado. ¿Cuál? El sistema más instintivo, después de haber encontrado insuficientes los dedos, es, por ejemplo, tomar cierto número de piedrecitas correspondientes al número de oraciones que se han de recitar, retirándolas una a una al terminar cada oración, hasta agotarlas todas. Así hacía, por ejemplo, S. Pablo, primer ermitaño (Cfr. Sozomeno, *Hist. Eccl.*, l. IV, c. 29; Palladius († 341) *Hist. lausiaca*, l. VIII, c. 23), y Sta. Clara de Asís (Cfr. Bolland., *Acta SS.*, t. II, 12 ag.).

Pero la costumbre, tan primitiva, de las piedras o guijarros, fué pronto y universalmente sustituída por un hilo o cordoncito con tantos nudos o granos enfilados (de madera, de plata y hasta de oro) cuantos eran necesarios para contar las fórmulas de las oraciones. Estos cordoncitos, para mayor comodidad, fueron después unidos por sus dos extremos, en forma circular, como un gran anillo, y tomaron el nombre de *corona, sertum precatorium o Pater noster*, justamente porque, al principio, servía para contar los *Pater noster*, nombre que

conservó durante muchos siglos, aun cuando la corona servía para contar las *Avemarías*. Hacia principios del s. XVI, esta última forma de cordoncito cerrado prevaleció de tal modo que la otra cayó totalmente en desuso.

Entre los granos de estos cordoncitos fueron intercalados otros granos más gruesos, destinados, probablemente a indicar una pausa breve, para evitar el fastidio de una tirada demasiado larga.

2. Las ciento cincuenta Avemarías.

El instrumento o corona para contar las oraciones (vulgarmente, el *Pater noster*) estaba ya en uso —como hemos expuesto —desde tiempos muy remotos. Se puede, pues, preguntar: ¿en qué tiempo se usó este instrumento antiquísimo, para contar las *Avemarías?*... Esto sucedió en el s. XII, cuando el *Avemaría* (hasta las palabras *ventris tui*) comenzó a ser de uso común y a ser prescrita por muchos Obispos y Concilios, junto con el *Credo* y el *Pater noster*. Muchos, en efecto, en aquel tiempo, rezaban cotidianamente un número bastante grande de *Avemarías*. Así, cierta condesa Ada acostumbraba recitar cotidianamente sesenta veces la salutación angélica (Heriman, *Narratio restaurationis abbatiae S. Martini Tornacensis*, n. 57, PL., 180, 79). Cierta monja cisterciense, Icta o Ida, fallecida hacia 1226, acostumbraba rezarla mil cien veces al día, arrodillándose a cada una (Manriquius, *Ann. Ciste.*, IV, a. 1226, p. 54). La B. Bienvenida Boiani, fallecida en 1291, iba más lejos todavía: rezaba cada día mil *Avemarías*, el sábado, dos mil, y el día de la Anunciación, tres mil (*Vita della B. Benv. Boiani*, Venecia, 1723, l. I, c. XI, y Bolland, *Acta SS.*, 29 oct., t. XII). El dominico Domingo de Leiva, muerto en Carcasona en 1261, acostumbraba contar cotidianamente, con una cuerdecita nudosa, mil *Avemarías*, y murió con ella bien apretada en la mano, «firmiter manu tenens e vita discesit» (Echard y Quetif, *Script. Ord. Praed.*, París, 1719). La piadosa monja Eulalia, en el s. XII, para igualar el número de *Avemarías* con el de los Salmos, solía recitar cada día, algo deprisa, ciento cincuenta *Avemarías*. Un día se le apareció la Virgen SS., y después de haberla alabado mucho por su devoción, la amonestó que fuese un poco más lenta en el rezo de aquellas oraciones. Se limitó, por tanto, a rezar sólo una tercera parte, o sea, cincuenta, pero con mayor atención y devoción (Mussafia, *Stud. Zur den Mitt. Marienlegenden*, Viena, 1886-98). Por aquel mismo tiempo, el monje Alberto de Hennegau († 1140) solía rezar también, diariamente, ciento cincuenta *Avemarías*, las primeras cien de rodillas, y las otras cincuenta, postrado en tierra (Bolland., *Acta SS.*, 7 apr., I, n. 14). También la B. María de Oigny († 1213) rezaba todos los días ciento cincuenta salmos de pie y otras tantas *Avemarías* de rodillas (Vinic. Bellov., *Spec. histor.*, L. XXX, c. 24). Tomás de Cantimparé, hacia 1250, cuenta de un

joven que acostumbraba a decir todos los días, por tres veces, cincuenta *Avemarías*. Un día se le apareció la Virgen con tres bellísimos estuches y le dijo: «Aquí están escritas con caracteres de oro las *Avemarías* con que diariamente me has saludado» (THOMAS CANTIMPRATANUS, *De propietatibus apum*, l. II, c. XXIX, n. 16).

De los ejemplos relatados y de otros muchos que podríamos contar, parece evidente que el número de *Avemarías* contadas con la corona, en el s. XII, fué bastante fluctuante y dejado a la devoción singular de cada cual. En el s. XIII comienza a prevalecer y adquirir cierta estabilidad el número de ciento cincuenta *Avemarías* (el *Psalterium Marianum*), o de una fracción (cincuenta: el *Rosarium Marianum*) [17]. Este número fué sugerido por los ciento cincuenta salmos que componen el Salterio y que, especialmente en aquellos tiempos, eran rezados con singular entusiasmo hasta por los mismos fieles. Por eso, las ciento cincuenta *Avemarías* tuvieron el nombre de «Salterio Mariano». En Inglaterra, desde el s. XII, estas ciento cincuenta *Avemarías* se dividían en décadas (Cfr. THURSTON, en «The Month», julio, 1903), no por *Pater noster*, como ahora, sino por *antífonas*. Contribuyó no poco a su difusión, en el medievo, el relato de gracias y de milagros que se decían obrados por la Virgen Santísima en favor de aquellos que las rezaban.

Así, pues, los dos primeros elementos del Rosario, o sea la corona y las ciento cincuenta *Avemarías*, se usaban ya en el s. XII.

Pero se necesitaban todavía más de dos siglos antes de que a estos dos elementos viniesen a unirse los otros dos, es decir: los quince *Pater noster* y las meditaciones de los misterios.

3. LOS QUINCE «PATER NOSTER».

El primero —a lo que se sabe— en introducir el *Pater noster* en el Rosario, fué el piadosísimo cartujo Enrique Egher, 1328-1408). «En una visión de María que tuvo —así lo cuenta una antigua crónica— recibió de Ella la orden de decir un *Pater*, luego diez *Avemarías*, y así hasta que alcanzase el número de quince *Pater* y ciento cincuenta *Avemarías*. Él comunicó esta revelación a los Priores de nuestra Orden en Inglaterra, y desde entonces, este Salterio se difundió tan ampliamente en aquella nación, que difícilmente se encontraba allí nadie que no tuviese su Salterio [la corona del Rosario] y que rompiese el ayuno antes de

(17) Pronto el número de "Avemarías" fué contado por los presuntos sesenta y tres años de vida terrena de María SS. Así se tuvo, además del "Psalterium Marianum (150 *Ave*) y del "Rosarium B. M. V." (50 *Ave*), la "Corona B. Mariae" (63 *Ave*) difundida especialmente por los franciscanos.

haberlo rezado» (LE VASSEUR, *Ephemerides Ord. Carthusiani*, IV, Montreiul, 1892, 541; COUTEULX, *Annales Ord. Carthus.*, vol. III, p. 3).

Los quince Padrenuestros, pues, fueron introducidos en el Rosario hacia finales del s. XIV.

4. LA MEDITACIÓN DE LOS MISTERIOS.

Poco después de la introducción del Padrenuestro, se tuvo también la de la meditación de los misterios de la Redención. Esta también se debe a un cartujo, llamado Domingo de Prusia († 1461), religioso del convento de Tréveris [18]. En su autobiografía, titulada *Libri duo experientiarum*, escrita por mandato expreso de sus superiores, afirma repetidamente que fué el primero en completar el Salterio Mariano con la meditación de los diversos puntos de la vida del Salvador, formulándolos en cincuenta *cláusulas* o conclusiones, para añadirlas a cada una de las cincuenta *Avemarías* inmediatamente después del nombre de Jesús [19]. El documento más antiguo que nos da noticia de los quince misterios (gozosos, dolorosos y gloriosos), según el P. Daniel Van Wely, O. F. M. (*Het Kransje der twaalf Sterren in de geschiedenis van Rosenkrans*, en «Collectanea Franciscana Neerlandica», Decl. VI, fasc. 1), sería la obra *Unser lieben frawen psalter* (Ulm 1483); mientras según Willam (*Storia del Rosario*, p. 73), sería una xilografía de 1488, procedente, a lo que parece, de España.

Por la excelencia que se deriva para el Rosario de la meditación de los misterios, fué llamado en seguida *Rosario áureo*.

Esta feliz innovación, que confería al Rosario también el carácter de oración mental, encontró grande y duradero favor. Pronto se hicieron sus apóstoles, sin aportar ninguna modificación, Adolfo de Essen, Prior de los Cartujos de Tréveris, y la duquesa Margarita de Baviera, su hija espiritual. Otros, después, se dedicaron a componer nuevas *cláusulas*, llevando su número hasta ciento cincuenta y haciéndolas converger cada vez más sobre las perrogativas de

(18) Un primer germen de meditación de los misterios unida a la recitación del *Avemaría* se tiene al principio del siglo XIII. Esteban, abad cisterciense de Sallai, en Inglaterra, en sus meditaciones, enuncia quince gozos o misterios de la vida de Cristo y de María, muy parecidos a los quince misterios del Rosario, seguidos de un *Avemaría* glosada. (Cfr. WILMART, *Les meditations d'Etienne de Sallai*, en "Revue d'Ascetique et Mystique", octubre 1929, p. 382.)

En el mismo tiempo, o sea a principios del siglo XIII, Gualterio de Coinci recomendaba dar a la recitación de la corona de cincuenta *Avemarías* el valor de una meditación gozosa. (Cfr. ed. Paquet, col. 668.)

(19) La meditación de los misterios, por lo tanto, fué inserta en el Rosario en la primera mitad del siglo XV, y la recitación de los *Pater noster* hacia el ocaso del siglo XIV. Los que sostienen mayor antigüedad para estos dos elementos apelan, sin razón, a las Constituciones de los herejes de Gante y a las de los dominicos de Troyes, o al llamado Rosario de Sta. Catalina de Bolonia. La crítica sana ha rechazado ya tales documentos.

María. Un gran apóstol del Rosario, en la forma descrita hasta aquí, fué, en el s. XV, el Bto. Alano de la Roca (1428-1475). A él se debe la institución de las Cofradías, que él llamó del *Salterio*, y que se difundieron después en todo el mundo bajo el nombre del *Rosario*.

Hacia los comienzos del s. XVI, los misterios o cláusulas fueron reducidos, con fino sentido práctico, de ciento cincuenta a quince: cinco gozosos, cinco dolorosos y cinco gloriosos. Encontramos esta sistematización al final del *Libellus perutilis de fraternitate S. S. Rosarii et Psalterii B. M. V.*, impreso en Viena en 1507, y en el libro *Il Rosario de la gloriosa Vergine María*, de F. Alberto de Castello, dominico, impreso en Venecia en 1520. En este último se sustituye por vez primera el nombre de *cláusulas* por el de *misterios*, que más tarde se hizo de uso común. Es de notar, no obstante, que la uniformidad en los títulos de los quince misterios no se logró sino dos siglos más tarde, o sea, en el s. XVIII, cuando Benedicto XIII hizo obligatoria, para la adquisición de indulgencias, la meditación de los misterios.

Un siglo antes, en el XVII, fueron introducidos en el Rosario también el *Deus in adiutorium meum intende*, al principio, el *Gloria Patri* después de cada decena de *Avemarías*, y las *Letanías Lauretanas*, al final, con la invocación «Regina sacratissimi Rosarii, ora pro nobis».

A continuación, más tarde, fueron añadidos, entre uno y otro misterio, *jaculatorias*, entre las cuales, una de las más populares era ésta: *Alabado sea siempre el nombre de Jesús, de José y de María;* jaculatoria que, en Roma, fué adicionada con los nombres de *Santa Ana* y *San Joaquín, insertos* entre los de *José* y *María*. Después de la definición del Dogma de la Inmaculada, en Roma, se añadió también a la precedente esta última jaculatoria: *Bendita sea la santa e inmaculada Concepción de la Beatísima Virgen María Madre de Dios.* En toda la Iglesia, el Rosario se cerró después con la *Salve Regina* y con las *Letanías*.

Es bueno observar, sin embargo, que los elementos esenciales del Rosario, para los efectos de indulgencia, son —según la definición dada en el Breviario Romano— la corona, las ciento cincuenta *Avemarías*, los quince *Pater noster* y la meditación de los quince misterios [20].

---

(20) Los Padres Dominicos han sido y son todavía celosos propagadores del Rosario. No obstante, aparece privada de fundamento histórico la pía leyenda que atribuye a Sto. Domingo la institución del Sto. Rosario. Si así fuera, aparecería inexplicable el silencio de más de trescientos testimonios tolosanos en el proceso de canonización; inexplicable el silencio de los primeros biógrafos del Santo, no menos que la poca importancia que dan al Rosario las "Acta Capitulorum" de las Provincias Dominicanas de España y de Roma. (Cfr. DUFFAT, O. P., o. c., p. 49; 42-43.) El testamento de Antonio Sera, en el que se hace mención de la fundación de la primera Cofradía del Rosario por Sto. Domingo está reconocido por todos como falso. Santo Domingo no ha hecho otra cosa que recomendar —como era verosímil— la costum-

Es digna de mencionar la institución del «Rosario perpetuo», por obra del dominio P. Timoteo Ricci (Cfr. *Acta Sanctae Sedis necnon magistrorum et capitulorum generalium S. O. P. pro Societate SS. Rosarii*, Lyon, 1890-1891, II, 1308-1311), que el Capítulo General de los Dominicos de 1650 llamaba «el Alano de la Roca de nuestro siglo» (Cfr. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, XII, 353). Encontró un gran propagador en Francia en el P. Juan de Réchac, O. P. (Cfr. *Acta...*, 1327).

En 1825, la Sierva de Dios Paulina Jaricot instituía el «Rosario viviente», «para combatir la blasfemia general de la masonería con una plegaria general».

También es digna de mención la llamada «Cruzada del Rosario», que desde hace algunos años están desarrollando los Padres Dominicos en Bélgica, Holanda, Francia, Italia y América del Sur, con incalculables beneficios de la vida cristiana.

5. Excelencia del Rosario.

León XIII, en la Encíclica *Fidentem piumque*, de 1896 —que es toda una exaltación de la singular excelencia del Rosario—, dice, entre otras cosas: «La forma de oración de que hablamos fué denominada con el bello nombre de Rosario, como para expresar, al mismo tiempo, el perfume de las rosas y la gracia de las guirnaldas. Nombre que, además de ser indicadísimo para significar una devoción dirigida a Aquélla que es justamente saludada «Rosa mís-

---

bre de recitar las 150 Avemarías, costumbre ya en vigor antes de él. El primero en atribuir a Sto. Domingo la institución del Sto. Rosario fué el dominico Alán de la Roche († 1475), en su *Vita S. Dominici*, que no tiene valor histórico. Él consideraba como "visiones" los sueños de su fantasía. Nos parece también bastante extraño el hecho de que el P. Duval, como para suplir la falta de argumentos históricos con que apoyar la llamada "tradición", recurra a argumentos... diabólicos. Escribe: "¿Por qué negar lo que el infierno mismo confiesa? A los interrogatorios del obseso de Loudun, el demonio Uriel, puesto en presencia de una imagen de Sto. Domingo, declara: *Aunque no hubiera hecho otra cosa que instituir el Rosario, ya ha hecho mucho.*" ¡Y cita el "proceso verbal (15 diciembre 1636) firmado por cuatro religiosos de la Compañía de Jesús!" (Los signos de admiración son del P. Duval.) Texto en "L'Année Dominicaine", septiembre, primera parte (Amiens, 1702), 602-604. Pero el P. Duval hace notar justamente (hablando de las Bulas pontificias que reconocen a Sto. Domingo como instituto del Rosario) que "redactadas *con arreglo a las súplicas* que las provocaron, no es para maravillarse de que las primeras Bulas pontificias de aprobación de las Cofradías del Rosario atribuyan su institución a Sto. Domingo. El mismo error material se transmite a continuación, de una Bula a otra, perdiendo poco a poco la gradación de matices ("les nuances"). El prudente "ut pie creditur" de S. Pío V (B. O. P., V, 444) no será jamás repetido por sus sucesores. El caso es clásico en la historia de las Bulas pontificias del siglo XV. (*La dévotion Mariale dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, en "María", del P. Du Manoir, vol. II, p. 777.) El P. Duval, no obstante, termina reconociendo lealmente que "sin duda, Sto. Domingo no instituyó el Rosario".

tica» del Paraíso y, ceñida con una corona de estrellas es venerada como Reina del Universo, parece también simbolizar el augurio de las joyas y de las guirnaldas que María ofrece a sus fieles».

A la sugestividad del nombre, no es verdaderamente inferior la sugestividad de la piadosa práctica que con él se significa. Es, efectivamente, una oración, tanto verbal como mental, y encierra los méritos de entrambas. Es una práctica que abraza tanto el dogma como el culto. Es, en efecto —como ha expresado el Sto. P. Pio XII—, «el breviario de todo el Evangelio» (*Carta Ap.* al Arz. de Manila, 31 julio 1946), y, en particular, una verdadera «Mariología popular», adaptada a la capacidad de todos los fieles. Es, además —como ha dicho el mismo Sto. P. Pío XII—, la «norma de la vida cristiana» (*Ibid.*). Por esto no es ninguna maravilla si esta práctica ocupa, desde hace siglos, el primer lugar entre las devociones marianas, porque encierra, en cierto modo, sintetizándolos, los méritos y las ventajas de todas las demás. No es ninguna maravilla que los supremos Pastores de la Iglesia la hayan recomendado tanto a los fieles, y a las familias cristianas. No es ninguna maravilla, en fin, que la Virgen SS., en las célebres apariciones de Lourdes y de Fátima, haya recomendado tanto el rezo devoto del Rosario para la salvación de los individuos, de las familias y de la sociedad.

Art. 7.—LA «CORONA DE LA VIRGEN DE LOS DOLORES»

Es una forma de oración similar al Rosario, que consiste en el rezo de siete *Avemarías* por cada uno de los siete principales dolores de María SS. expuestos a la piadosa meditación de los fieles.

La «Corona» o «Rosario de los siete dolores» se remonta radicalmente al tiempo de los Siete Santos Fundadores, cuando se empezó a hablar de los siete dolores de María SS. en contraposición a sus siete gozos. Sin embargo, sólo al comienzo del s. XV empezó a conquistar el ánimo de los fieles. En 1446 se fijaba el «método» de rezarla. En 1617, el P. Arcángel Ballottini, O. S. M., publicaba en Bolonia un opúsculo con el título: «La piadosa práctica de rezar la Corona de los Siete Dolores de la B. V. M.». También el P. Alasia, O. S. M., en 1625, publicaba un opúsculo acerca de dicha Corona. El P. Piedini, en su «Historia del Convento de los Siervos de Bolonia» (f. 8r), nos hace saber que en Bolonia, en 1640, todas las tardes de los días festivos, en lugar de los sermones sobre la S. Escritura que se acostumbraba pronunciar por los Padres Bachilleres en S. Teología, comenzó a rezarse la Corona de los Siete Dolores. En el «Regesto» del P. Lucchesini, Prior General de la Orden (a. p. 390), se

halla un decreto de 24 de junio de 1674, en el cual se impone a los religiosos Siervos de María de Alemania (como se había ya hecho con los de Italia) llevar al lado derecho, ostensiblemente, la Corona de los Siete Dolores, «a fin de que fuese conocida por el pueblo». En el Capítulo General de 1652, para obtener la uniformidad en el rezo de la Corona, fué confirmado el decreto de 1446, en el cual se había prescrito el «Método» impreso en Milán (Cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. 3, 212). Para determinar después dicho «Método», se dió el encargo, por el mismo Capítulo General, al P. Ángel M. Cornelio, milanés, y al P. José M. Cignardi también milanés (l. c., p. 90).

Benedicto XIII, por decreto de 26 de septiembre de 1724, enriquecía la Corona de los Siete Dolores con muchas indulgencias (l. c., p. 720, 2G). Otro tanto hicieron otros Pontífices, hasta el Sto. P. Pío XII.

Existe también, por obra de los Siervos de María, la «Corona viviente de la Dolorosa», a semejanza de la «Corona viviente del Rosario».

ART. 8.—EL OFICIO PARVO DE LA VIRGEN

BIBLIOGRAFÍA

BEISSEL, *Geschichte der Verehr. M. in D. vär. des Mittelalters.* Cfr. ind. anal. bajo la voz: *Tagzeit U. L. Frau.*—BAUMER S., O. S. B., *Histoire du Bréviaire*, vers. franc. de Biron R. (París, 1905), p. 376 s.—CAMPANA, E., o. c., 1, 637-638.—LECLERCQ, H., *Office*, en "Dict. Archéol. Chrét. Lit.", 12, 20-2 s.—PFAFF, *Das Marianische Officium* (Rottenburg, 1936).—RYAN, M., *Our Lady's Hours* (Cork, 1946).—TAUNTON, *The little office of our Lady* (Londres, 1903).—WILLI, *Explication du Petit Office de la Sainte Vierge Marie* (París, 1922).

Las varias partes de este Oficio Parvo permiten consagrar a la Virgen la jornada entera. Por eso es uno de los más importantes obsequios que pueden ofrecerse a la Virgen. Es conveniente, por tanto, conocer su origen y vicisitudes.

1. EL ORIGEN.

Es difícil y aún imposible, precisar el tiempo en que el Oficio Parvo de la SS. Virgen fué agregado al Oficio divino. De los documentos de que hoy se dispone, solamente podemos deducir que en el s. X el Oficio Parvo estaba ya en uso entre personas privadas. Efectivamente, parece ser que un tal Bermerio, Prepósito de la Iglesia catedral de Verdún, fué hallado una mañana por el Obispo Berengario (940.962) en el acto de rezar los Maitines de la SS. Virgen (Cfr. HUGO DE FLAVIANICENSIS, *Chronicon*, PL., 194, 191. Cfr. también «Mon.

Germ. Hist. Scriptores», t. 8, p. 365, así como «Gesta Episcoporum Virdunensium», l. c., t. 4, p. 46). Se sabe, además, que S. Ulderico, Obispo de Augsburg († 973), acostumbraba rezarlo diariamente [21]. También se sabe que San Hugo (1049-1109) introdujo el Oficio Parvo sólo para los monjes enfermos, en el monasterio de Cluny (Cfr. LEJAY, P., *Les acroissements de l'office divin*, en «Rev. du Clergé Franc.», t. II, pp. 114-116). Pero a continuación fué extendido a toda la comunidad. No tenemos documentos críticamente ciertos que nos permitan hacer remontar su origen a una época más antigua.

2. LAS VICISITUDES.

Al finales del s. X el Oficio Parvo de la Virgen comenzó a hacerse público. En efecto, en el «Consuetudinario» del monasterio de Einsiedeln (compuesto entre los años 970 y 995), se hace mención, entre la Pascua y Adviento, del rezo a modo de suplemento, del Oficio con tres lecciones, «de Cruce» y «de B. Virgine» (sábados); (Cfr. RIUGHOLZ, *Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Tätigkeit in der Reform deutscher Klosters*, p. 41). De esto puede deducirse con cierta probabilidad que la costumbre de rezar en público el Oficio Parvo de la Virgen vino a coincidir con la costumbre de dedicar el día del sábado a la misma Beatísima Virgen.

En el s. XI, S. Pedro Damián (1007-1072) promovió con gran celo el rezo del Oficio Parvo, especialmente entre los monjes. Para recomendar el rezo de este oficio, relata el Santo algunos hechos maravillosos (Cfr. *Opusc.* X, PL., 145, 230; *Ep.* 29, PL., 144, 419; l. 6; *Ep.* 32, PL., 144, 431). Después de la mitad del s. XI, este oficio se rezaba en casi todos los monasterios de Italia (*Op.*, 10, PL., 145 (230). Baste recordar el célebre monasterio de Monte Cassino (Cfr. MARTÉNE, *De ant. monac. ritibus*, L. I, c. 2, 17) y la Orden de los Cartu-

(21) Según el Card. Bona (*De divina psalmodia*, c. XIII, § 2, Op., Amberes, 1783) y Tomassin (*Vetus et nov. Eccl. discipl.*, l. II, c. LXXXVI, n. 8), el Oficio Parvo de la Virgen había sido compuesto por Gregorio II († 731) y había sido impuesto por el Papa Zacarías († 752) a los monjes de Monte Cassino junto con el oficio "de S. Benito", como suplemento al Oficio del día. En prueba de esto aportan el testimonio de Pedro Diácono, del siglo XII (en el comentario a la "Regula S. Benedicti", c. 64). Debe tenerse presente, sin embargo, que Pedro Diácono no aduce ningún documento para sostener su aserción. Probablemente Pedro Diácono apoya su afirmación (como observa Baümer, o c., I, 376), modificándola, en el "Liber Pontificalis", donde se dice que Gregorio III († 741) impuso a los Benedictinos de los monasterios que existían en las cercanías de la basílica de S. Pedro "ut omnibus diebus, dum vesperas expleverint... tres psalmos et evangelia matutina Deo canant". (*Vita S. Gregorii III*, ed. Duchesne, t. I, p. 422).

Mucho menos puede sostenerse la sentencia de Vicente de Beauvais (*Speculum historiale*, l. XVII, c. 103) y de los que atribuyen el Oficio Parvo a S. Juan Damasceno Las "Horas" de la Virgen que el Damasceno acostumbraba a recitar diariamente son las llamadas "Paracleticae", totalmente distintas del Oficio Parvo de la Virgen.

jos, por obra de su Fundador S. Bruno (Cfr. BOLLAND, *Oct.*, t. 3). En la época de la ocupación de Inglaterra por los normandos (1066) se rezaba en aquella nación el Oficio Parvo de la Virgen. Las formas más antiguas de este Oficio se encuentran en los códices ingleses del s. XI (*Royal*, 2 Bv, y *Tiberius*, A. III).

En el s. XII, también los cistercienses [22] y los premostratenses (Cfr. *Summa Aurea*, II, 421; «Congr. Mar. de Bruselles», 1921, II, 309), y la Congregación de Grammond, instituída por S. Esteban (Cfr. BOLLAN., t. 2, febv.), la Congregación Portuense, fundada por S. Pedro *degli Onesti* [23], rezaban el Oficio Parvo.

En los ss. XIII y XIV, la costumbre de rezar el Oficio Parvo era común entre los franciscanos [24], entre los dominicos (Cfr. BODY, F. I., en «Compte-rendu du Congres Marial de Lyon», II, 452), entre los Siervos de María [25] y otros, así como entre el clero secular y entre los mismos seglares, especialmente terciarios. En muchas diócesis y provincias eclesiásticas, el rezo del Oficio fué impuesto a los clérigos seculares. Según Mabillón («Vetus Anal., c. 38), el primero en ejecutar tal acto habría sido Guillermo, Obispo de Mons († 1186). Lo mismo fué prescrito en el Sínodo provincial de la Dalmacia, reunido en Spalato el 1 de mayo de 1185 (HEFELE, *Conciliengeschichte*, V, 729), en el Sínodo de Lieja de 1287 (Cfr. MANSI, XIV, 1130) y de Colonia (l. c., p. 68). El Sínodo Parisiense de 1198 imponía este rezo al Cabildo catedralicio, no ya a los Sacerdotes en particular (l. c., XIII, p. 729, ed. de 1747). Los Estatutos diocesanos de Cambrai prescribían: «Que el Acólito recite cada día las horas dé la gloriosa Virgen María» (Cfr. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten*, vol. IV, P. I, p. 431).

En los ss. XV y XVI, la costumbre del Oficio Parvo, tanto entre los regulares como entre los seculares, fué declinando de día en día. La causa fué el notable aumento de las fiestas de rito doble (el Oficio Parvo, en realidad, era una parte del oficio diario), junto con la disminución del espíritu eclesiástico. El Cardenal Quiñones, en su reforma del Breviario, dejó el Oficio de la B. Virgen para muy pocos días.

Había también muchos simples fieles que, siguiendo el ejemplo de los eclesiásticos, rezaban el Oficio Parvo, como aparece del gran número de libros

---

(22) El Capítulo General de 1194, confirmando la costumbre ya existente, decretaba: "Officium parvum B. M. V. quotidie in choro recitetur."

(23) Sin embargo, no fué impuesto, sino solamente aconsejado: "si fraterna devotio habeat". (*Constitutioes Portuenses*, PL., 153, 738.)

(24) S. Francisco lo recitaba cada día. (Cfr. HILAR. FELDER, *Die Ideale des hl. Franziskus*, p. 407.)

(25) Los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María, desde los primeros tiempos de la Orden, o sea desde 1240, establecían que el Oficio Parvo de la Virgen fuese rezado diariamente en el Capítulo, por todos en días laborables, o por dos o cuatro, o más, en los días festivos, de modo que el rezo del mismo no se interrumpiera jamás. (Cfr. GIANI, A., *Ann. Ord. Serv.*, I, 41, 2 B.)

de piedad de aquel tiempo (*Livres d'Heures, Primer,* y también *Lay Folk's, Prayer Book*), en los cuales, además de otras preces, se encontraba también dicho Oficio. En Inglaterra (según aparece del testimonio del embajador veneciano cerca de los ingleses, hacia el año 1496) «todos oían diariamente la Misa..., y los que sabían leer llevaban consigo el oficio de la B. Virgen María y lo rezaban al modo de los religiosos, con un compañero» (Cfr. BRIDGETT, *Our Lady's Dowry*, p. 160).

San Pío V, en la Bula *Quod a nobis*, del 7 de julio de 1568, con que imponía el nuevo Breviario reformado por él, tocó también la cuestión del Oficio Parvo de la Virgen. El Santo Pontífice, «indulgente ante las ocupaciones de muchos, a causa de las varias necesidades de la vida presente», suprimió la obligación de decirlo en el rezo privado del Breviario. Pero exhortaba vivamente a todos, en el Señor, a rezarlo espontáneamente. Con tal concesión, no obstante, él «no entendía causar perjuicio a la santa costumbre de aquellas iglesias, en las cuales se solía rezar siempre en el coro el Oficio Parvo de la B. María siempre Virgen, de modo que en dichas iglesias se conserve la misma laudable y santa costumbre de rezar, como suelen, dicho oficio». En 1571, el mismo Sto. Pontífice prescribía el nuevo Oficio de la Virgen, enmendado.

Finalmente, por concesión de S. Pío X, vino a cesar, prácticamente, también dicha obligación para los Cabildos y para las Órdenes religiosas, que estaban obligados a rezar el Oficio Parvo.

No obstante, el Oficio Parvo de la Virgen sigue siendo hoy el principal ejercicio de piedad de las Congregaciones femeninas y de las Congregaciones laicas masculinas, surgidas en nuestros tiempos en número tan sorprendente, para salir más eficazmente al encuentro de las nuevas necesidades de las almas y de la Iglesia de Cristo.

ART. 9.—LA «CORONA DE LOS CINCO SALMOS»

Llamada también «Corona del SS. Nombre de María», porque la primera letra de cada antífona y de cada salmo forman el nombre de María.

Esta Corona estuvo en uso en la Orden de los Siervos de María desde su origen (Cfr. «Monum. Ord. Serv. N. M. V.», t. 8, p. 71). Según algunos, habría sido instituída por los Siete Santos Fundadores de la Orden en 1241 (Cfr. *Preces, benedictiones et absolutiones iuxta laudabilem consuetudinem religionis Servorum B. M. V.*, p. 6, Romae, 1634). Pero, según otros, habría sido introducida (quizá más probablemente, prescrita) por S. Felipe Benizio hacia 1276, cuando la vida de la Orden de los Siervos de María, a causa de los decretos del

Concilio de Lyon (que prohibían la fundación de nuevas Órdenes religiosas), corría grave peligro. En efecto, dícese que se le apareció la Virgen y le ordenó imponer a sus hermanos, para conjurar el grave peligro que amenazaba a la Orden, el rezo cotidiano de dicha Corona (Cfr. SOULIER, P., O. S. M., *Vie de S. Philippe Benizi*, p. 349).

Es necesario, sin embargo, tener presente que tal Corona o, quizá alguna otra similar, estaba ya en uso antes de los Siete Santos Fundadores. Se cuenta, efectivamente, que un tal Beato Giocione, monje de la Abadía de S. Bertín, cerca de Saint-Omer, muerto en 1163 en la fiesta de S. Andrés, habiendo oído de Teobaldo, Arzobispo de Canterbury, que algunos, en la comarca de Jerusalén solían rezar los cinco salmos que comenzaban con las letras del nombre de María, anteponiendo a cada uno de ellos el «Ave María», empezó él también a rezarlo todos los días. En la noche de la fiesta de S. Andrés, los hermanos lo encontraron muerto en su celda. Pero —¡cosa maravillosa!— de su boca salía una rosa en la que estaba escrito «Maria»; otras dos rosas salían de los dos ojos y otras dos de sus orejas. El sagrado cadáver se tuvo expuesto más de siete días y fué visitado por tres Obispos (uno de los cuales era Andrés, Obispo Atrebatense, que lo sepultó) y por muchos clérigos y laicos [26].

Algo parecido cuenta Tomás de Cantimprato, O. P., de un monje llamado Gisberto, que en la iglesia de la Virgen de Dol, Diócesis de Bourges, solía cantar cada día los cinco Salmos, añadiendo el *Ave María* después de cada antífona, del versículo «Post partum» y de la oración «Concede nos». Muerto en la noche de S. Andrés de 1186, dícese que fué hallado con cinco rosas que brotaban de la boca, de los ojos y de las orejas, en la primera de las cuales se leía la letra «M» con el versículo «Magnificat»; en la segunda, la letra «A» con el versículo «Ad Dominum», etc. El Obispo de Bourges, llamado por los monjes, tomó la primera rosa y la puso en un vaso de cristal (Cfr. *Thomae Cantipratani, Ord. Praed. et Episcopi suffraganei Cameracensis, Bonum universale de apibus*, l. II, c. 29, n. 15, ed. G. Colvenerii, Duaci, 1627). Se trata, evidentemente, del mismo caso.

Cuéntase que el B. Jordán de Sajonia († 1237), sucesor de Sto. Domingo, tenía la costumbre de rezar la corona de los cinco Salmos.

En el «Manuale pro Patribus et Fratribus Clericis Ordinis Servorum, B. M. V.» se afirma que esta Corona debía rezarse cada día por los novicios

---

(26) Cfr. *Speculum Historiale Vincentii Bellovacensis*, lib. VII, cap. 116 *(Bibliotheca mundi.)*—VINCENTII BURGUNDII, ex Ordine Praedicatorum, ven. episcopi Bellovacensis, *Speculum quadruplex*, t. 4, p. 264. Ed. de los benedictinos del Colegio Vedastino (Duaci, 1624), 4 vols. in-f.—IOANNES MOLANUS, *Natales Sanctorum Belgii*, p. 272, el 30 nov. (Lovaina, 1595).—AUSBERTUS MIRAEUS, *Fasti Belgici et Burgundici*, p. 704, el 30 nov. (Bruselas, 1622), y *Rerum Belgicarum Annales*, a. 1163, p. 747 (Bruselas, 1624.)

«por prescripción de las Constituciones, por el feliz estado de la Sta. Iglesia Romana y del SS. Papa„ nuestro señor, por los bienhechores y por el incremento de la Religión» (Roma, 1919, p. 419).

ART. 10.—LA VIGILIA DE LA B. VIRGEN, VULGARMENTE «LA BENDITA»

Se le llama vulgarmente «La Bendita» por la primera palabra de la primera antífona. Consta de las tres antífonas, los tres salmos y las tres lecciones, con los respectivos responsorios, del primer nocturno del Oficio de la B. Virgen. En las antiguas Constituciones de la Orden de los Siervos de María, editadas por S. Felipe Benicio, hacia 1280, se lee: «Recítese cada tarde la Vigilia de la Virgen con las tres lecciones y los dos responsorios y después de la tercera lección, la *Salve Regina*; pero el viernes, dígase como en las fiestas de rito doble, y enciéndanse dos velas» (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 28).

Los tres salmos antedichos se rezaban cada día en lugar del Oficio Parvo de la Virgen, según la costumbre de Amiens, de Gante, de Mans, de Ruán, Sarisberiense y Cisterciense. También las lecciones (*Sancta Maria Virgo Virginum, Sancta Maria piarum piissima, Sancta Dei Genitrix*) se rezaban todas diariamente en varios lugares, como en Lieja, entre los dominicos y los carmelitas (Cfr. «The Ecclesiologist», junio 1888).

En los Anales de la Orden de los Siervos de María se cuenta que S. Bonifacio Monaldi —el primero entre los Siete Santos Fundadores—, junto con sus compañeros, instituyó el rezo cotidiano de algunas oraciones a la Virgen, entre las cuales se encuentra también ésta: «El nocturno con las tres lecciones de la B. Virgen cada tarde antes de Completas, por la aprobación dada a la Orden por Alejandro» (Alejandro IV, a. 1259) (T. I, Cent. I, l. 2, p. 91). Aun hoy, en todos los Conventos de la Orden de los Siervos de María, «se reza todas las tardes la vigilia de Nuestra Señora» (Cfr. *Constit. Ord. Serv. B. M. V.*, Vicenza 1940, c. I, n. 4).

ART. 11.—EL TRIBUTO COTIDIANO A LA B. V. INMACULADA (LA PIISSIMA)

Este piadoso ejercicio consta de algunas antífonas y salmos marianos y ha sido atribuído falsamente a S. Buenaventura (Cfr. *Opera*, ad Aquas Claras, X, 20 ss.).

Son plegarias llenas de suave unción, que responden admirablemente a las necesidades del espíritu y a las exigencias de una piedad filial hacia *nuestra Madre celestial*. Se cuenta que un día, el Bto. Vicente Palloti fué invitado a exorcizar a un obseso. Movido por el instinto divino, el Beato puso sobre la cabeza del obseso el librito «Tributo quotidiano», que tenía en las manos, y al mismo tiempo preguntó al demonio: «¿Se ha condenado jamás un cristiano que nunca haya dejado de rezar este "Tributo"?» El demonio no respondía. No quería responder. Pero el Beato le constriñó a responder en nombre de Dios, y el diablo, con voz terrible, dijo: «¡Jamás! Que además, para nuestra mayor rabia, nos está también prohibido tentar, a la hora de la muerte, a todos aquellos que durante la vida han sido fieles a esta devoción». En efecto, el siervo de Dios P. Luis M. Monti, Fundador de los Concepcionistas, atestiguaba haber interrogado a muchos de sus religiosos moribundos si sentían la menor turbación de espíritu, y haberles oído responder que nunca, como en aquel momento, habían experimentado tanta suavidad espiritual y tanta dulzura de Paraíso [27].

ART. 12.—LA CORONITA DE LOS DOCE PRIVILEGIOS DE MARÍA

Según la forma comúnmente en uso hoy, esta Corona se compone de doce *Avemarías*, divididas en tres series (cada una de cuatro *Avemarías*), separadas por tres *Padrenuestros*.

El primero que en las doce estrellas descritas por S. Juan en la cabeza de la «Mujer» del Apocalipsis (cap. 12, 1), vió brillar doce prerrogativas de la Virgen (divididas en tres clases: 1) del cielo, 2) de la carne, y 3) del corazón) parece haber sido S. Bernardo (*Serm. in Domin. infra oct. Assumpt. B. M. V.*, PL., 183, 433).

La interpretación mística de la Corona de doce estrellas dada por el Melifluo, se encuentra en casi todos los escritores espirituales posteriores; así, entre los Hermanos Menores, se encuentra en Bernardino de Bustis, Juan de Wer-

(27) Con razón el P. Estanislao Pastori escribía por esto. "He podido comprobar que en todas partes donde la devoción a la SS. Virgen es profundamente sentida, esta pía práctica ha sido apreciada como merecía, y muchas almas han encontrado en ella el más bello entretenimiento cotidiano que satisfaga las exigencias de su espíritu. Verdaderamente no podría encontrarse para las almas amantes de María mejor obsequio que este trenzado armonioso de oraciones y alabanzas, en el cual la mente se eleva sin esfuerzo y se entretiene dulcemente en santos coloquios, en pías consideraciones y encendidas aspiraciones. Muchos que conocieron el Tributo por primera vez por haberlo escuchado en los rezos en nuestras Casas, o por haberles caído entre las manos, se entusiasmaron y desde entonces lo han rezado con gran fruto y gozo de su espíritu." (l. c., p. 3 s.)

den, Bartolomé de Pisa, S. Bernardino de Sena, etc. (Cfr. VAN WELLY, D., O. F. M., *Het Kransje der twaalf Sterven in de geschiedenis van Rozenkrans*, en «Collectanea Franciscana Neerlandica», Decl. VI, fase. 1). Más adelante, y especialmente bajo el influjo de los oradores sagrados, parece haber cambiado el carácter fundamental de tal interpretación, o sea, que, de doctrinal, se ha hecho devocioual; de intelectiva, se ha convertido en afectiva. En el s. XV se encuentran trazas de una verdadera devoción hacia las doce estrellas de la corona de María SS. Después fué difundida por medio de himnos, de sermones, de tratados devotos, de leyendas, de ejemplos, de libros de oraciones y de obras de arte. Sobresalieron en esto los cartujos, especialmente Domingo de Prusia, quien influyó no poco sobre los demás. Un anónimo minorita de Monte Falcone, en 1474, componía la obrita *Corona de doce estrellas*, que quedó inédita. En 1485 (y después nuevamente en 1488 y 1493) se imprimía en Estrasburgo una *Corona beatae Marie Virginis* (falsamente atribuída a Daniel Agrícola, O. F. M. Oss.), muy importante para la historia de la devoción de las doce estrellas de la Corona de María SS. [28]

En la obra «Legendarium quoddam nonnullorum Sanctorum abbreviatum, supplementum illius de Voragine, secundum Kalendarium monasticum, editum Mediolani, a. 1494 ab Hilarione a Mediolano, O. S. B.», folio 69, se lee: «La corona áurea de las doce estrellas en honor de la gloriosa Virgen María se practica por sus devotos del modo siguiente». Y lo describe.

Esta devoción mariana, en cuanto a su sustancia, se remonta al medioevo. En efecto, el relato de aquel joven que rezaba todos los días doce *Avemarias* las cuales un día se convirtieron maravillosamente en doce hermosísimas flores (Cfr. MISCIATELLI, P., *Miracoli della gloriosa Vergine Maria, Milano*, capítulo LXVI, pp. 191-198), se encuentra también en los versos de Fray Bovensin de Riva († 1313).

Propagó con celo esta pequeña corona S. Andrés Avelino (1521-1608) [29],

(28) En los siglos XVI y XVII, por obra, especialmente, de los PP. Jesuítas, se quiso ver simbolizadas en las doce estrellas, más bien que doce privilegios, doce virtudes de María SS. Esto ocurrió especialmente desde la publicación de los *Comentarii in Apocalypsim*, de Cornelio de Lapide, S. J. (Amberes, 1627), quien, basándose en las sentencias de los jesuítas Francisco Coster y Francisco de la Croix, según los cuales con las doce estrellas de la corona de María no se expresan sus prerrogativas, sino sus virtudes, afirma que, al rezar tal Corona, los tres Padrenuestros deben ser dichos en honor de las tres divinas personas, y las doce Avemarías en veneración de las doce sublimes virtudes practicadas por María; es decir, las primeras cuatro, por sus virtudes en relación a Dios (fe, esperanza, caridad y piedad); otras cuatro, por sus virtudes respecto a sí misma (la humildad, la virginidad, la fortaleza y la pobreza), y las últimas cuatro por sus virtudes con relación al prójimo (el amor al prójimo, la obediencia, la misericordia y la modestia). Este método, sin embargo, tuvo menor difusión que el tradicional.

(29) Así escribe Fr. Maggio: "Pero el primero en propagar dicha devoción en esta ciudad [Nápoles] fué nuestro B. Andrés, quien en un librito espiritual, aleccionando

autor de un comentario al *Avemaría* y a la *Salve Regina* (Cfr. *Opere varie di S. Andrea Avellino,* divididas en cinco tomos, Nápoles, de Bonis, 1733-1734, I).

Siguiendo el ejemplo de S. Andrés Avellino, promovió esta devoción con gran celo el Ven. Francisco Olimpio (1559-1639), de la misma Congregación de los Teatinos (Cfr. KAMINSKI, D. G., C. R., *Coroncina dei dodici privilegi di Maria,* en «Regnum Dei», I [1945], 105-115). Cada año, en la fiesta de la Inmaculada, después de la Misa, distribuía a cada uno desde el altar la Corona compuesta de doce *Avemarías* y de tres *Padrenuestros* (en honor de la SS. Trinidad), en memoria de los doce privilegios de María SS. (Cfr. MAGGIO, o. c., p. 9). Publicó también en Nápoles un librito sobre el modo de rezar aquella Corona (*Ibid.*). Después, los misioneros de la misma Congregación la propagaron en Georgia, en Cólquida y en Constantinopla, donde un joven noble francés la tradujo al francés, al griego y al turco. Son dignos de mención el P. D. Vicente Caracciolo (1664) y el P. Francisco Maggio, quien publicó una Corona de los doce privilegios con los cuales la Virgen Inmaculada fué enriquecida en su Concepción (Cfr. MAGGIO, *Duodecim Stellae B. M. V. sive duodecim privilegia eius Immaculatae Conceptionis, Sanctorum Patrum, graviorumque Doctorum calculis explicata,* Napoli, de Bonis, 1676).

También promovió mucho el uso de la Coronita de los doce privilegios el P. Agustín Petreti de Reggio, O. P. († 1629), así como S. José de Calasanz († 1648), Fundador de la Orden de las Escuelas Pías (Cfr. BERINGER, *Les Indulgences,* París, Lethielleux, 1925, t. 2, p. 196; *Recueil de prières et oeuvres pies,* Rome-Tournai, 1901, pp. 237 ss.). Calasanz, al simple *Padrenuestro* y a la simple *Avemaría,* añadía una breve fórmula de meditación sobre los privilegios marianos, así como un *Gloria Patri* en cada serie de cuatro *Avemarías.*

En el s. XVII se difundió mucho el rezo de esta Corona entre las Cofradías de los «Esclavos de la Madre de Dios», muy extendidas en España, en Bélgica, en Francia, en Holanda, en Italia, etc. Pablo Masio, de la Congregación de los Clérigos Regulares Menores, en sus «Reglas», impresas en Bolonia en 1619, recomendaba vivamente a los Esclavos de María que ofreciesen a la Augusta Reina tres coronas, entre las cuales figura la de las doce estrellas. El rezo de esta Corona fué prescrito en España, en Francia y en Holanda a los Esclavos

---

a una devota suya, le dice estas palabras: "Rezarás todos los días, por la mañana, doce Avemarías, en memoria y en honor de los doce Privilegios de la Santísima Virgen. Ni siquiera por una grave ocupación, cualquiera que sea, dejarás de hacer ningún día esta devoción, que agrada grandemente a la gran Señora. ¡Oh hija, cuánto tendría que decirte de esta devoción! Si Dios quiere, trataré de ello largamente en otro lugar. Sé de una persona que mientras la rezaba veía que cada Avemaría era ofrecida por un Ángel a la Santísima Virgen, la que quedaba muy glorificada y contenta. Estad segura de que con ella impetrarás más fácilmente las gracias y tendrás gran ayuda de la Virgen Bendita a la hora de tu muerte. Hasta aquí nuestro B. Andrés." (*S. Cayetano a'piedi della Inmmacolata overo Corocina di dodici stelle* (Napoli, de Bonis, 1672), p. 10.)

de María por obra especialmente de Margarita de la Cruz, Clarisa del Monasterio de Madrid.

San Luis M. Grignion de Montfort la recomienda en su «Tratado de la verdadera devoción a la Virgen SS.» (nn. 234-235). La llama «antiquísima» y fundada en la S. Escritura, esto es, en el Apocalipsis, cap. XII, vers. 1. Y añade: «Existen muchos modos de rezarla bien, que sería demasiado largo describir: el Espíritu Santo los enseñará a los que fueren los más fieles a esta devoción. Sin embargo, para rezarla brevemente, hay que decir: *Dignare me laudare te, Virgo sacrata; da mihi virtutem contra hostes tuos;* luego se rezará el *Credo*, después un *Padrenuestro*, cuatro *Avemarías* y un *Gloria Patri;* al final se dice: *Sub tuum praesidium* (c. 235).

II. CULTO MARIANO COTIDIANO EN ORIENTE

1. En la liturgia Bizantina o Greco-Eslava.

Para hacerse cargo de la parte que ocupa la Virgen SS. en el culto litúrgico cotidiano de los bizantinos, separados de la Iglesia Católica, basta recorrer su libro oficial, titulado «Horologion« (en eslavo, *Ciasoslov*), una especie de «Ordinarium Officii» de nuestro Breviario. Desde el despertar y luego en el oficio de la aurora (Matutino y Laudes), se empieza a invocar, después de la SS. Trinidad, a la Virgen SS., con esta fórmula: «Santo, Santo, Santo sois, ¡oh Dios! Por la Theotokos, tened piedad de nosotros» (*Horologion*, Roma 1876, páginas 1-36-38). En el «Mesonyktikon» u Oficio de medianoche (Nocturno), cada estrofa himnográfica que acompaña al *Gloria Patri* va seguida de una estrofa a la Virgen o «Theotokion». Estas «Theotokia» cubren de flores todas las demás horas del Oficio divino, o sea, el «Orthros» (Oficio de la aurora y Laudes), las horas menores, prima, tercia, sexta y nona), las vísperas y las Completas («Apodeipnon», o sea, Oficio después de la cena). Entre sexta y nona, el «Horologion» pone las «Oraciones para la mesa». A la hora de comer tiene lugar un rito especial, de origen monástico, pero introducido en muchas familias cristianas, y que estuvo en vigor también en la corte de los emperadores bizantinos, llamado «Elevación o exaltación de la Panaghia». Un icono de la Virgen suspendido del muro y ante el cual arden luces, preside la comida. Una canastilla colocada ante la imagen contiene un pan de forma triangular. Al final de la comida, uno de los convidados, de antemano designado, procede a una especie de bendición de este pan en honor de María. Lo inciensa, lo eleva a la altura de los ojos de todos, diciendo: «¡Grande es el nombre de la Trinidad! ¡Santísima Madre de Dios, protegednos!» Y los convidados responden: «En virtud de sus oraciones, ¡oh Dios!, tened piedad de nosotros y salvadnos». Dividen el

pan, cada uno toma un pedazo (llamado «panaghia») de la canastilla (llamada también «panaghiarion»). Cuando se ofrece un viaje, especialmente por mar, nadie se embarca sin haber previamente «elevado la Panaghia», diciendo: «Pongo en vos toda mi esperanza, ¡oh Madre de Dios!» (Cfr. SALAVILLE, S., *Marie dans la Liturgie Byzantine on Greco-Slave*, en «María», Etudes sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., 1, pp. 249-326).

También en el Ordinario de la Misa del rito bizantino la Virgen está continuamente presente en la «proskomidé» o preparación, en la «Synopté» o colecta, en la «Theotokia» de la antífona, en el «troparío» *O Monogenés*, en el «Theotikion», antes del «Trisaghion»; en el tropario mariano, antes de la consagración, y en la «Apolysis» final u oración de remisión, correspondiente a nuestro «Ite Missa est» (l. c., pp. 301-303).

2. En la Liturgia Siro-Maronita.

También en esta Liturgia, tanto en la Misa como en el Oficio, no es raro que se haga memoria de la augusta Madre de Dios.

Para la Iglesia siria basta leer la síntesis que hizo Mons. Hindo: «Además de la proclamación solemne en la Liturgia, la Iglesia siria hace también memoria de la Madre de Dios en el ofertorio, en la ceremonia del incienso, en la fracción del pan, en la distribución de la Comunión y al final de la Misa. El Oficio canónico ferial y festivo contiene un gran número de cánticos y de himnos en honor de la Virgen, y de modo particular: 1) en los «Ramso» (vísperas), en el «Safro» (Laudes y prima) de todos los días; 2) en el «Lilyo» (nocturno o maitines), y precisamente en el primer nocturno, exceptuando los viernes en el período que va desde la Pascua hasta el Adviento, que está consagrado a la Santa Cruz; 3) al final de maitines, el «Magníficat» se reza todos los días son loas marianas llamadas «Mawerbe», o sea, «Magníficat»; 4) el Oficio del miércoles está consagrado de manera especial a la SS. Virgen, sobre todo en el «Ramso», en el «Safro» y en la tercia: según la tradición siria, el miércoles es el día del nacimiento y de la dormición de María (*Diseiplina Antiochena Antica*, en «Codificazione Canonica Orientale», Fonti, ser. II, fase. XXVIII, Roma 1943, p. 307, n. 1).

El P. Massonat escribe así sobre la Liturgia Maronita, que ya actualmente no es idéntica a la siria: «La liturgia maronita hace mención de la Virgen no menos frecuentemente. En la pre-Misa, todos los días la oración litánica (*sedro*) se dirige a Cristo por intercesión de María; Laudes, a la manera de San Efrén, se le consagran los miércoles y los días de sus fiestas; su recuerdo reaparece también en otros himnos, especialmente, en la procesión del Evangelio. En

la Misa, todas las anáforas hacen mención de la Virgen entre la anamnesis y la epiclesis; en los días de su fiesta se le consagran himnos, especialmente en el momento de transportar las ofrendas al fin de la Misa. En la liturgia maronita, el Oficio admite, según el uso ya confirmado en las Constituciones Apostólicas, el canto de algunas estrofas intercaladas entre los versículos de los Salmos 1, 40, 118 y 116, rezados regularmente. Las últimas estrofas están siempre reservadas a la SS. Virgen, a los Santos y a los difuntos. Además, en el "Lilyo", el primer nocturno está reservado a la Virgen, y en el "Safro", el "Magnificat", acompañado de los laudes, se reza como primer salmo» (*Marie dans la Liturgie Syro-Maronite*, en «Maria», Etudes, t. 1, pp. 335-336).

3. En la Liturgia Caldea.

En la Misa, antes del «Credo», el sacerdote inicia el canto de la conmemoración de los Santos, recordando, ante todo, a la Virgen SS., con estas palabras: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo; que sobre el Santo Altar sea el recuerdo de la Virgen María Madre de Dios». Luego, en el Oficio, la Virgen tiene una parte grandísima, especialmente en los himnos. Tres tardes por semana, el lunes, el martes y el jueves, después de las dos estrofas a Dios y a Cristo, hay una invocación a María. El día particularmente consagrado a la Virgen es el miércoles: mañana y tarde se le consagra a Ella la primera estrofa. En fin, cada día, mañana y tarde, en los himnos a los mártires, se dirige a María la estrofa que precede inmediatamente a aquella con que se glorifica la SS. Trinidad (Cfr. Massonnat, A. M., O. P., *Marie dans la Liturgie Chaldéenne*, en «Maria», Études, t. 1, p. 343-351).

4. En la Liturgia Armenia.

El sacrificio de la Misa se inicia con la invocación de la Virgen. Inmediatamente después de la señal de la cruz, el sacerdote dice: «Y por intercesión de la Santa Madre de Dios, recibid, ¡Señor!, nuestras oraciones y salvadnos». En el «Credo» se hace mención explícita de la Encarnación del Hijo de Dios «en la Virgen María». En el Prefacio se llama a la Virgen SS. «instrumento de la economía divina». En el mismo se dice, además: «En la naturaleza visible asumida en el seno de la Virgen le plugo en habitar en nosotros, y como divino arquitecto ejecutó una obra totalmente nueva, transformando la tierra en cielo». También después del trisagio se apela a la intercesión de María. En el «memento». después de la Consagración, la Virgen es nombrada en primer lugar.

También el Oficio divino cotidiano, en sus partes fijas, está totalmente florecido de expresiones de filial recurso a María. Por ejemplo, el Oficio nocturno, en seguida del *Padrenuestro*, algunos versículos del salmo mesiánico y una admonición del Diácono, comienza con una invocación a la SS. Trinidad, debida a Narsés el Gracioso (1167-1172), la cual termina así: «Por intercesión de la Santa Madre de Dios, acordaos, ¡oh Señor!, y tened piedad de mí». Además, las Completas, o sea, la oración del reposo, termina con esta invocación: «Nos postramos ante Vos, Madre de Dios, y os suplicamos, Virgen inmutable: interceded por nosotros y rogad a vuestro Hijo Único para que nos salve de la tentación y de todo mal» (Cfr. P. VARTAN TEKEYAN, *La Mère de Dieu dans la Liturgie Armenienne*, en «Marie», Etudes, t. 1, pp. 355-361).

5. En la Liturgia Etíope.

María SS. es recordada e invocada por más de nueve veces, en varias ocasiones, en las partes fijas de la Misa etíope. Antes de la Epístola, el sacerdote repite por tres veces las primeras palabras del saludo angélico: «Ave María, llena de gracia»; y el pueblo continúa: «Bendita eres entre todas las mujeres». El sacerdote prosigue: «Bendito es el fruto de tu vientre, ruega e intercede con tu amado Hijo». Y el pueblo responde: «Para que nos perdone nuestros pecados». Inmediatamente antes de la lectura de la Epístola, el sacerdote, avanzando hacia el «tabot» (piedra sagrada o tablilla, con frecuencia de madera, colocada sobre el altar), dice: «Todo el que no ama a Nuestro Señor Jesucristo y no reconoce su Nacimiento de María, de la Santa doblemente Virgen, "tabot" del Espíritu Santo, hasta su nueva venida —como dice Pablo—, ¡que sea anatema!» También, al incensar, se recuerda a María SS. con cuatro invocaciones que empiezan con la palabra: «Regocijaos...». La Virgen SS., por tanto, y Jesús, van graciosamente asociados bajo el fragante símbolo del incienso: «El incienso es María, ya que Aquél que está en su seno y que es más perfumado que todo incienso, a quien Ella dió a luz, ha venido y nos ha salvado. El perfume fragante es Jesucristo. Venid, adorémosle y guardemos sus mandamientos, para que Él nos perdone nuestros pecados». «El perfume suave de María, puesto que Aquél que está en su seno y que sube más alto que todo incienso, ha venido y se ha encarnado en Ella. El Padre se ha complacido en María, la Virgen pura. Él la ha adornado como un tabernáculo para que fuese la morada de su Hijo predilecto». Antes de leer el Evangelio, el sacerdote reza nuevamente la salutación angélica. Después de la llamada oración de intercesión, se recuerda nuevamente el nacimiento de Jesús de María.

En la «Profesión de fe eucarística», en la preparación de la Comunión, se dice: «Creo, creo, creo y creeré hasta el último suspiro, que éste es el Cuerpo

y la Sangre del Señor, Dios y Redentor nuestro, Jesucristo, que Él tomó de la Señora de todos nosotros, de la Virgen Santa y pura, de la Madre de Dios, María». En la anáfora de la B. V. María, de Abba Giorgiv, se dice: «Así como la mezcla del agua y el vino no puede separarse, así el Hijo tuyo y Tú (¡oh María!) no podéis ser separados». Así aparece, efectivamente, la Virgen SS. en la Misa etíope.

No es menor la parte que la Virgen SS. tiene en la devoción cotidiana de los etíopes.

Éstos, efectivamente, han compuesto muchos cánticos en honor de María, para cada día de la semana, a modo de oficio de la Virgen. En copto han sido llamados, con términos griegos: *Theotokia* (Cfr. LACY O'LEARY, *The Daily office and Theotokia of the Coptic church*, London, 1911; *The Coptic Teotokia*, London; MALLON, A., *Les Théotokies en office de la Sainte Vierge dans le rite copte*, en «Revue de l'Orient chrétien», 9 [1904], 17-31); en la versión etiópica, en cambio, han sido llamados «weddasé *Marjam*» (o sea, «alabanzas a María»). El emperador etíope Zara Jacob (1434-1468), devotísimo de la Madre de Dios, encargó al piadoso Abba Georgios que ampliase más todavía este oficio de la Virgen; así se compuso el «Arpa de María» (traducido al alemán por S. Euringer, en «Oriens Christianus», III, serie II [1927], hasta la VI [1931], según la edición de Pontus Leander). Es toda una floración de pensamiento y de afectos marianos.

CAPÍTULO II

CULTO MARIANO SEMANAL

EL SÁBADO DEDICADO A LA VIRGEN

BIBLIOGRAFÍA

CAMPANA, E., *Maria nel culto*, 1, 383-403, ed. 2 (1943).—BOURASSE, G., *Summa Aurea*, t. 7, col. 740; t. 3, col. 638; t. 4, 297-367; t. 8, col. 301.

Expondremos brevemente dos cosas: el origen y la propagación del sábado dedicado a la Virgen.

1. EL ORIGEN.

El sábado ha tenido siempre cierta importancia litúrgica, no sólo entre los babilonios y los hebreos, sino también entre los cristianos. Los fieles de

Roma, desde los primeros días de la Iglesia, solían ayunar el sábado. Según Inocencio I, en la carta a Decencio, Obispo de Gubbio (c. 4, PL., 20, 555), la costumbre de tal ayuno tendría como precedente el que hacían los Apóstoles, por luto, el sábado (y aun el viernes), por la Pasión y muerte de Cristo. Según S. Agustín (*Epist. ad Casulanum*, PL., 33, 136) y Casiano (*De Instit.*, l. III, c. 10), los fieles de Roma practicaban este ayuno el sábado en memoria del ayuno hecho por el apóstol S. Pedro antes de dar comienzo a la disputa pública con Simón Mago.

También en España regía, en sábado, el ayuno, según aparece de la carta de S. Jerónimo a Licinio Betico (PL., 22, 671). La costumbre del ayuno en sábado fué siempre en aumento. Pero conviene tener presente que fué practicado siempre, hasta el s. X, en honor de la sepultura de Cristo.

Hacia el s. X, el sábado comenzó a dedicarse a María SS., quizá por la importancia litúrgica de que en aquel tiempo gozaba casi en todas partes. Capelle opina que quizá la dedicación del sábado a la Virgen haya tenido su origen en la iniciativa de Alcuino, de las siete misas votivas distribuídas a lo largo de los siete días de la semana: la última Misa de la serie sería la *de Sancta Maria*, sin especificar, no obstante, que se había de cantar en sábado (*La Liturgie Mariale en Occident.*, en «Maria», Etudes sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., t. 1, p. 234).

Se ignora, sin embargo, la verdadera razón de tal hecho, aunque hayan sido admitidas no pocas razones de muchos autores, tanto antiguos como recientes. No faltan tampoco, sobre ello, varias razones de conveniencia, a causa de las relaciones particulares que tiene la Virgen SS. con el día del sábado. Las principales son las cuatro siguientes: 1) Dios bendijo el día del sábado más que todos los demás días de la semana; y a la SS. Virgen, más que cualquier otra criatura, fué llena de las bendiciones de la gracia; 2) el día del sábado fué para Dios el día del descanso; y la Virgen SS. fué Aquélla en quien —como escribió S. Pedro Damiano— «por el misterio de la humanidad asunta, Dios descansó como en un sacratísimo lecho» (*Opuse. 33 de bono sufragiorum*, PL., 145, 566); 3) en el día del sábado Dios completó la creación del mundo sobrenatural; 4) el sábado es la preparación y el camino del domingo, símbolo de la fiesta del cielo; y la Virgen SS. es la preparación y el camino de Cristo, puerta de la felicidad eterna.

Los primeros documentos, indudablemente auténticos que hablan del sábado como de un día consagrado a la Virgen, se remontan al s. X. Desde el siglo XI, S. Pedro Damiano (*Ibid.*) y Bernoldo de Constanza, su contemporáneo, en el Micrólogo (PL., 151, 1029), afirman que solía celebrarse en todas partes, «por devoción», «todos los sábados, la Misa... y los Oficios, a menos que estuviesen impedidos por cualquier festividad o por la feria de Cuaresma».

Suponemos por esto que tal práctica era común, ya que hablan de ella como de cosa notoria. En el Sacramentario de la Biblioteca Metropolitana de Colonia (PL., 101, 445) se encuentran tres Misas para cada día de la semana: para el sábado hay dos Misas de la Virgen. También en otros Sacramentarios no muy posteriores se halla siempre, en el día del sábado, la Misa *de Sancta Maria* [1]. Casi contemporáneamente a la Misa, prevaleció la costumbre de rezar el sábado un oficio especial de la Virgen, llamado después el «Oficio Parvo de la B. Virgen». En la vida de S. Gerardo, monje Casinense, Apóstol de Hungría († 1046), se lee que todos los sábados acostumbraba rezar, junto con su clero, ante el altar de la B. Virgen erigido por él, el Oficio de la misma (Cfr. *Acta SS.*, 6 sept.). Según Beissel (o. c., p. 310), S. Odilón Abad († 941) debió ser el que introdujo en su monasterio de Cluny, el Oficio de la B. Virgen el sábado. También Udon de Toul, Obispo, en la renovada basílica de S. Gandolfo, estableció para cada sábado la Misa y el Oficio de «Sta. María» (Cfr. *Mabillon, Acta SS. O. S. B.*, IV, 665).

2. La propagación del sábado mariano.

Según Gofredo Versiense (1184), Urbano II, «en el Concilio de Clermont (a. 1095), estableció que las Horas de la B. Virgen se rezasen todos los días, y que su oficio se rezase los sábados». Pero este decreto no se lee en las Actas de Aquel Concilio. Quizá Urbano II se limitó a recomendar, sin prescribirla, aquella piadosa práctica para el feliz éxito de la Cruzada.

La costumbre de consagrar el sábado a la Virgen se propagó de la Orden de S. Benito a todas las demás familias religiosas. En varios Sínodos del s. XIV fué sancionado varias veces el ayuno del sábado en honor de la SS. Virgen (Cfr. Hefele, *Conciliengechichte*, vol. 6, pp. 490, 647, 722, 977).

En Escocia, el rey Guillermo I, para demostrar su devoción, tanto a la Iglesia como a la Virgen SS., estableció que el pueblo, todos los sábados, empezando al mediodía, cesase el trabajo (Cfr. Montalembert, *Hist. de Ste. Elisabeth*, introd., p. 43, ed. 1861). Así tuvo su origen el llamado «sábado inglés».

San Pío V, en su reforma de la liturgia romana, dejó para el sábado el Oficio y la Misa «de Sta. María». Otro tanto establecía S. Carlos para el rito ambrosiano (Cfr. *Acta Eccl. Mediol.*, I, pp. 9 y 442, ed. 1599).

La Orden de los Siervos de María, para santificar el día de la Virgen, desde 1392, estableció que en la tarde de cada sábado, en sus iglesias, se pronunciase

(1) El prefacio común para las fiestas de María SS., que se reza hoy todavía, no es anterior al siglo XI; por lo demás, ha sido compuesto, no ya por S. Bruno, Cartujo, sino por Urbano II (a. 1095), en Piacenza. (Cfr. Mesini C., O. F. M., *De auctore et loco compositionis Praefationis B. M. V.*, en "Antonianum", 10 [1935], 59-72.)

un sermón sobre la Virgen (Cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, I, 353 B). Esta costumbre duró cerca de tres siglos [2]. Fué imitada en Roma en 1642, en la Iglesia de Jesús, de los Padres Jesuítas, por iniciativa del piadoso Canónigo Jerónimo Muti. Así surgieron los llamados «Sábados de Jesús».

Con la devoción del sábado está íntimamente enlazada la de los *Quince Sábados* en preparación de la fiesta del SS. Rosario, devoción promovida desde el s. XVII por los Padres Dominicos y enriquecida con indulgencias por los Sumos Pontífices Alejandro VIII, Pío IX y León XIII. Para ganar las indulgencias se requiere: la confesión (en un día de la semana), la Comunión en cada sábado (o bien en domingo, en el caso de estar impedido el sábado) y rezar la tercera parte del Rosario. Ha contribuído mucho, en nuestros tiempos, a la propagación de esta piadosa práctica, el siervo de Dios Bartolomé Longo, fundador del Santuario de Pompeya.

En el rito bizantino, cada semana se venera a la Virgen SS. principalmente en tres días, el domingo, el miércoles y el viernes, pero siempre asociada al Hijo: el domingo, en el esplendor de la Resurrección; el miércoles y el viernes, en cambio, en las humillaciones y en los padecimientos de la Pasión.

---

(2) En torno a estos "Sábados de la Virgen", el P. A. Rossi, O. S. M., ha publicado las siguientes noticias: "A la puesta del sol del último día de la semana, y al empezar el primer día de ella —litúrgicamente, el día comienza por la tarde, con las primeras Vísperas—, el pueblo cristiano del bajo medioevo se dió a honrar, con culto particular, a la Madre de Dios; por lo cual ahora, desde los siglos XII y XIII, todos los sábados se consideran días dedicados a la devoción de la Virgen.

Y fué elegido el sábado, especialmente el sábado por la tarde, como si se viera figurada en él la noche de la vida después de la laboriosa semana de la existencia —así comenta un autor del quinientos— y el alba de una nueva, quizá tormentosa, semana: para pedir a María la serenidad que corone los seis días laborables y el valor que se adquiere a la luz de esta "Stella matutina" para el camino que queda todavía por hacer.

Con los Laudes que, encendidas dos velas ante las pensativas imágenes, como bizantinas, de Nuestra Señora con el Niño, en la mística penumbra de las iglesias medievales, se alargaban por la noche cantando las alabanzas de la dulcísima Señora, los religiosos Siervos de María, nacidos del gran movimiento mariano del siglo XIII, heredaron también la pía y conmovedora costumbre de "serenar a la Virgen" en el ocaso del sábado. Así la enriquecieron aún más con un elemento característico: el sermón "in laudem Virginis" que en sus iglesias precedía al canto de los Laudes. De aquellos Laudes que muchas veces no eran otra cosa que un comentario de almas enamoradas de María a la antífona mariana con que se había cerrado el Oficio litúrgico.

A ellos, en efecto, no les bastaba, por ejemplo, la "Salve Regina"; era menester anteponerle o hacerle seguir, frase por frase, otras muchas palabras que cantasen toda su devoción a la celestial Señora... en un latín ciertamente no clásico, ni medido en versos perfectos; pero tan saturados de la ingenua y ferviente devoción de aquellos Laudes que todavía hoy nos conmueven a través de los antiguos libros de canto que nos la documentan...

¿Cuándo comenzó entre los Siervos de María la pía costumbre de decir cada sábado el sermón "in laudem Virginis"?

Desde los primeros comienzos de la Orden, si se piensa que en algunos lugares, como en Alemania, en el siglo XIV, aquellos religiosos eran llamados los hermanos de

Capítulo III

CULTO MARIANO MENSUAL

I. *EL PRIMER SÁBADO DE CADA MES CONSAGRADO A LA "REPARACIÓN DE MARÍA"*

BIBLIOGRAFÍA

Henry, J., *La devotion du premier samedi du mois*, en "Le Messager de la Trés Sainte Vierge", 41 (1947), 13-15, 25-27.—Roschini G., O. S. M., *La Riparazione Mariana* (Rovigo, 1943), ediz. 2.

1. Precedentes históricos.

Los primeros gérmenes históricos de esta saludable devoción se atribuyen a S. Juan Eudes, Apóstol y Doctor de la devoción a los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Parece ser que a este gran Santo debe unirse el Ven. Juan

---

la "predicación sabatina". En este mismo siglo la usanza se hace ley, en el Capítulo general de Ferrara, y desde entonces se mantiene vivísima hasta después de 1600.

Es curioso observar cómo, aun durante la cuaresma, los predicadores Siervos de María tenían cada sábado el discurso "in laudem Virginis". Así, el clásico cuaresmal: *De floribus Sapientiae*, del P. Spiera, sumamente amigo, admirador e imitador de S. Bernardino de Siena, y así también el mismo letrado P. Pablo Attavanti (predicador de la segunda mitad del siglo XV), en su cuaresmal de religiosos de los siervos de María, *Paulina predicabilis*, impreso en Siena en 1494.

Y da las razones. En efecto, en la introducción de la prédica del primer sábado de cuaresma, después de haber, según costumbre, citado el Evangelio del día y las palabras de Isaías: "Tunc orietur in tenebris lux tua", etc., de la liturgia del mismo sábado, declara que siendo el sábado día dedicado a la Virgen gloriosa y siendo él Siervo de María, su discurso tendría por tema la devoción a la Virgen Santa.

De este modo hoy se llega a veces a descubrir el autor de algún cuaresmal entre aquellos anónimos que yacen en las bibliotecas, propios del característico discurso del sábado "in laudem Virginis".

La pía costumbre continuó, como hemos indicado, hasta la mitad del siglo XVII; se enriqueció, el Sábado Santo, con la ceremonia de la coronación de la imagen de la Virgen, al canto de la antífona *Regina coeli* —después de la liturgia que entonces los Siervos de María celebraban por la tarde— y sólo en tiempos más recientes cedió en parte el lugar a nuevas formas de devoción mariana.

En parte, porque el sábado fué siempre y sigue siendo el día de la Virgen, como la última y primera flor de la semana que se ofrece a Ella, para obtener la divina misericordia sobre nuestras deficiencias pasadas e inducirnos a celebrar con verdadero fruto de bien el primer día de la semana, el día del Señor. También en este caso: a Jesús por medio de María." (*L'Oss Rom.*, 11-12 enero 1954.)

Olier, Fundador del Seminario de S. Sulpicio, en París. Las «Cofradías del Purísimo Corazón de María», en el s. XVIII, incluyeron también, entre los varios ejercicios del primer sábado de cada mes, el acto de reparación compuesto por el Padre Galliffet, S. J.

En los tiempos de la revolución francesa, el P. Picot de la Clariviére, S. J., en unión de cierta señora Isabel, francesa, promovió esta devoción en la Institución de las Hijas del Corazón Inmaculado de la Madre de Dios, fundada por él en Ile-et-Vilaine.

2. La organización de esta devoción.

Es debida a la Sierva de Dios Sor Dolores Inglese († 1928), de la Congregación de las «Siervas de María Reparadora», de Adria. En febrero de 1889, esta sierva de Dios, entonces simple sierva terciaria, después del prodigioso movimiento de los ojos acaecido en una imagen de María SS. de los Dolores, venerada en la Iglesia de S. Miguel de Rovigo, sintió la inspiración de instituir la piadosa práctica de la «Comunión reparadora» *cada primer sábado de mes.* A esta piadosa práctica, aprobada por la autoridad eclesiástica, se adhirieron en seguida más de setecientas Congregaciones de Hijas de María, tanto en Italia como en el extranjero.

En 1904, la misma sierva de Dios, que apenas poseía una escasísima instrucción literaria, componía algunas breves oraciones para ser rezadas después de cada misterio del Rosario, así como antes y después de la *hora de reparación a la Virgen,* instituída por ella. Estos piadosos ejercicios de reparación mariana, en aquel mismo año 1904, fueron enriquecidos con indulgencias por San Pío X, quien en el siguiente año 1905 concedía a la celosa promotora el honor y el aliento de una audiencia privada, durante la cual pronunció palabras de estímulo y de encomio.

En 1905, habiendo perdido a su madre, vió afianzarse cada vez más en su alma la idea —que ya bullía en su imaginación en los años precedentes— de formar una nueva Congregación religiosa y confiarla la obra de la «Reparación Mariana». Pero su Obispo, Mons. Pío Tomás Boggiani, le sugería confiar tal obra a las «Siervas de María», fundadas en Adria por la sierva de Dios Sor Elisa Andreoli († 1935), llegada a Rovigo poco tiempo antes, siendo ellas —decía Su Excelencia— «las más adecuadas para semejante obra». Inmediatamente se procuró una entrevista con dichas Hermanas y, ¡cosa admirable!, comprobó que el hábito que ellas llevaban era idéntico al que le había mostrado la Virgen SS. durante una dulcísima visión. Se decidió, pues, al punto por esta Institución, y el 29 de diciembre de 1911 vestía encantada el hábito de las Siervas de María, asumiendo el nombre de Sor Dolores. En aquel

mismo momento y junto con ella, quedaba oficialmente incorporada a las Siervas de María de la Congregación de Adria, la Obra de la Reparación Mariana. Fué así como el nombre caballeresco de Siervas de María se añadió también la característica de «Reparadoras»: «Siervas de María Reparadoras». Órgano de esta Obra Pía es el periódico mensual *La Reparación de María* (al principio y durante varios años, *Liga Mariana Reparadora*), editado en Rovigo por dichas Hermanas.

En 1912, el 3 de junio, S. Pío X concedía indulgencia plenaria, aplicable también a los difuntos, a todos los que, el primer sábado de cada mes, después de la Confesión y Comunión, practicasen los ejercicios de la Reparación Mariana. Benedicto XV, el 9 de noviembre de 1920, concedía indulgencia plenaria «in articulo mortis» a todos los que habían practicado dichos piadosos ejercicios en ocho primeros sábados consecutivos.

3. Las apariciones de María SS. en Fátima.

Es digna de relieve la parte importantísima que en el célebre mensaje de Fátima ocupa la «Reparación Mariana». En su aparición a los tres pastorcitos de Fátima, la Virgen SS. pedía tres cosas: la devoción a su Corazón Inmaculado, la reparación de las ofensas que se le infieren y la consagración del género humano a su Corazón. La «Reparación Mariana», pues, se halla como en el centro de este celestial mensaje de salvación y de paz. «¡Reparación! ¡Reparación!», repitió con insistencia la Virgen de Fátima a los tres humildes pastorcitos. Y Ella misma sugirió como ejercicios de reparación preferidos por ella: 1) la Comunión reparadora el primer sábado de cada mes; 2) el rezo del Santo Rosario; 3) la oferta a su Corazón Inmaculado de los padecimientos y de las acciones cotidianas, con espíritu de reparación. Indicó también, como práctica gratísima para Ella «los cinco primeros sábados de cinco meses consecutivos», prometiendo asistir, en la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos los que en «los cinco primeros sábados de cinco meses consecutivos» se hubiesen confesado y comulgado, hubieren rezado la tercera parte del Rosario y le hubiesen tenido compañía por un cuarto de hora, meditando sobre los quince misterios del Sto. Rosario, con la intención de reparar las ofensas hechas a su Corazón (Cfr. *Manual Oficial del Peregrino de Fátima*, editado por orden del Obispo de Leiria, el 13 de mayo de 1939).

De este modo, la Virgen confirmaba en Fátima lo que había inspirado en Rovigo. Fátima es el eco de Rovigo.

II. *LA CONMEMORACIÓN MENSUAL DE LA VIRGEN SS. ENTRE LOS COPTOS Y LOS ETÍOPES*

Los coptos y los etíopes han solido celebrar una vez al mes la fiesta del nacimiento del Salvador, Nuestro Señor Jesucristo. Correlativamente a esta costumbre, han instituida también la «Conmemoración de la Virgen María» para cada mes. Para esta Conmemoración Mariana mensual han elegido el 21 de cada mes (Cfr. MILLES, N., *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae*, t. II, Insbruck, 1881, p. 645; DE LACY O'LEARY, *The Difnar of the Coptic chuch*, en tres partes, Londres, 1926-1930). La razón de la elección de tal día (el 21) es debida al hecho de que la fiesta del Tránsito de María SS. se celebraba entre ellos el 21 de *Tobi* (igual a nuestro 16 de enero).

CAPÍTULO IV

CULTO MARIANO ANUAL

Al culto anual mariano pertenecen: 1) el mes de María; 2) las fiestas marianas, y 3) algunos ejercicios particulares de piedad.

ART. 1.—EL MES DE MARÍA

I. *EL MES DE MARÍA ENTRE LOS LATINOS*

1. UN MONUMENTO DE PIEDAD MARIANA.

El mes de mayo podría definirse como una fiesta solemne de María: una fiesta solemne que en vez de durar un día, se dilata por treinta días, con un *crescendo* continuo, hasta culminar en la oferta de los corazones a María. Es uno de los más majestuosos monumentos erigidos por la piedad cristiana a María.

Sabiamente, entre todos los meses del año, ha sido elegido el de mayo como el más a propósito para ser consagrado a María. No son pocas, en efecto, las analogías que justifican esta elección.

Como mayo es el más bello y el más delicioso entre todos los meses del año, así la Virgen SS. es la más bella y la más deliciosa entre todas las criaturas.

Ella es toda bella: «Tota pulchra». Ella es toda emanación de delicia: «deliciis affluens». Como en mayo la naturaleza despierta del sueño invernal y se cubre de verde y de flores, así en mayo la piedad filial del pueblo cristiano hacia nuestra Madre celestial despierta, se adorna de flores bellas y perfumadas que no se marchitan: «Flores apparuerunt in terra nostra» (*Cant.*, 2, 12): flores materiales y flores espirituales; flores de los colores más hermosos, de los aromas más delicados y suaves; flores de la naturaleza y flores de la gracia.

Ante este solemne tributo de alabanza a la Virgen SS., que se renueva cada año, surgen espontáneas las preguntas: ¿dónde, cuándo y cómo tuvo origen y se desarrolló el mes de mayo?

No es nada fácil dar respuestas precisas. Las opiniones pululan. Nos limitaremos, pues, a los datos más ciertos.

2. Flora y María.

En la consagración de un mes entero en honor de María, como en otras manifestaciones solemnes del culto mariano, el Oriente precede también —como veremos— al Occidente.

El mes de mayo surgió como reacción contra las costumbres paganas que en el mes de las flores surgían en todas partes. El despertar de la naturaleza ha favorecido siempre —nos lo atestigua la historia— el despertar de los corazones, o sea, de las pasiones humanas, y la primera entre todas, el amor cenagoso, sensual.

Siempre y en todas partes la aparición de mayo era saludada por los varios pueblos con aplausos frenéticos, con oleadas de alborozo no siempre correcto, más bien, no raramente, incorrecto. El más bello, fué así, también, el más profano de los meses del año. Así, los romanos celebraban en mayo sus fiestas en honor de Flora, fiestas que, como nos asegura Lactancio, eran lo más indecente y más lascivo que se puede imaginar. Iniciadas el año 242 a. C., y hechas permanentes en 173, estas fiestas florales se celebraban del 30 de abril al 3 de mayo con juegos especiales en el circo máximo. A estos juegos se debía asistir con vestiduras multicolores, prohibidas en cualquier otra circunstancia. Durante aquellos días se adornaban con guirnaldas las entradas de las casas, y todos se ceñían la cabeza con una corona de flores. Las fiestas florales duraron hasta el ocaso del paganismo. Pero el espíritu lujurioso de tales fiestas no se extinguió. En la misma Edad Media, tan rica de fe, se vió reverdecer con tal exuberancia que provocó intervenciones especiales de la autoridad eclesiástica. Así, San Carlos Borromeo, por ejemplo, se vió obligado a emplear medidas harto graves contra las orgías que se verificaban en los primeros de mayo en Milán, como aparece de las actas del quinto Sínodo Provincial.

Pero no se tardó en comprender que una renovación interior, mediante la fe y la piedad, habría sido mucho más eficaz que cualesquiera coacciones legales. Se pensó, pues, sabiamente, en orientar el exuberante despertar del corazón y la insaciable manía de festejos, en vez de a los objetos sensuales y lascivos, hacia metas mucho más elevadas, irisadas por los místicos colores de la fe y de la piedad. Con esto se comenzó a hacer resplandecer con mayor frecuencia ante los ojos y el corazón de los fieles, reanimados por las auras de mayo, Aquélla que, con su belleza, que eclipsa la de la diosa Flora, constituye el ornamento más bello de la tierra y del cielo.

2. Los primeros albores del mes de mayo.

El primero en asociar al mes de mayo la idea de María fué —a lo que parece— Alfonso X, Rey de España (1239-1284), en el s. XIII, tan exuberante de piedad mariana. Entre sus poesías tituladas: *Cantigas de Santa María*, hay una que empieza con las palabras: ¡*Bienvenido mayo*!... En Ella, el Rey Sabio exalta el retorno de mayo, porque con su serenidad y alegría nos invita a rogar a María, con nuestros cánticos, ante su altar, para que nos libre del mal y nos colme de bienes. Parece, pues, que ya a fines del s. XIII, en el mes de mayo debía de existir la costumbre de reunirse ante el altar de María para alabarla e invocarla.

Poco después (en el s. XIV) lo encontramos en el Beato Enrique Suson, O. P. († 1365), el cual, entre las varias manifestaciones de su tierno afecto por María, acostumbraba también consagrarle la primavera, la estación de las flores. Nos cuenta él mismo que, en aquella estación, cogía flores, trenzaba con ellas una hermosa guirnalda y la llevaba en seguida ante el altar de la Virgen, y allí, humidemente arrodillado ante Ella, se la ofrecía. Un día, al practicar este obsequio, vió el cielo abierto y oyó a los Ángeles cantar himnos a María. Y él se sintió impulsado a unir su voz a la de los Ángeles. Otra vez oyó a los Ángeles cantar el *Magnificat* (de los escritos alemanes del Beato Suson, publicados por Denifle, vol. I, p. 162, München, 1889). Después solía dar una mística serenata a la Virgen, no sólo al aparecer mayo, tan fecundo en desórdenes morales, sino también al principio del año nuevo, cuando sus jóvenes compatriotas acostumbraban dar una serenata a su amada.

Otra vinculación de mayo con María la encontramos en una costumbre de los maestros orfebres de París. El primero de mayo solía llevar a *Nôtre-Dame* un *Maio* (ramo) adornado de brillantes cintas y emblemas.

En el s. XVI, y más exactamente, en 1549, el benedictino Volfang Seidl († 1562) publicaba en Munich un librito con el título: *Mayo espiritual*. Era una nueva y más fuerte reacción contra la profanación pagana mayo, y, al

mismo tiempo, un esbozo embrionario del mes de María. El librito se dividía en cuatro semanas, con obsequios especiales para Jesús y María. También se cuenta de S. Felipe Neri († 1595) que exhortaba a los jóvenes que solía congregar en torno suyo, a practicar actos de particular obsequio a la Virgen Santísima durante el mes de mayo, como adornar con flores sus imágenes, cantar cancioncitas en su honor, llevar a cabo actos de mortificación, etc. Por este motivo ha sido considerado por algunos como el inventor del mes de mayo. Pero aun admitiendo tal cosa, el hecho es que el santo apóstol de Roma no tuvo, a lo que parece, imitadores y continuadores.

Es digna de especial atención la piadosa práctica en uso, hacia fines del s. XVII, entre los Novicios Dominicos de Fiésole. Enfervorizados en el amor a la Virgen Santísima con las palabras y con el ejemplo del P. Ángel Domingo Guiniguí, decidieron, en 1676, fundar la llamada *Comunella*, a la que se adhirieron todos, para honrar a la Virgen de modo particular. Llegado después el primero de mayo, o sea, las fiestas de mayo que, especialmente en las colinas de Fiésole, se celebraban con músicas y con cánticos, aquellos Novicios, habiendo oído el día anterior a muchos estudiantes que empezaban a *cantar a mayo* y festejar a las mozuelas que amaban, decidieron cantar también ellos a la Virgen SS., la amada de su corazón. Para esto, en la primera fiesta de mayo, se reunieron todos a cantar las letanías y otros himnos a la Virgen, etc. En la segunda fiesta de mayo cantaron, como de costumbre, las Letanías, y al llegar a las palabras *Regina Angelorum*, coronaron a la Virgen con una guirnalda de *rosas frescas*, y a S. José y al Niño les pusieron en la mano una rosa. Ofrecieron, además, *un corazón de plata*, dentro del cual también algunos buenos seglares (entre ellos el marqués de Albizzi, vecino suyo) quisieron encerrar sus nombres.

Este devoto obsequio se continuó después también en los años sucesivos *en las tres primeras fiestas* (o sea, en los primeros tres domingos) de mayo. En 1701 se extendió a todas las fiestas de mayo. A continuación se estableció que *diariamente*, en aquel mes, los Novicios hiciesen algunos actos de mortificación en honor de María, para teñir en púrpura las místicas rosas ofrecidas a María. Estos homenajes filiales a la Virgen, durante el mes de mayo fueron conocidos también fuera de la Comunidad, y algunos eclesiásticos y laicos (entre ellos el príncipe Gastón de Médicis), quisieron que a ellos también se les inscribiera en la *Comunella*.

Hacia fines del mismo s. XVII, en Nápoles, en la Real Iglesia de Santa Clara, durante el mes de mayo, se honraba cada tarde, por una hora, a la Virgen SS. con cánticos sagrados y con la bendición del Santísimo. Esta piadosa práctica, quizá, inspiró al capuchino alemán P. Lorenzo von Schnueffis, su colección de cánticos marianos para el mes de mayo (*Misantische Marienpfeiff, oder Marianische Lobverfassung*), publicada en 1692. Contemporáneamente, y quizá

aún antes, en dos iglesias de Mantua, S. Nicolás y Sta. María de la Gracia, fuera de las murallas, los domingos y las fiestas del mes de mayo estaban consagrados a una devoción especial a la Virgen.

4. La codificación de la piadosa práctica hacia 1725.

La piadosa práctica del mes de mayo iba ganando cada vez más terreno y había alcanzado ya una gran difusión, cuando, hacia 1725, fué —por decirlo así— codificada por el veronés P. Aníbal Dionisio, S. J. (1679-1754), en su librito titulado: «El mes de María, o sea, el mes de mayo, consagrado a María con el ejercicio de varias flores de virtud, propuestas a los verdaderos devotos de Ella por el P. Aníbal Dionisio, de la Compañía de Jesús, para practicarse en las casas por los padres de familia; en los monasterios, en las tiendas, etc.»

Este librito, en que aparecieron reunidos y organizados los varios elementos que andaban esparcidos, ejerció un gran influjo en el desarrollo de la piadosa práctica (en el curso de un siglo se hicieron dieciocho ediciones). Se estableció así un método fijo, que fué en seguida comúnmente adoptado. Se proponían los puntos siguientes: adornar con flores y paños el altar o la imagen de María SS. Todas las noches, desde el 30 de abril, reunirse ante aquella imagen para rezar el Rosario o las Letanías u otras oraciones. Terminadas las oraciones, sacar por suerte algunas florecillas espirituales que cada uno debía practicar por el todo el mes. Lectura de tres brevísimos puntos para meditar, al día siguiente, con ejemplo. La flor escogida y su jaculatoria correspondiente, para repetirla con frecuencia durante la jornada, común a todos. A fin del mes, ofrecimiento del corazón a María. Después, en 1768, las consideraciones morales propuestas por Dionisio fueron sustituídas por el P. Lalomia, S. J., en su *Mes de mayo*, con las consideraciones marianas sobre la vida, los privilegios y las virtudes de la Madre de Dios.

El librito de Lalomia, traducido al francés (alcanzó bien pronto más de sesenta ediciones) y al alemán, ayudó mucho a difundir rápidamente la piadosa práctica del mes de mayo en Francia y Alemania.

5. Las primeras celebraciones públicas.

En la primera mitad del s. XVIII, el mes de mayo, hasta entonces practicado en las familias o en las comunidades religiosas, empezó a penetrar en las iglesias. Así, en 1739, lo vemos practicado en forma pública en la Iglesia Parroquial de Grezzana, en el Veronés, por obra del Párroco don Jerónimo Ami-

gazzi. En 1774, lo vemos introducido por el P. Giobbi, S. J., en la Iglesia de San Andrés de Verona, y después, bien pronto, en casi todas las parroquias del Veronés, hasta el punto que los jansenistas impulsaron al Obispo Mons. Morosini a prohibirla. En Ferrara, en 1784, empezaba a practicarse en la Iglesia de los Camilos, y después en la Iglesia de S. Miguel. También otras ciudades de Italia practicaban en Iglesias públicas el mes de mayo. Quien contribuyó del modo más eficaz a hacer cada vez más universal, no sólo en las familias, sino también en las iglesias, la pía práctica del mes de mayo, fué el docto y celoso Jesuíta P. Alfonso Muzarelli (1749-1813). Su *Mes de Mayo*, publicado en 1785, y enviado por él, con una ferviente carta de presentación, a todos los Obispos de Italia, alcanzó en el siglo pasado más de cien ediciones, además de varias traducciones a lenguas extranjeras. También en nuestro siglo se han hecho varias reimpresiones. Fué el P. Muzzarelli, además, quien, llamado a Roma por Pío VII en 1803, introdujo el Mes de Mayo en el Oratorio de Caravita. El ejemplo fué bien pronto imitado por una veintena de iglesias romanas.

6. La universalidad del Mes de Mayo en el s. XIX.

Durante la primera mitad del siglo pasado, la piadosa práctica del Mes de Mayo en forma pública se había esparcido ya por casi todas las naciones de Europa (Francia, Bélgica, España, Irlanda, Alemania, Suiza, Austria), en los Estados Unidos de América y finalmente en varias Diócesis de la China. Pío IX, en 1859, confirmando lo que había hecho ya Pío VII en 1815, concedía particulares indulgencias. En la segunda mitad del mismo siglo había penetrado ya en casi todas las parroquias de todas las naciones. Contribuyó a ello no poco la solemne definición del dogma de la Inmaculada Concepción.

Puede decirse que hoy, en todo el orbe católico, no hay parroquia de ciudad o del campo, en que no se practique el Mes de Mayo.

* * *

Al mes de mayo se han sumado otros dos meses marianos: el de septiembre (el mes de la Dolorosa) y el de octubre (el mes del Rosario).

El *mes de septiembre*, consagrado a los dolores de la Virgen, fué instituído por los Siervos de María hacia mediados del s. XIX, cuando el mes de mayo estaba para llegar a ser ya universal. La primera publicación que se conoce se remonta al 1846, y tenía por título: *El mes de septiembre*, o sea, consideraciones y afectos devotos sobre los dolores de María SS., acomodados al uso de toda persona devota de la Madre de Dios. Viterbo, Imprenta Monareti, 1846.

El mes de septiembre, por obra especialmente de los Siervos de María, se difundió rápidamente en todas las Iglesias de la Orden y en otras muchas. Muchos son los meses de septiembre publicados por dichos religiosos. En 1859, la piadosa práctica fué incluída en el *Manuale dei devoti dell'Addolorata*, compuesto por el P. Pecoroni, O. S. M. El Sto. P. Pío IX, con Breve de 3 de abril de 1857, y con Rescripto de la S. Congregación de Indulgencias de 26 de noviembre de 1876, la enriquecía con indulgencias, confirmadas después por León XIII, con Rescripto de 27 de enero de 1888.

El *mes de octubre* surgió con ocasión de las célebres apariciones de la Virgen Inmaculada en Lourdes en 1858. Encontró celosos propagadores en los Padres Dominicos, especialmente de España y de Francia. León XIII extendió esta práctica a toda la Iglesia.

II. *EL MES MARIANO DE LOS GRIEGOS*[1]

El mes mariano de los griegos o bizantinos no es ya, como en Occidente, el mes de mayo, sino el mes de agosto. Está, por tanto, basado en la Asunción, que es la principal entre todas las fiestas marianas: quince días de preparación y quince de prolongación de su celebración.

El mes mariano de los bizantinos precedió en cerca de cuatro siglos al de los latinos. Remóntase, en efecto, al emperador bizantino Andrónico II Paleólogo (1282-1328). El historiador Jorge Pachinero cuenta que un mal día el emperador vino a saber que el más valeroso entre sus capitanes, un tal Alejo Philanthropenos, que tenía a sus órdenes las principales fuerzas del imperio, se había rebelado y aspiraba a la púrpura imperial. Esta triste noticia hizo caer al emperador en la más sombría melancolía, y el ansia de domeñar al rebelde pareció obsesionarlo. Pero la Virgen acudió en seguida en ayuda del piadoso emperador. Efectivamente, tan sólo habían transcurrido seis días del tristísimo anuncio, cuando llegó otro agradabilísimo: un lugarteniente de Philanthropenos había permanecido fiel a su deber y había conseguido adueñarse, con astucia, del oficial rebelde. El primer acto del emperador, librado de un modo tan prodigioso de tan grave peligro, fué ir solemnemente al Santuario de la Virgen «Hodegetria» para dar gracias a la Virgen por su portentosa protección (Cfr. *De Andronico Paleologo*, III, 9-13, PG., 144, 231-255). Después de esto el piadoso emperador consagró a la Virgen todo el mes de agosto.

(1) Cfr. GRUMEL, V., *Le mois de Marie des Byzantius*, en "Echos d'Orient", 31 (1932), 257-269.—SALAVILLE, S., *Marie dans la Liturgie Byzantine ou Gréco-Slave*, en "Marie", Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., t. I (París, 1949), p. 285-288.

por un decreto que subsiste todavía (Cfr. PG., 161, 1095-1108). Dice: «Ordenanza sobre la gran fiesta que termina el misterio entero de Cristo, misterio en el cual, Cristo, con la carne unida a Sí, tomada de la Virgen purísima, sube a los cielos, de donde descendió, y adonde Aquélla, su Madre Santísima —objeto de la fiesta del día—, fué transportada después de Él, de la manera que Él quiso. La ordenanza quiere que esta fiesta sea celebrada, no ya un sólo día, según la antigua costumbre, sino que comience el primer día del mes en que se conmemora este misterio y que se prolongue y termine con el mes. Este mes entero será una *hieromenia*, única e idéntica... La ciudad imperial, señora de todas las demás, tendrá a gala observar exactamente esta ley, para gloria de su Protectora, y, repartiendo la fiesta en varios coros de monjes y de sacerdotes, sin omitir las otras categorías —ya que por beneficios comunes debe ser también común la gratitud—, tendrá su vigilia de oraciones y de himnos, ora en una iglesia, ora en otra...».

Fija, además, tres santuarios: uno al principio de la fiesta, otro en el centro y otro al final de este mes mariano. Para el principio se fija el santuario de la Virgen de Hodegas; para el centro —el 15 de agosto— se fija Santa Sofía; para el final —el 31— se fija el Santuario de Blacherme. En los demás días, las funciones se desarrollarán en otras Iglesias de la capital.

Esta piadosa práctica se mantuvo en vigor por casi dos siglos, hasta 1453, año de la caída de Constantinopla. De algunos manuscritos litúrgicos del s. XVII resulta que la conclusión —*apodosis*— de la fiesta de la Asunción tenía lugar el 28 de agosto, en vez del 31, a causa de la fiesta de la Degollación, celebrada con toda solemnidad el 29 de agosto. (Cfr. GRUMEL, V., *L'apodosis de la fête de la Koimésis dans le rit byzantin*, en «Melanges Spyridon Lampros», Atenas, 1935, pp. 321-327). Por la misma razón —por la fiesta de S. Juan Bautista, que a causa de su solemnidad requería varios días de preparación— la conclusión de la fiesta de la Asunción quedó fijada —como lo está todavía— en el 23 de agosto. En nuestros días, en las iglesias de rito bizantino, la fiesta de la Asunción se celebra con este orden: del 1 de agosto hasta el 14, cada noche se canta la «Paraklisis», una especie de oficio votivo en honor de la Virgen. Durante estos catorce días se guarda el ayuno; después del 15 de agosto, es una prolongación de la fiesta, y el 23 tiene lugar la clausura.

ART. 2.—LAS FIESTAS MARIANAS

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ J., C. M. F., *Conspectus festorum B. M. V., in Missali Romano*, en "Marianum", 4 (1942), 128-130.—BAUMER, *Histoire du Bréviaire*, Vers. de D. Biron (París, 1905).—BENEDICTUS XIV, *De festis*, (*Opera*, Prati, 1841). Está reproducido también

en la "Summa Aurea". vol. III.—BISSING, A., *Festa mariana celebriosa per annum* (Heidelbergae, 1778).—BRING, S., *De festis Virginis Mariae* (Londres 1760).—BUCHBERGER, *Marienfeste*, en "Kirliches Handlexikon".—CAPELLE B., O. S. B., *La liturgie mariale en Occident*, en "María", Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. du Manoir, S. J. (París, 1949), t. I, p. 216-245.—CAVADONI, *Dichiarazione storica delle principali feste della B. Vergine Maria* (Modena, 1872).—COLVENER, *Kalendarium marianum*, en "Summa Aurea", vol. 3.—DAUSEND, H., *Marienfeste*, en "Lexikon für, Theologie und Kirche", VI, 935-938.—DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París, 1898).—GUERANGER, P., *L'année liturgique*, 9 vol. (París, 1858).—HOLWECK, F. G., *Fasti marioni* (Freiburg i. B., 1892), nueva ed. a. 1925 (Filadelfia).—KELLNER, *L'anno ecclesiastico e le feste dei Santi nello svolgimento storico*. Vers. del ssc. A. Mercati (Roma, 1906).—MUZZARELLI, *Esame critico delle principalli feste di Maria Santissima* (Foligno, 1794).—ROSCHINI, G., *La Madonna nella liturgia* (Milán, 1942).—SALAVILLE S., A. A., *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, en "Marie", Études, t. I, p. 247-326.—SCHUSTER, A. J., *Liber Sacramentorum* (Torino, Marietti, 1925-1927).—THOMASSIN, *Traité des fêtes de l'Église* (París, 1693).—TROMBELLI, J. C., *De cultu publico B. Mariae ab Ecclesia exhibito*, en "Summa Aurea", vol. IV, coll. 9-425.—VERMERSCH, *Le feste della B. Vergine Maria* (Torino, 1912).—WETZER, U., *Marienfeste*, en "Kirchenlexikon".

Las fiestas, en general, son una de las formas más conspicuas de culto, no sólo entre los cristianos, sino también entre los paganos de todo tiempo y lugar. Son un reposo para el cuerpo, un alivio para el espíritu, un acto de culto a Dios, a la Virgen, a los Santos; un perenne manantial de gracia.

Después de las fiestas del Señor, las más caras al corazón de todo cristiano son las fiestas de la Madre de Dios y Madre nuestra. Son fiestas henchidas de dulce poesía. No hay casi aspecto de la vida de María, no hay casi privilegio al que no corresponda una fiesta. Por eso las fiestas de María son muchas.

Comenzaron a celebrarse en Oriente, quizá hacia la mitad del s. IV. Hasta aquel tiempo, efectivamente, a la Virgen SS. se la honraba litúrgicamente junto con Jesús, ya que los misterios de Jesús y de María están indisolublemente unidos.

La primera fiesta litúrgica en honor de María es la designada bajo el título de *Memoria* o *Conmemoración de María SS.*, celebrada en Oriente quizá a mediados del s. IV, el domingo antes de Navidad, para honrar la maternidad divina en general, y, de modo particular, la concepción virginal. En el s. V esta fiesta había pasado ya a Occidente y era celebrada en Rávena, en Milán, etc.

A esta primera fiesta siguieron las fiestas de la Natividad de María, de la Anunciación, de la Dormición o Asunción, de la Purificación, de la Presentación y de la Concepción.

Las fiestas de María, celebradas hoy en toda la Iglesia, son dieciséis, a saber: la Inmaculada Concepción, la Purificación, la Aparición de la Virgen Inmaculada en Lourdes, la Anunciación, el Viernes de Dolores, la Visitación, la Virgen del Carmen, la Asunción, el Inmaculado Corazón de María, la Natividad de María, el Nombre de María, los Siete Dolores de María, la Virgen de

las Mercedes, la Virgen del Rosario, la Maternidad Divina y la Presentación de María SS. en el Templo.

Las principales fiestas de María celebradas solamente en algunos lugares son veintiuna, esto es: La Virgen del Buen Consejo, María *Auxilium Christianorum*, la Virgen de la Consolación, los Desposorios de María con S. José, la Traslación de la Santa Casa de Loreto, la Expectación del Parto, la Fiesta de la Humildad de María SS., la Medalla Milagrosa, *Madre del amor hermoso*, la Virgen de las Gracias, la Virgen de los Milagros, María Mediadora de todas las gracias, la Virgen de la Misericordia, la Virgen del Buen Pastor, la Virgen del Perpetuo Socorro, la Virgen de la Divina Providencia, la Pureza de María, María refugio de los pecadores, María Reina de los Apóstoles, María Reina de todos los Santos, María salud de los enfermos. Además de éstas, que son las principales, hay otras innumerables. En el *Calendario liturgico delle feste di Dio e di Maria Madre di Dio*, publicado cuidadosamente por Holweck (Filadelfia, U. S. A., 1925), se enumeran aproximadamente seiscientas fiestas de María diseminadas en todos los días del año. Nos limitaremos aquí a las fiestas marianas universales, celebradas en toda la Iglesia.

1. La fiesta de la Inmaculada Concepción [2] (8 de diciembre).

1) *En Oriente.*—El primer documento que nos atestigua la existencia en Oriente de la fiesta de la Concepción de María —llamada entonces fiesta de la *concepción* (activa) *de Santa Ana*— es el Canon de S. Andrés de Creta (660-740?), que se remonta al ocaso del s. VII o los albores del s. VIII (PG., 97, 1305, 1316). La primera homilía sobre dicha fiesta es la de S. Juan de Eubes

(2) Bibliografía: Benedictus XIV, *De festis Domini Nostri Jesu Christi et Beatae Mariae Virginis*, l. 2, cap. 15.—Bishop, E., *Liturgia historica* (Oxford, 1918), p. 238-259.—Campana, E., *Maria nel culto catholico*, ed. 2, vol. I, p. 135-182.—Cecchin A., O. S. M., *L'Immacolata nella liturgia occidentale anteriore al secolo XIII* (Roma, ed. "Marianum", 1943).—Fornaroli, G., *La festa de l'Immacolata (origine e svolgimento)*, en "Rivista Liturgica", 10 (1923), 356-362.—Gasquet y Bishop, *The Bosworth Psalter* (London, 1908), p. 43-53; 117-119.—Hanssens, *Cinque feste marique dei riti orientali*, en *Incontro ai fratelli separati d'Oriente*, a. 1945, p. 370 ss.—Jugie M., A. A., *Origine de la fête de l'Im. Conc. en Occidente*, en "Rev. August.", 7 (1908), 529 ss. Leroquais, V., *Les Sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 3, p. 353.—Leroquais, V., *Le Bréviaire*, t. 5, p. 67.—Meester, P. de, O. S. B., *La festa de la Concezione di Maria SS. nella Chiesa Greca*, en "Bessarione", 7 (1904), 89-102; Noyon, A., *Les origines de la fête de l'Immaculée Conception en Occident* (x, xi e xii siècles), París, 1904; (extr. de "Études", 20 septiembre 1904). Cfr. "Anal. Boll.", 24 (1905), 391.—Thurston-Slater, *Eadmeri Monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione S. Mariae* (Friburgi Br., 1904).—Vacandard, E., *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, en "Rev. du Clergé Français", 12 (1910), 15 ss.

(PG., 96, 1459-1500), que florecía en tiempos de S. Juan Damasceno († 749). Al principio estaba limitada a los monasterios de monjes; pero después, en el breve lapso de un siglo, se difundió por todas o casi todas las Iglesias de Oriente, según aparece de las numerosas homilías debidas a escritores florecidos entre el 800 y el 900. Bien pronto fué reconocida también por la autoridad civil. La encontramos inscrita, en efecto, en el Calendario de Bizancio, publicado bajo el nombre de Basilio II, llamado Porfirogeneta (976-1025), fijada el día 9 de diciembre.

En 1166, y por el emperador Manuel Comneno (en la Constitución titulada: *De los días del año que son festivos enteramente o en su mitad*), la fiesta de la Concepción [3] se enumera entre las fiestas que deben celebrarse por todos los griegos, con precepto de abstenerse de trabajos serviles.

Lo que determinó en Oriente la institución de la fiesta de la Concepción de María fué la fiesta del Anuncio de la Concepción milagrosa de Santa Isabel, relatada por S. Lucas. La primera (la concepción de Santa Isabel) se cuenta en el Evangelio (por eso fué celebrada antes). La segunda, en cambio (la milagrosa concepción de María, anunciada por el Ángel a sus ancianos padres), se cuenta en el *Protoevangelio de Santiago*. Por eso en varios menologios y sinaxarios tal celebración era llamada *fiesta del anuncio de la concepción de María*. El objeto, no obstante, de tal fiesta, no se limita —según aparece de los documentos litúrgicos de aquel tiempo, y en modo particular, de no pocas expresiones de los hagiógrafos y de los oradores— al anuncio de la prodigiosa concepción activa de Sta. Ana, sino que se extendía también a la misma concepción *pasiva* de María, que era exaltada como pura, inmune de toda mancha desde el primer instante de su existencia, formada por Dios de un modo totalmente singular.

2) *En Occidente.*—La fiesta de la Concepción de María siguió el itinerario siguiente: de la Iglesia Oriental pasó a Italia meridional y a Cerdeña [4], a In-

(3) Obsérvese una ligera diferencia en el título. En la Constitución de Comneno, la fiesta de la Concepción se llama "Fiesta de la Concepción de la SS. Madre de Dios nuestro". En todos los demás documentos litúrgicos bizantinos, en cambio, es llamada "*Concepción de Sta. Ana*, cuando concibió a la SS. Madre de Dios"; o bien: "*Concepción de S. Ana*, madre de la *Madre de Dios*"; o también: "*Concepción de la S. Virgen María, por obra de sus padres Joaquín y Ana*".

(4) No puede sostenerse la sentencia según la cual la fiesta de la Concepción había sido celebrada en España en el siglo VII por obra de S. Ildefonso, como sostienen entre otros, Passaglia, Gravois y Martène, quien escribe: "IV Idus Decembris celebramus Immaculatae V. Mariae Conceptionis festivitatem cuius prima institutio S. Hildefonso Toletano Episcopo referenda videtur: nam ut legimus in eius Vita, saeculo II Benedictino: Festum Conceptionis S. Mariae, quo scil. ipsa concepta est, celebrari constituit, et eius constitutione per totam Hispaniam solemniter colitur VI Idus Decembris. Unde inter festa Christianorum, quae e judaeis celebrari praeccipit rex Erwigius, L. 12 Legis Wisigotorum, tit. 6, recensetur: Festum S. Virginis Mariae, quo gloriosa conceptio eiusdem Genitricis Domini celebratur."

"Atque hinc apparet Conceptionis B. Mariae festivitatem, ut quidam autumant,

glaterra, a Francia, a Alemania, Bélgica y a España, hasta que fué decretada por Roma. El objeto de esta fiesta de la Concepción (que en los libros litúrgicos es llamada «veneranda»), oscuro al principio, se fué precisando cada vez más por los escritos de Eadmero, de Osberto de Clara y de Nicolás de San Albano.

La fiesta de la Concepción parece que se difundió, por obra de los bizantinos, ante todo, en la baja Italia (de Nápoles a Sicilia) y en Cerdeña, que pertenecían entonces al imperio bizantino y eran birritualistas. Este hecho explica muy bien la razón de que en Nápoles —según resulta del célebre Calendario marmóreo napolitano del s. IX (Cfr. DELEHAYE, H., en «Anal. Bolland.», 57 [1939], 423), descubierto en S. Juan Mayor en 1742—, ya en el s. IX se celebrase, el 9 de diciembre, la fiesta de la Concepción, como en el imperio bizantino [5]. La enunciación, pues, del calendario marmóreo napolitano parece aludir a algo histórico-litúrgico más bien que a algo histórico-piadoso. Los pasajes de los Calendarios que se citan para demostrar la existencia de una fiesta de la Concepción en Irlanda, en el s. IX, han resultado inserciones posteriores (Cfr. GROSJEAN, en «Anal. Bolland.», 61 [1943], 91-95). El primer documento indiscutido que atestigua la celebración de la fiesta de la Concepción en Italia es el misal de Aquilea [6].

---

in Anglia minime incoepisse." *(De antiquis Ecclesiae ritibus,* l. IV, c. XXX, p. 557.) Pero los dos argumentos de Martène —repetidos por otros autores— hoy no resisten ya a la crítica. Con respecto al primer argumento —el testimonio de la Vida de S. Ildefonso—, se hace observar que la antigua vida del Santo no fué escrita por su sucesor inmediato, sino en fecha muy posterior, y que en la biografía genuina escrita por S. Julián no hay ninguna alusión a tal institución. Respecto al segundo argumento —las disposiciones legales emanadas del rey Ervigio—, se hace observar que la *Conceptio Virginis Mariae* es tomada en sentido activo (concepción por parte de María), y no en sentido pasivo (concepción de María). Se trata, pues, no ya de la fiesta de la Inmaculada Concepción, sino de la fiesta de la maternidad virginal de María, que se celebraba entonces el 18 de diciembre. (Cfr. CANCIANI P., O. S. M., *De barbarorum legibus,* l. 4, 192.)

(5) No hay certeza de si en el siglo IX o al comienzo del siglo X se celebraba en Irlanda la fiesta de la Concepción. Las enunciaciones de los Martirologios de Tallaght (finales del siglo VIII), de Oengus (fines del siglo VIII y comienzo del IX) y del calendario de Gallus (siglo X), pueden ser interpretadas como menciones puramente históricopías —esto es, recordando el aniversario de un hecho histórico— más bien que menciones histórico-litúrgicas, esto es, atestiguando la celebración de una fiesta. Tanto más que los misales y los calendarios irlandeses del siglo XI y XII, mientras que hablan de otras fiestas marianas (Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción), callan completamente sobre la fiesta de la Concepción. (Cfr. CECCHIN, A., l. c., p. 15 ss.) Además, la conmemoración fué escrita en los códices por copistas vacilantes, quienes en lugar de Mariano, Mártir de la Numidia, pusieron: *María,* error que fué corregido en el siglo IX por otro copista.

(6) El P. Passaglia *(De Immaculato Conceptu,* n. 1611) y otros pretenden que en Cremona la fiesta de la Concepción era celebrada desde el siglo XI. Suele aducirse como prueba un documento titulado: *Charta donationis... factae canonicis et ecclesiae sanctae Mariae matris ab Ugone de Summo presbytero de cardine eiusdem sanctae Mariae*

La existencia de la fiesta de la «Concepcio sanctae Mariae» en Inglaterra en la segunda mitad del s. XI, está comprobada por documentos de valor indiscutible y de significación incontrovertida: tres calendarios, uno pontifical (atribuído a Leofric, primer Obispo de Exeter, 1050-1072), un misal (igualmente atribuído a Leofric) y el benediccionario de Canterbury. Según estos documentos, la aparición de la fiesta de la Concepción puede fijarse hacia el año 1060. Pero la fiesta debía ser más o menos restringida, con toda probabilidad, a Winchester, Woscester y Canterbury y sus alrededores, como se deduce del silencio de ocho calendarios ingleses (entre el s. IX y los finales del s. XI) que han llegado a nosotros (Cfr. FR. WORMALD, *Englis Kalendars before*, A. D., 1110, en H. B. S., vol. 27 [1933], pp. 1-13, 15-27, 29-41, 71-83, 99-111, 183-195, 239-251, 253-265). El rito litúrgico de tal celebración, como aparece

---

matris, y está fechado el día de la Inmaculada del año 1047. El canónigo Hugo de Summo disponía que sus colegas canónigos de Sta. María entrasen en propiedad de cierta finca suya con casa, huerta, campos y viñas, llamada Borlenga, situada al otro lado del Po, obligándoles a hacer esculpir, en el espacio de dos años, en madera incorruptible, o bien en mármol, una estatua "noble y bella", para ser colocada en un oratorio suyo, del cual también hacía donación al Cabildo, y que tal estatua representando a María coronada de doce estrellas, con el Sol y la Luna en el amplio manto y bajo los pies la serpiente en acción de hacer inútiles tentativas de vomitarle el veneno encima, mientras Ella, con pie fuerte, le aplasta la cabeza, "como bien conviene a Aquella que por la gracia del Hijo, preservada de la culpa original con anticipada redención, fué siempre íntegra e inmaculada, tanto en el alma como en el cuerpo: *uti decet illam quae gratia Filii ad originali labe, anticipata redemptione, semper fuit tam anima, tan corpore integra et inmaculata.*" Ordenaba además que cada año, el día de la Inmaculada, en aquel oratorio suyo que donaba, se celebrase la misa, se encendiese, el "farol", se tuviesen encendidas todo el día doce velas y se cantase el siguiente tropo:

Candidísima uti lilia
Salve aeterni patris filia
Salve mater redemptoris
Salve sponsa spiratoris

Sino macula concepta
Salve Triadis electa
Salve inferni victrix aspidis
Illius expers sola cuspidis

Salve Triadis electa
Sine macula concepta.

Este documento fué publicado por el canónigo Dragoni di Cremona en 1816. Él lo había copiado de un antiguo pergamino que perteneció a Tiraboschi. Pero nadie sabe a donde fué a parar tal pergamino. Se sospecha, pues, de una falsificación por parte de Dragoni o de un error en la lectura de la fecha. Tanto más cuanto que la precisión de los términos usados en el documento revelan un notable progreso en el estado de la controversia inmaculista, y el Obispo Siccardo de Cremona, algunos siglos más tarde, se mostraba contrario a la introducción de la fiesta de la Inmaculada en Cremona, como resulta de su *Mitrale*, en el que dice: "En un tiempo algunos han celebrado y quizá todavía celebran —habla, no de Cremona, sino, evidentemente, de la Iglesia en general— la Concepción de la B. Virgen, movidos por una revelación hecha durante un naufragio a cierto Abad. Pero no es auténtica y más bien algunos juzgan que esta fiesta debe prohibirse, porque dicen que [María] fué concebida en pecado." Ese "quizá" indica claramente que en Cremona tal fiesta no era todavía celebrada.

de varios indicios, debía de ser más bien modesto. También en Inglaterra —como en Oriente— la fiesta de la Concepción de la Virgen SS. debió de ser instituída con ocasión de la fiesta —bastante más solemne por la riqueza litúrgica— de la concepción de S. Juan Bautista.

No obstante, la fiesta de la Concepción de María en Inglaterra no duró mucho. Pocos años después de su aparición se vió desaparecer bruscamente por obra de los Clérigos normandos llegados a Inglaterra con Guillermo el Conquistador. En efecto, ya no se halla en los libros litúrgicos del final del s. XI y principio del XII (Cfr. CECCHIN, o. c., p. 30). Dos Obispos, en un Concilio (quizá el de Londres de 1127-1129), procuraron suprimirla. No tardó, no obstante, en reflorecer, hacia el 1120, por obra de S. Anselmo el joven, Obispo de Canterbury, sobrino de S. Anselmo de Canterbury, como resulta del elogio que de él hizo Osberto de Clara, quien, en 1128 ó 1129, lo saludaba como renovador y promotor de la fiesta de la Concepción de María (Cfr. THURSTON-SLATER, l. c., p. 84).

El mismo Osberto contribuyó no poco, con sus escritos, al triunfo de la fiesta, demostrando que era legítima y necesaria. A él se unió Eadmero de Canterbury, autor del primer tratado sobre la Inmaculada. Además de los lugares ya nombrados (Exeter, Winchester, Woscester y Canterbury), la fiesta de la Concepción comenzó a celebrarse, en aquella época, en las abadías de Winchcombe (en 1126), de Gloucester, de Reading, de Westminster, de S. Edmundo de Edmunsdsbery y de St. Werburgh (Cfr. CECCHIN, o. c., pp. 31 ss.) [7]. En el Concilio de Canterbury, en 1328, fué «ordenado y decretado que la fiesta de la Concepción se celebrase solemnemente en toda la provincia» (Cfr. BIDGETT, *Our Lady's Dowy*, p. 1693).

Bien pronto la nueva fiesta atravesaba la Mancha y penetraba en la Francia del Norte, especialmente en Normandía, en Fécamp y en St. Omer (Cfr. V. LEROQUAIS, *Les Sacramentarires et les Missels manuscrits des bibliothéques pu-*

---

(7) Parece que sobre este nuevo florecimiento de la fiesta de la Concepción influyó no poco también el abad Elsino, del monasterio de Ramsay. Él había tenido una visión celestial. El rey Guillermo el Conquistador le había enviado a Dinamarca como su embajador para tratar de la paz con aquel rey. Cumplido con buen éxito el mandato y embarcado para el regreso, fué sorprendido por una furiosa tempestad, faltando poco para que no fuese víctima de la misma. Salió salvo sólo por milagro. Después de que hubo rezado con mucho fervor, se le apareció un personaje celestial —unos dicen que un ángel, otros que S. Nicolás en vestiduras pontificales—, asegurándole que se libraría del naufragio si prometía establecer, de vuelta en su monasterio, la fiesta de la Concepción, adoptando para ello el Oficio de la Natividad, sustituyendo a *nativitas*, *conceptio*. Elsino, más que dichoso de haber salvado la vida a este precio, mantuvo fielmente la promesa, y así los monjes dependientes de él tuvieron por vez primera la fiesta de la Concepción de María. (Cfr. *Sermo de conceptione*, de EADMERO, PL. 159, 319, 323.) Muchos dudan de la autenticidad de esta narración, no obstante la antigüedad de los documentos que la refieren.

bliques de France, vol. I, p. 196) y en Ruan, capital de la Normandía [8]. La Iglesia de Lyon se adhirió pronto a este piadoso movimiento en favor de la fiesta de la Concepción. La adhesión de esta insigne Iglesia primacial de Francia provocó la conocida carta de protesta de S. Bernardo a los Canónigos de Lyon. Esta actitud hostil del insigne Abad de Claraval, seguida por Protón de Prum (hacia 1150), del Abad Pedro de Celle, que en 1181 fué Obispo de Chartres, y del célebre liturgista Beletto (hacia 1180), puso diques por algún tiempo a la corriente de las adhesiones, tanto que Mauricio, Obispo de París (1160-1169), la suprimió, como resulta de un testimonio de Guillermo d'Auxerre († 1237?).

Pero bien pronto el movimiento prosiguió y se propagó en varias diócesis de Francia, incluída la de París (en 1196). Atón, Abad de S. Pierre-de-la-Réol (1154), afirma que tal fiesta se celebraba ya «en toda Francia» [9].

Alemania tampoco tardó en dejarse arrastrar por el piadoso movimiento, de manera que hacia fines del s. XII la fiesta de la Concepción se celebraba ya en Colonia, Würzburg, Augsburg, Wessobrunn, Schäftlarn, Siligenstadt y quizá en Friesach (Carintia).

Hacia fines del s. XII la fiesta de la Concepción se celebraba también en Bélgica [10]. Según un documento antiguo tal fiesta se celebraba en Nanur en 1142 (Cfr. MALOU, *L'Immaculée Conception,* Bruselas, 1857, vol. I, p. 113). En 1383, el Capítulo de la Colegiata de Tongres decidió que se celebrase la fiesta de la Concepción con rito *triple,* igual a aquel con que se celebraba la fiesta del Patrono S. Paterno (l. c., p. 125).

Las primeras trazas de la fiesta de la Concepción en España se encuentran en Navarra, y parece ser que se remontan al ocaso del s. XII. En antiguo bió-

---

(8) Según la leyenda, la fiesta de la Concepción habría tenido en Normandía el origen siguiente. Un canónigo de Ruan, después de un gravísimo pecado, atravesando el Sena en barca, se puso en el trayecto a rezar el Oficio de la Virgen. Pero había apenas comenzado, cuando, por maleficio diabólico, volcó la embarcación, y pereciendo en el naufragio, fué llevado en seguida por los demonios al infierno. Estuvo tres días entre estos tormentos, después de los cuales María descendió a aquel abismo de penas y arrancó al miserable a la condenación, para premiarle por el obsequio que le había hecho comenzando el rezo de sus Horas. Como era natural, y como cualquier otro habría hecho, el salvado preguntó a la Madre celestial con qué servicio podría jamás agradecerla adecuadamente por tan señalado favor. Y ella, después de haberle amonestado para que no volviese a pecar más, le pidió que de ahora en adelante celebrase él, e hiciese celebrar también a los demás, la fiesta de su Concepción. María tuvo sin más lo que pedía, y así nació en Normandía la fiesta.

(9) "Festum de B. Dei Genitricis Mariae Conceptione, quod iam fere per totam Galliam devotissime ab omni christiano percelebratur populo..." (Cfr. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus,* t. IV, l. IV, c. II, n. 16.)

(10) Esto resulta de dos documentos firmados en el día de la Concepción de María de 1195 (cfr. LE BACHELET, art. *L'Immaculée Conception,* en "Dict. Théol. Cath.", t. VII, col. 1034) y de dos misales, uno de Anchin y el otro de Marchiennes (cfr. LEROQUAIS, *Les sacramentaires,* t. I, pp. 350, 357).

grafo de S. Veremundo, muerto en 1185, cuenta que poco después de la muerte del Santo se acostumbraba celebrar una fiesta en toda Navarra «con gran solemnidad, y que por reverencia a ella, un pleito concerniente al monasterio de Irache fué aplazado para el día siguiente, 9 de diciembre» (Cfr. BOLLAND., vol. II de marzo, p. 795). En un Sínodo de 1378, el Arzobispo de Zaragoza ordenaba que en toda su Diócesis la fiesta de la Concepción se celebrase todos los años como fiesta de precepto, con abstención de todo trabajo servil (Cfr. MALOU, l. c., p. 125). Otro tanto ordenaba, en Barcelona, el gobernador civil de aquella ciudad, en 1930 (Cfr. KOSTERS, *Maria die unbefleckt Empfangene*, Regensburg, 1905, p. 107).

No obstante las fuertes oposiciones de los grandes escolásticos, puede decirse que hacia la mitad del s. XIV, en toda la cristiandad no había diócesis o monasterio importante (exceptuados los monasterios de los cistercienses y de los dominicos) donde no se celebrase con particular solemnidad la fiesta de la Concepción, en el sentido de la preservación de María de la culpa original.

La actitud de Roma ante esta fiesta, que iba ganando cada vez más terreno, fué primero de tolerancia, luego de simpatía y finalmente de plena aprobación.

Al principio, Roma guarda una actitud de tolerancia. Roma estaba al corriente de tal celebración, y, no obstante, no se oponía a la misma. Por ejemplo, Baluzio, en las notas a las vidas de los Papas de Aviñon, aduce documentos de los cuales aparece que en su tiempo se solía celebrar tal fiesta «ex devotione non improbanda» (pp. 1376 ss.).

Más adelante esta tolerancia se cambió en abierta simpatía, manifestada con la participación de la Curia Romana en la fiesta solemne de la Concepción. Así solía hacerse en Anagni, según testimonio del dominico Bartolomé de Trento (Cfr. GRAVOIS, *Summa aurea*, vol. VIII, p. 232).

Últimamente, la Curia Romana pasaba a aprobar explícitamente la fiesta de la Concepción. Sixto IV, en 1476, aprobaba e indulgenciaba la Misa y el Oficio de la Inmaculada Concepción, compuesto por el Veronés Leonardo de Nogarolis. Este acto pontificio dió un vigoroso impulso a la fiesta. En 1480, por el breve *Libenter ad ea*, el mismo Pontífice Sixto IV aprobaba otro oficio de la Inmaculada, compuesto por Bernardino de Bustis, y lo imponía a los franciscanos para el día de la fiesta. Estos actos pontificios, lejos de desanimar a los adversarios, capitaneados por el P. Bandelli, General de los Dominicos, servían para incitarles más contra la fiesta y contra su objeto preciso. Ante tanta terquedad e impertinencia, Sixto IV se vió obligado a publicar, en 1483, la célebre Constitución *Grave nimis*, en la que decía:

«Es para Nos cosa siempre grave y molesta recibir informaciones aciagas referentes a personas eclesiásticas. Pero cuando se trata de excesos en el predicar, de aquéllos que son delegados para la predicación de la palabra de Dios.

entonces quedamos tan profundamente impresionados, cuanto es grandemente peligroso dejarles sin represión, porque no será ya cosa fácil desarraigar los errores de los corazones, cuando han sido larga y reprobablemente sembrados con la pública predicación. Ahora, mientras la Santa Iglesia Romana, pública y solemnemente, celebra la fiesta de la intacta y siempre Virgen María, para la cual ha establecido también un Oficio especial, algunos, según hemos sabido, predicadores de varias Órdenes, en sus discursos públicos al pueblo, en las ciudades y en los campos, no se ruborizan de afirmar, y todavía continúan predicando todos los días, que cometen pecado mortal y son herejes quienes creen y afirman que la gloriosa e Inmaculada Madre de Dios fué concebida sin la mancha del pecado original, y que igualmente pecan mortalmente aquellos que celebran el Oficio de la Inmaculada Concepción o escuchan discursos en los cuales se predica esta inmunidad suya de toda mancha; más aún, que, no contentos con éstas sus predicaciones, han estampado en libros para ser públicamente divulgadas estas afirmaciones suyas, suscitando así no ligeros escándalos y haciendo justamente temer todavía otros mayores cada día.»

Formulada esta advertencia en términos tan solemnes y precisos, el Pontífice declara que todas las mencionadas aserciones son «falsas, erróneas, completamente ajenas a la verdad»; reprueba y condena los libros que las contienen y pronuncia la excomunión reservada al Papa, en que incurrirá *ipso facto* «quien ose en las predicaciones al pueblo o de cualquier otro modo, afirmar como verdaderas las proposiciones así reprobadas, o leer, tener o poseer los libros mencionados». Añadía, no obstante, que la cuestión no estaba todavía dogmáticamente decidida por la Sede Apostólica, y que por eso prohibía con la conminación de las mismas penas, acusar de herejía o de pecado mortal a aquéllos que opinaban que María ha contraído la culpa común.

Los sucesores de Sixto IV siguieron el mismo camino. Mencionaremos los principales y más decisivos de sus actos. Alejandro VII, por la constitución *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 1661, declaraba expresamente —contra la falsa interpretación de algunos— que el objeto preciso de la fiesta de la Concepción era la *inmunidad* de María del pecado original y no la *santificación* de María, es decir, su purificación del pecado original.

En 1693, Inocencio XII, en la Bula *In excelsa*, elevaba a rito *doble de segunda clase* la fiesta de la Inmaculada y extendía a toda la Iglesia la octava de la fiesta.

Clemente XI, por la Bula *Commisi nobis*, de 1708, hacía de precepto, para toda la Iglesia, la fiesta de la Inmaculada. Benedicto XIV ordenaba que, en tal fiesta, se celebrase Capilla Papal en Sta. María la Mayor.

En 1843, también los Dominicos pedían a la Sta. Sede poder celebrar la fiesta de la Concepción de María, con octava y Misa propia. En 1863, el Santo Padre Pío IX, que en 1854 había definido la Inmaculada Concepción como

dogma de fe, promulgaba la nueva Misa y Oficio, que están todavía en uso *.

León XIII, en 1879, elevaba la fiesta, para toda la Iglesia, al rito de «doble de primera clase, con Misa de la Vigilia, como había sido ya concedida a algunas Diócesis», o sea: la de Sicilia (desde 1739), de España (desde 1760) y de los Estados Unidos (desde 1847), por decisión del Concilio plenario de Baltimore [11].

2. La fiesta de la Purificación (2 de febrero) [12].

El objeto, o, por mejor decir, los objetos precisos de esta fiesta están descritos en S. Lucas (2, 22-39), a saber: la presentación de Jesús Niño al Templo, la purificación legal de María y el encuentro con los santos ancianos Simeón y Ana. A estos diversos objetos corresponden evidentemente diversas denominaciones, a saber: *Hipapante o encuentro*, con Simeón y Ana (así, los griegos), *Entrada de N. S. en el Templo* (así los sirios y los siro-maronitas), *venida del Hijo de Dios al Templo, esto es, encuentro del Señor* (así los armenios), *fiesta de S. Simeón Patriarca* (así en el calendario de S. Wilibrordo y en el Códice «Epternacense», del calendario jerominiano), *Purificación de la B. Virgen* (así, generalmente, entre los latinos), o también, vulgarmente, *La Candelaria*, a causa del rito que le fué añadido de la bendición de las candelas y procesión con las mismas.

Tratemos de precisar los orígenes de esta fiesta, tanto en Oriente como en Occidente.

1) *En Oriente.*—Según la *Peregrinatio Silviae* (compuesta hacia el 383), la fiesta de la Purificación parece haberse celebrado en Jerusalén hacia la mi-

---

(*) Sobre la labor de España en la preparación de la definición dogmática de la Inmaculada, ver Nazario Pérez, S. J., *La Inmaculada y España*, en "Sal Tearrae", 1954. *(N. de los EE.)*

(11) No será superfluo hacer notar cómo el *Oficio Parvo de la Inmaculada Concepción*, atribuído durante mucho tiempo a S. Alfonso Rodríguez, S. J. († 1627), pertenece en realidad al franciscano Bernardino de Bustis. (Cfr. Debuchy, *Le petit office de l'Immaculée Conception* (Bruxelles, 1904); cfr. "Études", 103 [1905], 416.)

(12) Bibliografía: Batiffol, P., *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* (París, 1919), p. 193-215.—Batiffol, P., *La cérémonie de la Purification*, en "Cahiers Catholiques" (1923), p. 134-196.—Baumstark, *Rom oder Jerusalem*, en "Theologie und Glaube" (1909), p. 89-105.—Campana, *Maria nel culto*, vol. I, p. 246-260; ed. 2, 1943.—De Bruyere, *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations*, en "Revue Bénédictine", 34 (1922), 14-26.—Lee, C. F., *The feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary*, en "Irish Eccl. Record", a. 1939, p. 172-188.—Micgel R., *La Purification de la Vierge, la Chandeleur et les Relevailles*, en "Rev. Diocés. de Tournai", 2 (1947), p. 385-395.—Ramos G., O. S. B., *La fiesta de la Purificación*, en "Liturgia", 5 (1950), 3-8.—Thurston, en "The Lives of the Saints", 2 (1930), 27-36.—Van de Kamp, W., *Lichtmis*, en "Tijdschrift voor Liturgie" (1919-1920), p. 69-86.

tad del s. IV, bajo el título de «Cuaresma de la Epifanía», o sea, «fiesta de la cuaresma después de la Epifanía», porque la Natividad, para los orientales de aquel tiempo, coincidía con la Epifanía. Pero era una fiesta del Señor y no de María. Esta fiesta —según la mencionada *Peregrinatio*— se celebraba en Jerusalén con una solemnidad no inferior a aquella con que se celebraba la Pascua (en efecto, aquélla era, para los jerosolimitanos, la primera entrada de Jesús en su ciudad). Empezaba con una grandiosa procesión que, saliendo de la Basílica Constantiniana del Santo Sepulcro, se encaminaba a la Basílica de la Resurrección. Llegados allá todos los sacerdotes participantes y después el Obispo, se pronunciaba una Homilía sobre el Evangelio de S. Lucas que relata la presentación del Niño Jesús al Templo y su encuentro con Simeón y Ana. Se terminaba con la celebración de la Misa [13]. Esta fiesta se celebraba el 14 de febrero. Pero cuando Juvenal, Patriarca de Jerusalén (425-428), aceptó como fecha de la Natividad —según testimonio de su contemporáneo Basilio de Seleucia [14]— el 25 de diciembre (según la costumbre occidental), la fecha de la fiesta de la Purificación fué anticipada al 2 de febrero (siempre cuarenta días después de la Natividad). Un siglo más tarde, la señora romana Ikelia, fundadora del monasterio femenino de *Palaoin Kathisma*, introdujo en dicha procesión el uso de cirios encendidos quizá como eco de las palabras de Simeón, que proclamó a Jesús «luz de todas las gentes». Existen varias Homilías de Padres sobre esta fiesta.

La fiesta de la Purificación, celebrada con tanto esplendor en Jerusalén, no debía tardar en extenderse a todo aquel Patriarcado y a todos los monasterios de Palestina, y después a Siria, y fué celebrada muy solemnemente por los monofisitas, jacobitas y coptos.

A principios del s. VI, la fiesta de la Purificación se celebraba también en Constantinopla, como resulta de algunos fragmentos de una Homilía del Patriarca monofisita Severo de Antioquía (512-518), tomados de un códice del Vaticano del año 576. Allí se afirma que la fiesta de la Purificación o del *Occursus Domini* —así como también la de las Palmas— provino, no mucho tiempo antes, de Jerusalén. En Constantinopla, la ciudad de la Madre de Dios esta fiesta tenía un carácter señaladamente mariano. Comenzaba, en efecto, con la invitación a recurrir a la Madre de Dios. Se celebraba, además, en el famoso templo mariano de Blacherna, con la intervención en forma oficial, del empe-

(13) Praedicant etiam omnes presbyteri, et sic Episcopus, semper de eodem loco tractantes evangelii, ubi quadragesima die tulerunt Dominum Joseph et Maria et viderunt eum Simeon vel Anna prophetisa filia Phanuel, et de verbis eorum quae dixerunt viso Domino, vel de oblatione ipsa quam obtulerunt parentes. Et postmodum celebratis omnibus per ordinem quae consuetudine sunt, aguntur sacramenta et sic fit Missa." *(Peregrinatio*, ed. Camurrini (1887-1888), p. 84.)

(14) Hacia la mitad del siglo VI era celebrada seguramente el 2 de febrero, según resulta de una Homilía de Abraham, Obispo de Efeso.

rador. En estos mismos fragmentos se dice que la fiesta de la Purificación era todavía totalmente desconocida en Antioquía (Cfr. IGNACIO EFRÉN, el Rahmani, *Studia Syriaca*, Monte Líbano, 1908). Según Cedreno (s. XII), la fiesta se celebraba en Antioquía en el 526.

En el 542 el emperador Justiniano ordenaba su celebración en todo el imperio griego.

2) *En Occidente.*—Es cierto que en el s. VII, bajo Sergio I (687-701), la fiesta de la Purificación se celebraba ya (*Liber pontificalis*, ed. Duchesne, t. 1, p. 376). El mismo título de *Hypapante Domini*, título griego, que aparece en muchos de los más antiguos y célebres calendarios occidentales (los Martirologios de Beda, de Floro y de Adón) es un indicio elocuente de su procedencia Oriental. El primero en hablar de llevar cirios en procesiones es S. Beda, en su *de ratione temporum*. La primera mención de la bendición de las candelas se halla en el *Ordo* de Benedicto canónigo (primera mitad del s. XII). De toda la Liturgia del día aparece evidente el carácter mariano de esta fiesta.

No han faltado, sin embargo, autores que han querido ver en la fiesta de la Purificación un origen romano. Para ellos tal fiesta no sería más que una transformación cristiana de antiguas y escandalosas fiestas paganas. Según el pseudo-Ildefonso, la Purificación sería una transformación de la fiesta de Februo o Plutón, el dios de las purificaciones, celebrada el mes de febrero [15]. Por el contrario, según S. Beda, la Purificación no sería otra cosa que una transformación de las fiestas *Amburbales* (Cfr. DE BRUYNE, D., en «Rév. Bénéd.», 34 [1922], 14-26). Otro tanto opina Inocencio III [16]. Según Baronio,

(15) "Esta fiesta —así se lee en el citado discurso del pseudo Ildefonso— se celebra en el mes de febrero, que los romanos, todavía paganos, denominaron así de Februo, o sea Plutón, que consideraban ser el dios de las purificaciones. "Februar", en efecto, quiere decir purgar, y en ese mes se purificaba la ciudad. Porque habiendo los romanos conquistado todas las naciones, impusieron un tributo, que debían pagar cada quinquenio. Y en aquella ocasión, esto es, al expirar el término, apenas cobrado el tributo, todo el pueblo hacía procesiones expiatorias por la ciudad y ofrecía sacrificios a los dioses Manes, cuya ayuda creían tener para sojuzgar al mundo. Pero la costumbre de aquellas procesiones fué oportuna y santamente cambiada por la religión cristiana, la cual estableció que en este mes, o sea hoy, no sólo el clero, sino todo el pueblo de los fieles, con ceras y cantando himnos en honor de la Madre de Dios, fuese procesionalmente a las varias iglesias de la ciudad, no a la conmemoración quinquenal del imperio terrenal, sino en perenne recuerdo del reino celestial." (PL. 87, 602.) Otro tanto sostienen S. Beda (*De ratione temporum*, PL. 90, 351); Eligio, Obispo de Noyons (PL. 96, 277); Alcuino (PL. 91, 1181); Amalario de Metz (PL. 95, 1160), y Rabano Mauro (PL. 97, 345).

(16) "¿Por qué —escribe— en esta fiesta se llevan las ceras encendidas? La razón se puede sacar del libro de la Sabiduría, donde se dice que los ídolos ofrecían cenas tenebrosas. Los gentiles, en efecto, habían dedicado febrero a los dioses infernales, considerando falsamente que al principio de aquel mes Plutón había raptado a Proserpina." (*In solemnitate Purificationis gloriosissimae semper Virg. Mariae*, PL. 216, 510.) A esta sentencia se adherían Benedicto XIV y Usener.

en fin (en sus notas al Martirologio romano), la Purificación no sería otra cosa que una sustitución, hecha por el Papa Gelasio (492-496), de las fiestas *Lupercales*, durante las cuales se veía a los grupos de lupercos, o sea, Sacerdotes del dios Pan, pasear por la ciudad, desnudos, abandonándose a las más repugnantes licencias [17]. Contra esta última hipótesis se rebeló Benedicto XIV y, recientemente, Grisar. Las fiestas Lupercales se celebraban no al principio, sino a mitad de febrero, y en ellas no había costumbre de llevar cirios encendidos. Es muy cierto que Gelasio hizo cesar las infamias lupercales, como resulta de su opúsculo contra Andrómaco; pero no lo es, en absoluto, que las sustituyese con la fiesta de la Purificación [18].

En el s. VIII se extendió también por varios lugares de Francia, de España y de Alemania, hasta hacerse universal.

3. La fiesta de la Aparición de la Inmaculada en Lourdes (11 de febrero).

El objeto de la fiesta es la conmemoración de la célebre aparición de la Virgen SS. Inmaculada en Lourdes. Fué concedida por León XIII en 1891, con Misa y Oficio propios, a algunos lugares. S. Pío X, por Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, fecha 13 de noviembre de 1907, la extendió a toda la Iglesia (Cfr. *Pii X P. M. Acta*, t. IV, pp. 115-16).

---

(17) Otro tanto opinan Thomassin, Florentini, Billet, el P. Honorato de Santa María, Verde, Frontón, Allazio, Bingam, etc.

(18) En 1875, el doctor Ceruti, en las "Atti del Regio Instituto Lombardo", expresaba su opinión, según la cual la fiesta de la Purificación habría sido una transformación cristiana de la fiesta pagana en honor de Cibeles, mujer de Saturno, llamada Idaea. "Llega a esta conclusión razonando sobre un antiguo bajorrelieve existente en un muro de una parte de Sta. María Beltrada, en Milán. Puede remontarse al siglo X, o bien al XI, y representa precisamente la procesión de la Purificación. Se ven en él dos eclesiásticos llevando a hombros una efigie de la Virgen, bajo la cual está esculpida, en caracteres romanos, la voz —así leía Ceruti— *Idaea*, y tras de ellos siguen un crucífero, un diácono con el libro de los Evangelios, el Obispo, en vestiduras pontificales, y tres eclesiásticos con velas encendidas. Beroldo, en 1130, describiendo en su *Orden de las ceremonias*, la procesión de la Purificación, dice que este simulacro era llevado privadamente de la metropolitana a la iglesia de Sta. María Beltrada, donde después, hecha por el Obispo la bendición y la distribución de las candelas, era solemnemente devuelta a la catedral. Sentada esta explicación del bajorrelieve, Ceruti se pregunta: ¿Cómo se explica el apelativo *Idaea* dado a aquella efigie, o mejor, a la personalidad en ella representada? Y halla la respuesta en la cultura, en las ideas y opiniones de la Edad Media, no siempre exentas de rastros de paganismo, que en el arte se prolongaron hasta el siglo XVI. Fueron precisamente estos residuos de cultura y de mentalidad pagana los que autorizaron la audacia de aplicar a María el nombre de Cibeles. Y derrochando erudición, Ceruti encuentra analogía entre el culto pagano de Cibeles y la fiesta de las candelas. Además de practicarse en la fiesta de la diosa una procesión, se atribuía a ella la invención de varios instrumentos musicales y principalmente de la

En la gruta de Massabielle [19] —situada en las orillas del río Gave, al poniente de Lourdes—, el año 1858 —desde el jueves 11 de febrero al viernes 16 de julio—, la Virgen SS. se apareció dieciocho veces a la pastorcita de catorce años Bernardita Soubirous. La Virgen SS. se hizo ver envuelta en una especie de limbo luminoso, de pie, detrás de un hendidura, de forma oval, que se abría en la parte superior de la roca. Tenía el aspecto de niña de dieciséis o diecisiete años, de estatura media, con una cara bellísima, una voz dulce y los ojos azules. Llevaba un vestido blanco que bajaba hasta los dedos de los pies, desnudos; ceñida con una cinta azul que caía hasta los dedos de los pies, adornados con una rosa amarilla, flameante. La cabeza estaba cubierta por un velo, y las manos sostenían un rosario de cuentas blancas engarzadas en una cadeneta de oro.

En sus dieciocho apariciones, la Virgen SS. se expresó en el dialecto de Lourdes, diciendo: «¿Quieres hacerme el favor de venir aquí durante quince días? No te prometo hacerte feliz en este mundo, sino en el otro; deseo que vengan muchas personas. — Ruega a Dios por los pecadores. — ¡Penitencia, penitencia, penitencia! — Di a los Sacerdotes que construyan aquí una capilla. — Quiero que la gente venga acá en procesión. — Ve a beber al manantial y a lavarte en él. — Come algunas hierbas que hallarás allí. — Yo soy la Inmaculada Concepción, y deseo una capilla aquí.» Reveló, además, a la ingenua muchacha una fórmula especial de oración y tres secretos personales que jamás fueron divulgados.

---

fístula, compuesta de canillas *(canellae)* unidas. Beroldo hablaba de *canellae* (candelas) que el Obispo distribuía en tal día. Y Ceruti concluye: "¿Qué tiene de extraño que en un ambiente todavía preñado de paganismo se tomase prestado de sus divinidades un nombre que en las apariencias y en sus sinónimos tenía tanta analogía con los oficios y con las atribuciones de María? ¿Ni que al indicar la Madre de Cristo no se haya encontrado un apelativo más clásico, fuera del nombre de la Madre de los dioses? Quizá fué un capricho del escultor; pero el arbitrio tuvo solemne sanción de la creencia pública, de la cual era eco, y del lugar donde fué colocada la piedra; de otro modo no habría sido tolerado."

Pero todo este razonamiento está fundado en la errónea lectura de la inscripción que lleva aquel famoso bajorrelieve. En él no se leé *Idaea*, como ha visto Ceruti, sino *Idea*, palabra griega que equivale a imagen. Un escultor, pues, libre de toda influencia pagana, que, sencillamente, ha querido lucir un poco de griego, si es que no era un griego auténtico, como podría argüirse por los caracteres perfectamente bizantinos de su arte; uno de aquellos artistas que en aquella época, echados de Oriente por la persecución iconoclasta, llegaban a Italia buscando pan y refugio. Y no es inútil agregar que la fiesta de *Idaea*, llamada por Virgilio *alma parens Idaea Deum*, se celebraba no en febrero, sino el 4 de abril." (CAMPANA, *María en el culto*, vol. I, p. 256-257.)

(19) Por lo que respecta a las apariciones de la Inmaculada en Lourdes, véase HENZE A. M., C. SS. R., *Lourdes: Storia documentata delle aparizioni e del Santuario* (Roma, 1947), vers. del alemán por Vera Alessandrini. De la página 13 a la 16, el autor facilita un importante "índice de los principales escritos utilizados" para la redacción de su obra.

La muchacha, después de recibir la orden, fué al manantial designado por la Virgen, que corría bajo la arena sin que nadie lo supiese, hurgó en el suelo y lo hizo brotar. Era un hilo de agua del espesor de un dedo; actualmente vierte 122.000 litros de agua cada veinticuatro horas. Se ha hecho célebre por las curaciones que se han obrado por medio de ella.

Bernardita, superadas las innumerables pruebas a que fué sometida por las autoridades eclesiásticas y civiles, entraba, a los veintidós años de edad, en las Hermanas de la Caridad de Nevers, con el nombre de Sor María Bernarda. Murió santamente a los treinta y cinco años, el 16 de abril de 1879, y fué inscrita por Pío XI en el álbum de los Santos.

4. La fiesta de la Anunciación (24 de marzo)[20]

Es la más antigua entre las fiestas marianas, después de la primera de la *Memoria* o *Conmemoración de María*. Tiene por objeto el anuncio que le llevó el Ángel relativo a la concepción del Verbo encarnado (l. c., I, 26-38).

Esta fiesta ha sido designada con varios nombres. Puede reducirse a dos clases, según que se subraye mayormente la persona de María o la persona concebida por Ella. Pertenecen a la primera clase las expresiones: «Anunciación de la B. Virgen», «Anunciación del Ángel», «Saludo de María», «Anunciación de Sta. María en orden a la Concepción». Pertenecen, por el contrario, a la segunda clase de expresiones: «Anunciación domínica», «Anunciación de Cristo o del Señor», «Principio de la Redención», «Concepción de Cristo», «Fiesta de la Encarnación». En los libros griegos se le llama «anuncio de la buena nueva» (*evangelismos*), o bien, «fiesta de la buena nueva».

Indaguemos los orígenes, tanto en Oriente como en Occidente.

1) *En Oriente.*—Debe excluirse sin más la opinión (de los bolandistas[21] y de Benedicto XIV), según la cual la fiesta de la Anunciación habría sido instituida por los Apóstoles, ya que tal opinión carece de toda base sólida. En

(20) Bibliografía: Cabrol, *Annonciation*, en "Dict. d'Archéol. Chrét. et Lit.", t. I, col. 2241-2255.—Campana, *Maria nel culto*, vol. I, p. 221-237; ed. 2, 1943.—Jugie, M., *Bizantinische Zeitschrift* (1913); *Patrologia Orientalis*, t. XVI, p. 434-436.—Lee Chr., *The feats of the Annuntiation of the Blessed Virgin Mary*, en "Irish Eccl. Record", a. 1939, p. 176-187.—Thommen, R., *Zur Datierung nach dem Festtag Maria Verkündigung*, en "Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins herausgegeben", von der Badischen historischen Kommission, 24 (1912), 144-149. Cfr. "Anal. Boll.", 33 (1914), 256.—Vailhé, S., *Origines de la fête de l'Annonciation*, en "Echos d'Orient", t. IX (1906), 138-145.

(21) "Esta fiesta descuella por tanta antigüedad, que es muy lícito suponer piamente que su origen se remonte hasta la misma Virgen Madre de Dios y al efecto con que cada año solía repensar en los beneficios que Dios hizo en este día a Ella misma y a toda la humanidad con la Encarnación del Verbo en su seno y con su elevación por

los primeros tres siglos del cristianismos no había ninguna fiesta propiamente dicha, exceptuando las de Pascua y de Pentecostés (seguidas, a partir del s. IV, de la de Navidad). Y tampoco puede hablarse con certeza de una fiesta de la Anunciación en los ss. III, IV y V, ya que los discursos sobre los cuales se apoya esa aseveración (es decir, la Homilía del pseudo-Gregorio Taumaturgo, el pseudo-Atanasio, el pseudo-Crisólogo y de Anastasio Sinaíta) son apócrifos [22]. Existía, sin embargo, en Nazaret, en el lugar de la Anunciación, desde el s. IV, una basílica de la Anunciación erigida por Santa Elena. Es, por tanto, bastante probable que desde aquel tiempo se conmemorase allí el grandioso acontecimiento.

El primer documento cierto que prueba la existencia de la fiesta de la Anunciación parece ser la Homilía de Abraham, Obispo de Éfeso, de mediados del s. VI, titulada «En la Anunciación de la Madre de Dios», pronunciada precisamente en esta «gran fiesta» del mes de marzo (Cfr. *Patr. Or.*, t. 16, pp. 442-447). También el conocidísimo *Chronicon Paschale* (de principios del siglo VII), en el año 624, coloca en el 25 de marzo, según la tradición de los doctores, la fiesta de la Anunciación (ed. DINDORF, t. I, pp. 713 ss., PG., 92, 488). Se suele preguntar: ¿esta fecha del 25 de marzo depende de la de Natividad (25 de diciembre), o bien la de Navidad (25 de diciembre) depende del 25 de marzo?... Contrariamente a cuanto se ha afirmado por algunos, es menester opinar que la fecha del 25 de diciembre debe depender de la de 25 de marzo, y no a la inversa [23]. Según S. Agustín, en efecto, N. S. Jesucristo murió en el mismo día en que fué concebido, el 25 de marzo (*De Trinitate*, l. IV, c. 5, PL., 42, 894) [24]. Concebido el 25 de marzo, Cristo —así se razonó— debía nacer el 25 de diciembre. No es ninguna maravilla, por tanto, que el 25 de marzo haya sido considerado como la fecha más solemne del mundo [25]. No han faltado au-

---

la fe prestada al mensaje angélico, a ser Madre de Dios. Puestos en conocimiento de esta costumbre de María, de pagar a Dios su tributo de gratitud, los Apóstoles, no sólo encontraron la cosa justa en sí, sino también digna de ser imitada, y así fué como ordenaron que este día fuese festivo en todo el mundo. Se aplica aquí también la regla de S. Agustín, esto es, que aquello que es sostenido por toda la Iglesia y no fué instituído por ningún Concilio, sino que siempre fué admitido, debe considerarse que no puede proceder sino de la tradición apostólica." (*Acta Sanct. Martii*, t. III, p. 532.)

(22) Cfr. CAVE, *Ist. Litt.*, t. I, p. 95-96.—DU PIN, *Biblioth.*, t. I, p. 186, t. II, p. 41.—RIVET, *Critica Sacra*, l. III, c. V, t. II, p. 1104.—LABBE, *De Scriptor. Eccl.*, t. I, p. 373.

(23) Cfr. DUCHESNE, *Origines du culte chrét.*, p. 247-254.—DELEHAYE, *Les legendes hagiographiques*, p. 204.

(24) "Sicut a maioribus traditum Ecclesiae suscepit auctoritas, octavo enim Kalendas Aprilis conceptus creditur, quo et passus." También en los calendarios se lee: "VIII Kal. Aprilis Christus conceptus creditur quo et passus."

(25) Tan es cierto, que el 25 de marzo, en varias localidades —en Italia, por ejemplo— señalaba el principio del año civil. El primero en fechar el principio del año civil en primero de enero —en vez del 25 de marzo— fué el Príncipe Obispo de la ciudad de Tréveris, Gaspar Banderlyon (1652-1676). Cfr. HUNGARI, *Ave Maria Gloecklein* (Francfort, 1864), p. 287.

tores que se han esforzado por encontrar las conveniencias de la concepción de Cristo y del anuncio de la misma en el día 25 de marzo [26]. Esta fecha, sin embargo, comenzó bien pronto a crear dificultades a causa de la cuaresma, la cual, según el concepto antiguo, no admitía fiestas. El Concilio de Trullo (celebrado en Constantinopla el 692) consideró este caso y se decidió a exceptuarlo, proclamando que la Anunciación se festejaría en cuaresma como el sábado y el domingo, celebrando el Santo Sacrificio (Cfr. MANSI, Concil., can. 52, t. XI, columna 968).

En el s. VIII, la fiesta de la Anunciación, en Oriente —por lo demás, como en Occidente— era ya universal. En Oriente, más bien, comenzó a tener vigilia, como resulta del Calendario de Constantinopla, del s. VIII, editado por Morcelli.

2) *En Occidente.*—La fiesta de la Anunciación (junto con las de la Purificación, de la Natividad y de la Dormición), era, con toda certeza, celebrada en Roma en el s. VII, bajo Sergio I (687-701), como lo atestigua el *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, t. I, pp. 371, 376, 381).

Su difusión en los países latinos fué bastante rápida. La encontramos, efectivamente, en todos los Martirologios de la Época Carolingia, es decir, en los de Beda, de Floro, de Adón, etc. (Cfr. QUENTIN, *Les Martyrologes historiques*, pp. 50, 329, 422, 481). Sólo la celebración en Cuaresma, en la cual —según el antiguo espíritu de aquel tiempo— no se toleraban fiestas de Santos, impidió

---

(26) Así, Crisóstomo lo encontraba convenientísimo, porque aquel era el día equinocial; el día, por lo tanto, de la luz: "Fuit igitur quando haec Angelus ad Mariam annuntiavit Octavo Kalendas aprilis, qui et ipse est dies aequinoctialis ad inchoationem lucis. Iam enim detersa caligine a mundo, lux in mundum advenichat, sicut Ioannes in Epistola sua dicit: quia tenebrae transierunt et lumen verum jam lucet." (*Serm. de Nativ. Joan.*, PG. 27, 351.) Un poeta medieval, con vuelos fantásticos, refería al 25 de marzo todos los principales acontecimientos de la historia del mundo: "Salve festa dies, quae vulnera nostra coerceas—Angelus est missus, est passus et in cruce Christus.—Et Adam factus, et eodem tempore lapsus—oh meritum decimae cadit Abel fratis ab ense,—Offert Melchisedech; Isac supponitur aris—Et decollatus Christi Baptista beatus;—Et Petrus erectus, Jacobus sub Herode peremptus;—Corpora sanctorum cum Christo multa resurgunt,—Latro per Christum tam dulce suscipit nuntium. Amen."

El Card. Toledo enumeraba así las razones de conveniencias para la Encarnación: en el mes de marzo fué creado el mundo, y en marzo debía ser renovado; en marzo los israelitas fueron liberados de la esclavitud de Egipto y en marzo también la humanidad debía ser liberada de la esclavitud de Satanás; en marzo el Sol entra en Aries y en marzo también Cristo, el sol de la justicia, se ofreció como cordero para el sacrificio: Cristo es el buen Pastor que nos conduce al pasto, como en marzo lo hace el pastor con su grey; en marzo los días y las noches son de igual duración, símbolos de la justicia, de aquella justicia que Cristo vino a traer al mundo; en marzo también los días comienzan a hacerse más largos que la noche, y también Cristo vino a ahuyentar las tinieblas del error con la luz del Evangelio." (*Comentarii in Ev. sec. Lucam*, Col. Agripp. (1611), p. 32 s.)

—a lo que parece— que llegase a ser universal [27]. Por esta misma razón, en España, en la cual se celebraba en días diversos, por un decreto del Concilio de Toledo del 656, fué transferida, de modo estable, para toda la nación, al 18 de diciembre, y le fué agregada una Octava solemne, a fin de que aquel día fuese considerado «celeberrimus et praeclarus». Hacia la Edad Media, sin embargo, la fiesta de la Anunciación fué transferida de nuevo, según la costumbre romana, al 25 de marzo, conservando la fiesta del 18 de diciembre, con el nombre de «fiesta de la Expectación del Parto de la Virgen», o también de «Santa María de la *O*», porque —probablemente— después de Vísperas de tal fiesta, todo el Clero profería en voz alta una *O*, con que significar el ardiente deseo con que los Padres en el Limbo, los Ángeles en el Cielo, los justos en la tierra, esperaban el parto de la Virgen.

También en Milán, como en España, a causa de la Cuaresma, en la cual ni se permitían las fiestas de los Santos, la fiesta de la Anunciación era celebrada en diciembre, el domingo antes de Navidad. Pero desde hace no mucho tiempo, los milaneses también celebran esa fiesta el 25 de marzo.

5. La fiesta de los siete dolores del Viernes de Pasión [28].

Tiene por objeto el dolor inefable, «grande como el océano», soportado por la Virgen SS. con fortaleza invicta, durante la vida, la Pasión y muerte de su divino Hijo, para cooperar a la redención del género humano. La figura de la Dolorosa, descrita por S. Juan al pie de la cruz (*Jn.*, 19, 24), comenzó a perfilarse exactamente desde los primeros siglos de la Iglesia, en la mente y en el corazón de los fieles. Los Padres, desde el s. IV en adelante (especialmente S. Ambrosio, S. Paulino de Nola, S. Agustín y S. Efrén), nos han dejado páginas ricas de penetración y de ternura sobre los dolores de María. También en la liturgia griega comienzan a aparecer, después del s. VIII, en la parte himnológica, especialmente en los *troparios* y en los *cánones*, varias elevaciones sobre el llanto de María. Es notable, en este campo, la obra de S. Germán de Constantinopla, de S. José el Himnógrafo († fin del s. IX) y de Nicolás el Místico († 925). Entre los latinos se distinguieron Eadmero, S. Bernardo, el Bto. Guerrico, Abad de Igny, S. Amadeo de Lausana, Honorato de Autún, Arnaldo de Bonavalle, etc. Fruto de este ambiente cálido de ternura filial por

(27) Falta, en efecto, en los Estatutos de Crodegango, en los Capitulares de Carlo Magno y de Luis el Bueno, en los Concilios de Maguncia (del 813) y de Aquisgrán, en los Estatutos de los Obispos Haitón de Basilea, Erardo de Tours y Gualterio de Orleáns, en el Decreto de Graciano, etc. (Cfr. Thomassin, *Traité des fêtes de l'Église* (1697), p. 304.)

(28) Cfr. Campana, *Maria nel culto*, vol. I, p. 260-284, ed. 2, 1943.

la más afligida de todas las madres fueron los varios «Llantos de la Virgen», compuestos en varias lenguas, y el *Stabat Mater*, cuyo autor es todavía incierto.

La Orden de los Siervos de María, en el s. XIII, dió un fuerte impulso a la devoción a los dolores de María, uniendo siempre, a un culto especialísimo de la Virgen en general, una particular devoción a los dolores sufridos por Ella para nuestra salvación.

De estos gérmenes, esparcidos por la piedad cristiana a lo largo de los siglos, brotó la fiesta de la Compasión o de los Siete Dolores. Podemos ver sus huellas desde el s. XIV. Wilmart nos dice que existía «hacia fines del s. XIV una tradición franco-germánica que une el nombre de Juan XXII al Oficio de la Compasión (manuscritos de Grenoble, 164; Karlsruhe I [*papiers*], 96, Chartreuse de Mayense, 599; Saint-Gall, 485; Zurich, 158)» [29]. Tanto más que en Alemania, desde 1225, había ya un santuario de la Dolorosa, el de Marienthal, así como altares (el de Shongau, de 1221, y el de Neus, de 1343 (Cfr. BEISSEL, S., S. J., *Geschichte der Verherung Marias*, en «Deutschland, warend des Mittelalters», Freiburg i. Br. 1909, p. 407). En 1423, un decreto del Concilio de Colonia instituía la fiesta de la Compasión como reparación de los sacrílegos ultrajes hechos por los hussitas a las imágenes del Crucifijo y de la Virgen SS. [30]. Tenía por título: «Conmemoratio angustiae et doloris B. M. Virginis».

Hacia fines del s. XVI la fiesta de la Compasión era ya celebrada en toda la Iglesia latina, con varias denominaciones y varias fechas. Además de la deno-

(29) Cfr. WILMART A., O. S. B., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin* (París, 1932), p. 512. Otros Oficios de la Compasión, pertenecientes a los siglos XIV y XV se mencionan por Wilmart en la p. 512, nota 1.

(30) El decreto dice: "Por la gloria de la Santa e Inmaculada Virgen Madre de Dios, quien ofrece continuamente por la salud de sus pecadores las oraciones y sus súplicas, a su Hijo crucificado, y cuyas alabanzas no serían adecuadamente cantadas ni aunque todas las arenas del mar se convirtiesen en lenguas, y en honor de las angustias y de los dolores que Ella sufrió cuando Jesús, las manos extendidas en la cruz e inmolándose por nuestra salud, confió su bendita Madre al discípulo predilecto S. Juan Evangelista; y sobre todo en reparación de la impiedad de los herejes hussitas que con un ardor sacrílego han echado y continúan echando al fuego las imágenes de Jesús crucificado y de la gloriosa Virgen, ordenamos y establecemos que la conmemoración de la angustia y del dolor de la bienaventurada Virgen María, de ahora en adelante se celebre cada año el viernes después de la dominica *Jubilate* (IV de Cuaresma), salvo que en aquel día coincida otra fiesta, en cuyo caso será transferida al viernes próximo siguiente; y se celebrará en coro solamente, en todas las iglesias de nuestra provincia con las primeras vísperas, matutino y horas, y con segundas vísperas, según las notas, la historia y la Homilía compuestas para esta misma fiesta. Y esto también en la esperanza de que Jesucristo nuestro Señor arranque el velo de los ojos de dichos herejes, para reconducirlos a la santa fe católica, preservando al mismo tiempo por su piísima misericordia a los verdaderos fieles de todo error y de todo mal." (Cfr. MANSI, *Coll. Concil.*, t. XXVIII, 1057.) Las palabras "según las notas, la historia y la Homilía compuestas para esta misma fiesta" parecen confirmar la existencia de tal fiesta antes todavía de aquel Concilio; quizá (como hace notar Campana, o. c., o. 273) entre los Siervos de María o los agustinos.

minación establecida por el Concilio de Colonia era llamada también «fiesta del espasmo», «fiesta de los dolores», «fiesta de los Siete Dolores», «fiesta de la Trasfixión de la B. V.», «fiesta de N. S. de la Piedad», etc. (Cfr. HOLWECK, o. c., p. 313; *Colvener*, Kalend. Mar., 18 de marzo). En cuanto a la fecha, algunos la celebraban el 16 de abril (los cistercienses); otros el sábado después del domingo de Pasión (los cartujos); otros el primer viernes después de la octava de Pascua, no impedido de oficio doble (en Lieja); otros el viernes después del segundo domingo de Pascua (Canónigos Regulares); otros, en cambio —según lo dispuesto en el Concilio de Colonia—, el viernes después del IV domingo de Cuaresma. Los dominicos la celebraban el viernes después del domingo de Pasión. Benedicto XIII, dominico, por decreto de la S. C. de Ritos del 22 de abril de 1727, elevaba la fiesta de los *Siete Dolores*, o sea, de la *Trasfixión*, al rito de doble mayor, y la fijada el viernes después del domingo de Pasión. De este modo se alcanzó la unificación tanto del título como de la fecha.

La determinación de los siete dolores, ocasionada por la de los siete gozos de María, bastante más antigua, se remonta al s. XIII-XIV, o sea, al tiempo de los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María (como resulta de un manuscrito perteneciente a la *Collect. ms. Gaestense, saec.*, 13-14, Cod. Lincen, Oc. II, 6) [31]. Pero faltó por mucho tiempo la uniformidad en el determinar los siete dolores de María. Existieron, en efecto, diversas advocaciones y solamente se obtuvo la uniformidad hacia el final del s. XV por obra de Juan Coudenberg, decano de S. Eligio de Abbenbrock, ahora Holanda meridional), fundador de la Cofradía de los Siete Dolores.

6. LA FIESTA DE LA VISITACIÓN (2 de julio) [32]

Tiene por objeto la visita hecha por la Virgen a Sta. Isabel, su pariente, después de la Anunciación, relatada por S. Lucas (cap. I, v. 21 ss.). Fué una visita extraordinaria, a causa de lo acaecido durante la misma, especialmente la santificación del Bautista, la aclamación de Isabel a la Madre de Dios —primera de la larga, interminable serie de aclamaciones—y el cántico *Magnificat*, que, brotando del alma de María, nos la revela en todo su encanto celestial.

(31) También en un códice de la Corsiniana (Cod. 55, K. 2), escrito entre 1280 y 1320, se nombran las *Septem tristitiae B. M. V.* Cfr. BERTI C., O. S. M., *De cultu Septem Dolorum S. Mariae*, en "Marianum", 2 (1940), 81-86.

(32) BIBLIOGRAFÍA: *Acta Sanctorum*, Jul. t. I, pp. 295-299.—CAMPANA, E., *Maria nel culto*, vol. I, pp. 237-245. ed. 2, 1943.—BROUSOLLE, *Études sur la Sainte Vierge*, ser. 2, p. 12.—LAKMANN, N. († 1479), *Historia de festo visitationis Gloriosae Virginis Mariae*, 1465. Se encuentra ms. en Gedano, Bibl. Civ. Cod. 2156, y en Gottingen, Bibl. Univ., Cod. 156 h. fol. 41 v. ss. Cfr. MEYER, en "Antonianum", 5 (1930), 164.

De la fiesta de la Visitación se habla —por cuanto nos consta— por primera vez en los Estatutos del Concilio Provincial de Mans, de 1247 (Cfr. MANSI, *Suppl. Concil.*, t. II, c. 1148) [33] o de época más tardía. Encontramos también la fiesta de la Visitación en el Misal Mozárabe, y por eso se celebraba también en España.

Jenstein, Arzobispo de Praga (1388-1396), no sólo fijó de un modo estable la celebración, el 18 de abril, sino también compuso un oficio especial, que fué acogido inmediatamente en muchos Breviarios de Alemania. También fué adoptada por los cistercenses, los franciscanos, los carmelitas, los mercedarios, los dominicos y los Siervos de María.

Quien la hizo universal, con vigilia y octava, imponiéndola a toda la Iglesia latina, fué Urbano VI († 3 oct. 1389), por un decreto de 6 de abril de 1389, promulgado por su sucesor, Bonifacio IX, el 9 de noviembre del mismo año. Fué como una invitación por parte del Papa a la Virgen SS. a que condescendiese a visitar la Iglesia, lacerada entonces por los cismas, y accediese a renovar en ella aquellos prodigios de gracia operados en la visita a Santa Isabel. Esta fiesta se hizo universal en 1441, a consecuencia del decreto del Concilio de Basilea (sess. 43 del 1 de julio de 1441, cuando el Concilio ya no era legítimo).

Varios Patriarcas orientales, que intervinieron en el Concilio de Florencia, decidieron introducirla en sus Patriarcados. En efecto, figura en el calendario sirio (2 julio), maronita y copto.

Se eligió para esta fiesta el 2 de julio (el primer día después de la Octava de S. Juan Bautista), porque se presumía que hacia aquella fecha la Virgen SS. debió de poner término a su estancia de tres meses en casa de su pariente Isabel. Fué, pues, elegido el final de la visita, mejor que el comienzo, porque habiendo ocurrido éste poco después de la Anunciación (25 de marzo), habría venido a coincidir con la Cuaresma, durante la cual estaban excluídas las fiestas de los Santos.

San Pío V, aboliendo todos los diferentes oficios precedentes compuestos por varios autores, y en uso entre las varias iglesias, prescribió para la Visitación el Oficio de la Natividad, *mutatis mutandis*. Sin embargo, inmediatamente, Clemente VIII encargó al P. Ruiz, de los Mínimos, que preparase un oficio propio, que es, desde entonces, el que está en uso hasta el presente.

---

(33) Por eso no se sostiene la sentencia, repetida hoy todavía por ciertos autores, según la cual la fiesta de la Visitación había sido introducida en el Breviario de los franciscanos por S. Buenaventura, en el Capítulo General de Pisa de 1263. Wadding se ha equivocado Cfr. GOLUBOVICH, *Statuta liturgica seu rubricae breviarii auctore Divo Bonaventura in Gen. Capitolo Pisano an. 1263 editae*, en "Arch. Franc. Hist.", 4 (1911), 62-63.

7. La fiesta de la Virgen del Carmen (16 de julio)[34].

Está consagrada a honrar a María por los insignes beneficios acordados a la familia carmelitana y a las Cofradías dependientes de la misma. Por testimonio del P. Zimmermann, O. C. C., esta conmemoración se remonta hacia el 1387, y fué fijada en el 16 de julio. A ella se agregó más tarde la idea del escapulario. Fué aprobada por Sixto V el año 1587. En 1600, después de un voto favorable de S. Roberto Belarmino, fué declarada fiesta patronal para toda la Orden Carmelitana. Se difundió con bastante rapidez, no obstante que el Decreto *Contra abusus*, de 1628, la prohibiese; y no obstante que tal decreto fuese confirmado diez años después, en 1638, cuando fué negada a Cittá di Castello. Precisamente en aquel año —según Colvener—, dicha fiesta se celebraba en el reino de Nápoles y en algunas partes de Sicilia y de España. En 1674 se extendió a toda España y a los territorios sujetos a ella; el año siguiente a Austria, y en 1679, a Portugal y sus colonias. En 1725 se celebró también en los Estados Pontificios. Benedicto XIII, por breve de 24 de septiembre de 1726, la extendía a toda la Iglesia, pero insertando en las segundas lecciones la cláusula *pie creditur* [35]. León XIII, por breve de 16 de mayo de 1892, confería a esta fiesta el insigne privilegio de la indulgencia plenaria de la Porciúncula.

8. La fiesta de la Virgen de las Nieves (5 de agosto)[36].

Tiene por objeto la conmemoración de la dedicación de la Basílica Liberiana, en el Esquilino, llamada vulgarmente de Sta. María la Mayor, por ser el monumento más espléndido que poseía la Virgen en la Ciudad eterna. En efecto, en los códices del Martirologio Jerominiano se anuncia en estos términos: «Romae, dedicatio basilicae sanctae Mariae».

Fué reconstruída —según el *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, t. 1, pp. 232-235)— por Sixto III (432-440), en perenne memoria del tiempo de Éfeso. Antiguamente se llamaba «Basílica de Liberio». Sólo después del s. IX la Basí-

(34) Bibliografía: Zimmermann, B., *Monumenta historica carmelitana*, t. I (Lirinae, 1907), pp. 323-363.—Thurston, H., *Scapulars*, en "The Month" (1927), t. I, pp. 481-488, t. II, pp. 44-56.

(35) La tradición carmelitana, ya sea con respecto a sus orígenes, ya sea con respecto al escapulario, está sujeta a serias dificultades históricas, como veremos.

(36) Cfr. Benedictus XIV, *De festis D. N. Jesu Christi et B. Mariae V.*, l. II, c. 7.—Fiorentini, F. M., *Vetustius Occidentalis Ecclesiae martyrologium*, pp. 726-734.—De Rissi, *Musaici antichi delle chiese di Roma* (S. Maria Maggiore); *Inscriptiones christianae Urbis* (Romae), t. II, p. 71.

lica, con la fiesta correspondiente, empezó a llamarse de Nuestra Señora de las Nieves, cuando se hizo vulgar una narración cuya autenticidad la crítica se niega a garantizar. Según este relato, dos nobles esposos romanos, no teniendo hijos, habían ofrecido todos sus bienes a la Virgen SS. No sabiendo, empero, cómo emplearlos, se dirigieron a la Reina celestial a fin de que les hiciese conocer su voluntad. En la noche del 5 al 6 de agosto, María SS. se apareció a los dos cónyuges y al Papa Liberio, anunciándoles su deseo de ver erigida en su honor una basílica en el monte Esquilino, en el lugar preciso que a la mañana siguiente verían cubierto de nieve.

Según Nilles, la fiesta de la dedicación de esta Basílica mariana se remonta quizá al 435. Hasta el s. XIV, sin embargo, fué exclusiva de la Basilica. En el siglo XIV se extendió a todas las iglesias de Roma y después a otras Diócesis. Finalmente, por obra de S. Pío V, entró en el Calendario de la Iglesia universal. Clemente VIII la elevó al rito de doble mayor.

9. La fiesta de la Asunción [37].

Es indudablemente, la más grande entre todas las fiestas marianas, ya que recuerda, en cierto sentido, el verdadero *dies natalis* de la Augusta Madre de Dios, el día en que la Virgen, después de una vida de dolores y de humillaciones, sostenida en íntima unión con Cristo Redentor, para la mayor gloria de Dios y para la salvación del hombre, empezó a tener una vida de gloria sencillamente inefable. En el breviario de Utrecht, en un tiempo en uso en Holanda, la fiesta de la Asunción se denominaba *festum summum*, la más grande entre todas las fiestas. Por eso es, por antonomasia, la fiesta de María.

Vale la pena, por tanto, indagar con gran diligencia el origen y desarrollo de esta fiesta, tanto en Oriente como en Occidente.

---

(37) Bibliografía: Carrol, *La fete de l'Assomption*, en "Rev. du Clergé Français", 63 (1910), 385 ss.—Campana, E., *Maria nel culto*, vol. I, pp. 300-327, ed. 2, 1943.—Capelle B., O. S. B., *La fete de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, en "Ephem. Theol. Lov.", 3 (1926), 33-45.—Capelle B., O. S. B., *La fete de la Vierge a Jérusalem*, en "Le Muséon", 56 (1943), 1-33.—Capelle B., O. S. B., *L'Assunzione e la Liturgia*, en "Marianum", 15 (1953), 241-276. Es "una cuidadosa revisión de algunos estudios precedentemente publicados" por el eximio autor.—Cavallera, E., en "Litterature Ecclesiastique" (1926), pp. 116-196, t. 13, p. 339.—*Commentarius Martyrologii Hieronymiani*, pp. 45-46, 444-446, en "Acta Sanctorum novembris" (1931).—Duchesne, L., *Liber pontificalis*, t. 1, pp. 376-381.—Faller O., S. I., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Marine Virg.* ("Analecta Gregoriana", 35), Romae, 1946; pp. 18-25.—Gordillo, M., *Flores de la liturgia asuncionistica*, 4 (1923), 91-102.—Jugie M., A. A., *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Étude historico-doctrinale. Città del Vaticano (*Studi e Testi*, 114), 1944; pp. 172-219, 338-343.—Lee, C. F. *The Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary*, en "Arish Eccles. Record", 54 (1939), 176-187.—Mallardo, D., *Il Calendario marmoreo di Napoli*, en "Ephemerides Liturgicae", 60 (1946), 229-234.—Raes A., S. I., *Aux origines de la fete de l'Assomption en Orient*, en "Orientalia Christiana Periodica", 12 (1946), 262-274.—Thurston, H., en "The Month", t. 130, pp. 121-134.—*Origines de la fete de l'Assomption*, en "Rev. Aug.", 1907.

En Oriente

La fiesta de la Asunción tuvo su origen, como tantas otras, en Oriente. Todavía se discute, entre los autores que tratan de ello, sobre el modo y sobre el tiempo de su origen. Según el P. Jugie (o. c., pp. 174 ss.), la fiesta de la Asunción debió de aparecer en Oriente hacia la segunda mitad del siglo VI, y fué llamada al principio fiesta de la *Dormición* (Koimésis) o de la *Migración* (Metátasis) de la Madre de Dios. Esta fiesta —según el P. Jugie— no sería otra cosa que una transformación de la primitiva fiesta mariana, titulada *Memoria de Santa María*, celebrada en Oriente desde el s. IV. Esta transformación se habría verificado bajo el influjo de los apócrifos sobre el *Tránsito de María*. La fiesta de la *Dormición*, en efecto estaba —puede decirse— virtualmente contenida en la fiesta de la *Memoria de Santa María*. Con ésta en efecto, la Iglesia, como con las fiestas de los Mártires, entendió honrar, evidentemente, el *dies natalis* de María, o sea, su ingreso en el cielo, día completamente desconocido, puesto que sobre él callaban completamente las fuentes de la revelación, la Sagrada Escritura y la Tradición. Dada esta ignorancia completa, la Iglesia, en aquella primitiva fiesta mariana, pasaba completamente en silencio lo que respecta al *término* del exilio terrenal de María, y se limitaba a recordar lo que constituía su característica principal, o sea, su *maternidad virginal*, de la que hablan explícitamente las fuentes de la Revelación. Pero cuando los relatos apócrifos sobre el *Tránsito de María* hicieron familiar entre los fieles la muerte o dormición de la Madre de Dios, con las maravillosas circunstancias que la habían precedido, acompañado y seguido, la fiesta de la *Memoria de Santa María* habría comenzado a transformarse en fiesta de la *Dormición* [38] y de la Asunción de la Santa Madre de Dios; fiesta que venía así a cerrar armónicamente el ciclo de las varias fiestas marianas ya existentes (Anunciación, Natividad, Concepción). Por ejemplo, la Iglesia de Alejandría poseía, en el s. IV, la fiesta de la Memoria de Sta. María, fijada en el 21 del mes de Tobi, o sea, el 16 de enero. Hacia el final del s. VI, dicha fiesta se transformaba en fiesta de la muerte de María, distinta de su resurrección y gloriosa asunción, fijada en el 16 de Mesore (o sea, el 9 de agosto). Esta transformación —afirma el P. Jugie, o. c., p. 180— ocurrió, probablemente, por la diligencia del Patriarca monofisita Teodosio (536-567), quien impuso, en aque-

(38) Se tendría un signo elocuente de tal transformación en el hecho de que en el *Kanonarion* jerosolimitano del siglo VII la nueva fiesta del 15 de agosto —que en aquel tiempo era indudablemente fiesta de la *dormición*— se designa todavía con el nombre de *Memoria de la Teotocos*, y no ya con el nombre de la *Dormición*. Otro tanto se vuelve a encontrar varias veces en los Menologios.

lla ocasión, un relato de la muerte y de la Asunción de María y estableció una doble fiesta para honrar ambos misterios. Así habría tenido su origen la fiesta de la Asunción en agosto. En la Iglesia Siro-Jacobita, por el contrario, esta fiesta se celebraba el 13 de agosto, fecha debida, verosímilmente, a la dedicación de la iglesia de *Kathisma,* que hizo construir la matrona Ikelia en el camino que va do Jerusalén a Belén, en el lugar donde la Virgen SS. se habría detenido para descansar un poco la víspera del nacimiento de Jesús. El 13 de agosto habría sido —observa el P. Jugie, o. c., p. 182— como el Viernes Santo de María, y el 15 (tres días después), su pascua, o sea, su día de resurrección. En consecuencia, tanto en la Iglesia Católica como en las Iglesias orientales separadas, esta fiesta fué fijada el 15 de agosto. La fijación de esta fecha se debe —según Nicéforo Calixto († 1335), confirmado por otros documentos— a un edicto especial del emperador Mauricio, 582-602). Éste, con toda probabilidad, quiso, de ese modo, unificar para la Iglesia Católica la fecha de la *Memoria de Santa María,* y transformar definitivamente esta fiesta en la de la *Dormición.* Para no parecer tributario de los herejes, el emperador Mauricio —observa el P. Jugie, o. c., p. 183—, descuidando el 9 de agosto de los coptos y el 13 de agosto de los jacobitas asirios, elegiría para la solemnidad católica el 15 de agosto.

La fiesta de la Dormición se difundió con bastante rapidez. En el curso del siglo VII hacia el 620-630 —según aparece del discurso sobre la Dormición, de Juan de Tesalónica— tal fiesta era ya celebrada un poco por todas partes en Oriente.

Hacia el s. X, la fiesta de la Dormición llegaba a ser, entre los bizantinos, una de las principales fiestas marianas [39], precedida por un ayuno preparatorio [40], y empezó a tener octava.

En la Constitución de Manuel Comneno (en fecha 1166) viene enumerada entre las fiestas en que se debía observar el descanso festivo. Hacia el final del siglo XIV, por un decreto del emperador Andrónico II (1282-1328), emanado entre 1297-1307, fué consagrado al misterio de la Dormición y de la Asunción

---

(39) Esto resulta evidente del *Tomo dell'unione.* (Cfr. *Zacharias a Ligenthal,* Ius graeco-romanum, t. III, pp. 231-232.) Juan Mauropus, metropolitano Euchaitense, en pleno siglo XI escribía: "La fiesta de la Dormición pone el sello a todas las demás solemnidades y es como su complemento. Es al mismo tiempo la última, la primera y la más grande de las fiestas. La última, en el orden del tiempo; la primera y la más grande, por la eficacia y la dignidad." *(Homilía in Dormitionem,* 18, PG. 120, 1093.) Téngase presente que el año litúrgico bizantino terminaba el 31 de agosto y por eso coincidía con el final de las celebraciones de la Asunción.

(40) Este ayuno era una especie de cuaresma, de duración imprecisable. Lo encontramos practicado en algunos conventos desde el siglo IX (cfr. PG. 99, 1693-1704). Por efecto de un decreto del Patriarca Ecuménico Lucas Crisoberges (1156-1169), dicho ayuno preparatorio empezó a durar dos semanas: del 1 al 14 de agosto.

el mes entero de agosto, que se hizo así —como lo hicimos notar en su lugar— al mes mariano de los bizantinos.

Los nombres mismos con los cuales es designada esta fiesta, y, más todavía, las fórmulas litúrgicas empleadas, indican suficientemente el objeto de la misma. Algunas fórmulas litúrgicas, desde el s. VI, expresan claramente la Asunción corpórea de María. Otras, por el contrario, o la niegan o la expresan imperfectamente o de modo bastante oscuro. Sin embargo, es digno de notar cómo los textos litúrgicos, con el transcurso del tiempo, fueron orientándose cada vez más hacia la asunción corpórea. Éstos son el origen de la fiesta y la propagación de la misma, según el P. Jugie.

Según el P. Faller, al contrario (*De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. María Virginis* [«Analecta Gregoriana», vol 36], Romae, 1946, pp. 18-26), la fiesta de la Asunción, o sea, del 15 de agosto, era celebrada en Oriente desde principios del s. V, puesto que se identificaba con la «Memoria de la B. Virgen». La fiesta de que se trata en el poema litúrgico de Santiago de Sarug (hacia el 490), en la narración del milagro operado por S. Teodosio (hacia el 500), y en el panegírico de Teodoro de Petra (hacia el 520), habría ido directamente a desembocar en el decreto con que el emperador Mauricio (hacia el año 500) fijaba la fiesta de la Dormición en el día 15 de agosto (l. c., página 26).

Contra la opinión del P. Jugie puede observarse, quizá, que la fiesta primitiva, o sea, la Conmemoración de la Madre de Dios, celebrada hacia la fiesta de Navidad, entre los siglos IV y V, nunca es designada con el término «Memoria» (*Mneme*) de Santa María o de la Madre de Dios [41]. Puede además observarse que la fiesta de la Dormición, ya antes del s. IV, hacia la mitad del s. V, se celebraba en Palestina, en Siria y en otras partes.

a) *En Palestina.*—El 15 de agosto, como fiesta de la Dormición de la Madre de Dios, habría surgido, según algunos, en Jerusalén, con ocasión de la fiesta que se celebraba el 15 de agosto en *Kathisma* (o sea, quietud, reposo) [42],

(41) Así, por ejemplo, este nombre no se encuentra en las Homilías de Attico (406-425) (cfr. "Revue de l'Orient Chrétien", 29 [1923-1934], 160-187), o de Proclo (PG. 65, 428, 680), o de Teodoto de Antira († antes del 446; Patr. Or., t. 16, 318), o de Basilio de Seleucia († hacia el 459; PG. 85, 425-452). En vano el P. Jugie, para probar su intento, apela al testimonio de Attico. Este, en efecto, se limita a decir que la fiesta de aquel día "supera *las memorias* de los Santos", y no ya, como traduce el P. Jugie, "emporte sur les *autres Mémoires*". Por eso se trataba, no ya de una fiesta o "memoria" de la Madre de Dios, sino solamente de una conmemoración justificada por el hecho de que la Natividad de Cristo es inseparable de la Maternidad divina.

(42) Se llama así porque allí, según el Protoevangelio de Santiago, la B. Virgen, a causa de los dolores del parto (!), se había visto obligada a detenerse y tomar un poco de *reposo* cuando se dirigía a Belén. En seguida los escritores empezaron a hablar del *reposo* que tuvo allí después de la muerte.

a tres millas de Belén, donde la matrona romana Ikelia, en el tiempo de Juvenal, Patriarca de Jerusalén, hizo construir (entre el 425 y el 458) una iglesia dedicada a la Madre de Dios (Cfr. USENER, H., *Der Heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 123). El 15 de agosto —según los susodichos escritores— sería el día de la dedicación de la Iglesia de Kathisma. El antiguo leccionario armenio, compuesto en un monasterio de Jerusalén, al indicar las estaciones litúrgicas de todas las fiestas celebradas por la comunidad jerosolimitana hacia el 460, el día 15 de agosto, dice: «El día 15 de agosto es el día de María, Madre de Dios. A tres millas de Belén se dice el salmo 132: 8, *Is.*, 7: 10-15; *Gal.*, 3: 29, 4, 7, *Aleluya*, salmo 110: I, *Lucas*, 2: 1-7» (Cfr. CONYBEARE, F. C., *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, pp. 516-527). De este dato, Baumstark y otros han deducido que «la fiesta del 15 de agosto era antiguamente la fiesta de la dedicación del santuario de la B. Virgen» (que se alzaba entre Jerusalén y Belén (BAUMSTARK, A., *Liturgie comparée*, Chévetogne, 1939, p. 302). Pero no parece que esa deducción pueda admitirse. En efecto, la fiesta del 15 de agosto ha sido siempre una fiesta distinta de la fiesta mariana de la iglesia mandada construir por Ikelia. Efectivamente, cuando esa fiesta fué introducida en la iglesia mencionada, la antigua fiesta mariana celebrada en aquella iglesia fué transferida al 13 de agosto, a fin de que hiciese lugar para la nueva fiesta (Cfr. KEKELIDZE, K, *Jerusalimsky Kanonar VII vêka*, Tiflis, 1912, p. 123; GOUSSEN, H., *Ueber georgische Drucke und Handschriften...*, Gladbach, 1923, p. 29). El 15 de agosto, por tanto, no podía proceder de la primitiva fiesta mariana (quizá la dedicación, como se ha dicho) de la iglesia mariana de *Kathisma*. Otras fuentes atribuyen más bien el origen del 15 de agosto a la fiesta de la Dormición o Asunción de María SS. [43].

El abate Capelle (en el art. *La fête de la Vierge à Jérusalem*, en «Le Muséon», 56 [1943], 1-33), en una Homilía de Crisippo de Jerusalén († 479), editada por el P. Jugie (*Patr. Or.*, t. 19), ha encontrado un comentario de los textos litúrgicos indicados en el viejo Leccionario armenio del s. v, del cual hemos hablado ya, para la fiesta del 15 de agosto, celebrada en la iglesia mariana de *Kathisma*. Y deduce de él que en los monasterios de Jerusalén se celebraba, en el s. v, el *15 de agosto*, una «Memoria» genérica de la Madre de Dios sin ninguna dependencia del lugar del *descanso* (*Kathisma*) de la B. Virgen. De

(43) Queda descartada sin más la opinión del prof. Humberto Pestalozza (en la obra *El milagro de S. Ticón*, en "Rendiconte del Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere", serie II, 2 [1909], 391-411). Haciendo notar que el martirilogio sirio, en el día 15 de agosto, dice: "Obitus matris Dei pro vitibus" (cfr. Nilles, *Kalendarium*, 29), deduce que el 15 de agosto, para la fiesta de la Asunción, nació de una solemnidad pagana en honor de la diosa Atargata, protectora de la naturaleza, cuya fiesta había sido sustituída por la fiesta cristiana del 15 de agosto. Pero el prof. Pestalozza no prueba de ningún modo que dicha solemnidad pagana en honor de la susodicha diosa se celebraba el 15 de agosto.

ello se sigue que, no sólo la fiesta común del 15 de agosto no depende de la iglesia mariana de *Kathisma*, sino que la fiesta celebrada el 15 de agosto en *Kathisma* depende de la fiesta común del 15 de agosto, que se celebraba en aquel tiempo en las iglesias de Jerusalén. Después, para probar cómo a esta fiesta común el día 15 de agosto, se asoció después en Jerusalén la memoria de la muerte y de la Asunción de María SS., Capelle recurre a la siguiente hipótesis, muy verosímil, a saber: la «Memoria» genérica de la Madre de Dios, celebrada en el s. v en las varias iglesias de Jerusalén, revistió un carácter particular en la iglesia de Getsemaní, donde se creía entonces que se encontraba el sepulcro de la Virgen, viniendo así a estar de este modo conexa con la muerte y la Asunción [44]. De esta suerte, en el s. v, el día 15 de agosto empezó a ser el día de la Dormición y Asunción de María SS. Probablemente, también los coptos, que antes todavía del s. VI celebraban el 15 de agosto la resurrección de María SS. (mientras que su muerte se celebraba el 16 de enero) [45], recibieron el día 15 de agosto de la iglesia mariana del Getsemaní. Y ésta fué también, muy probablmente, la razón por la cual el emperador Mauricio (582-602) (quien, según el *Kanonario* del s. VII, había construído el santuario mariano del Getsemaní), a fines del s. VI, como nos asegura, junto con otros, Nicéforo Callisto (*Hist. Eccl.*, XVIII, 28, PG., 147, 292), decretó que la fiesta de la Dormición de María SS. fuese celebrada en todo el imperio bizantino, el 15 de agosto. Sentado esto, no parece difícil la solución de la cuestión relativa a la fiesta de la «Memoria de la Madre de Dios», a la cual alude Teodoro de Petra (en el Encomio de S. Teodosio Cenobiarca [529], hacia el año 500), esto es, si se trata de la fiesta de la Dormición de María SS. o de otra. De aquella fiesta,

(44) Efectivamente, la "Memoria de la Madre de Dios", del 15 de agosto, en el Santuario Mariano de Getsemaní, de la cual se trata en el *Kanonario* georgiano de la mitad del siglo VII (cfr. KEKELIDZE, o. c., p. 123), es indudablemente la fiesta de la Asunción, en la cual S. Modesto, Patriarca de Jerusalén (645-646), pronunció la Homilía. Indudablemente, en el tiempo del Patriarca Juvenal, existía en el valle de Josafat, o sea en el Getsemaní, cerca de la supuesta tumba de María, una iglesia dedicada a Ella. De esta tumba, en efecto, habla el pseudo Dioscoro. Copto (poco después del a. 451), en el panegírico de Macario. (Cfr. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*. Mémoires des membres de la Mission Archéolog. du Caire", t. 4 (París, 1888), p. 125.) Recientemente, los PP. Vicente y Abel, en el lugar donde hoy se indica el presunto sepulcro de la Virgen, han encontrado las huellas de una iglesia octogonal que, según los datos arqueológicos, se remontaría a la mitad del siglo V (cfr. *Jerusalén*. t. 2, p. 828).

(45) Esto aparece de la oración panegírica en honor de Macario. En ella, efectivamente, se habla de cierta reunión de los fieles en la iglesia de la B. Virgen en el Getsemaní el día 21 Tobi (16 enero). (Cfr. AMÉLINEAU, l. c., p. 125.) El 16 de enero para la muerte la María SS. se explica fácilmente si se tiene presente que la primitiva conmemoración mariana era celebrada por algunos después de la fiesta de Navidad, a la cual luego —como ocurrió con los sirios— fué unida la idea de la muerte de la Madre de Dios. Otro tanto se hacía en la iglesia mariana del Getsemaní. Pero poco después, quizá, la fiesta del 15 de agosto —"Memoria de la Madre de Dios"— prevaleció sobre la sencilla conmemoración natalicia.

dice Teodoro de Petra: «Según el calendario, una vez al año celebramos la memoria de la Madre de Dios». Se trata, pues, de una fiesta litúrgica, fijada en el calendario, y de una fiesta solamente. Ahora bien, puesto que ya en el s. v, como hemos visto, la idea de la Dormición y Asunción estaba unida a la fiesta genérica de la «Memoria de la Madre de Dios», tanto en Siria como en Palestina (en Jerusalén), lógicamente se deduce que aquella fiesta no era otra que la fiesta de la Dormición de la Virgen, celebrada el 15 de agosto (de la cual, como hemos visto, se trata en el Leccionario Armenio del s. v). Tanto más que, con el título de «Memoria» (*Mnéme*) de cualquier Santo, como todos admiten, se designaba en aquel tiempo el día de la muerte o del tránsito a la Iglesia triunfante, esto es, su *dies natalis*. Con razón, por tanto, ya Tillemont (*Memoires pour servir a l'histoire ecclásiastique*, I, 496, nota XVI), D. BAUMER, *Histoire du Breviaire*, I, p. 267; KELLNER, *Heortologie*, 3 [1911], p. 172; el mismo H. USENER, racionalista, *Der Heilige Theodosius*, Leipzig, 1890, pp. 11-19), y otros, han interpretado de ese modo el texto de Teodoro de Petra sobre la anual «Memoria de la Madre de Dios» [46].

Resumiendo y sintetizando cuanto hemos dicho hasta aquí, digamos:

1) Desde el s. IV (como sucedía en la Iglesia de Alejandría, el 21 del mes de Tobi, o sea, el 16 de enero), existía en Oriente una conmemoración (no la fiesta) de la Madre de Dios, que se celebraba o en la Natividad o después de la Natividad de Cristo, para exaltar la maternidad virginal de María.

2) De la conmemoración navideña (o sea, el día de la Natividad de Cristo) de la Madre de Dios, hacia la mitad del s. V (muy probablemente con ocasión de la definición efesina de la Maternidad divina), nació en Jerusalén la fiesta de la «Memoria de la Madre de Dios», del 15 de agosto. A esta fiesta genérica (en la que estaba contenida de modo implícito la fiesta de la *Dormición*), en el Santuario de Getsemaní, cerca del supuesto sepulcro de la Virgen, bastante probablemente se asoció explícitamente la memoria particular de la Dormición, y así se tuvo, en Oriente, la fiesta de la Asunción el 15 de agosto.

3) El emperador Mauricio, que había restaurado el Santuario Mariano del Getsemaní, estableció para la fiesta anual en todo el imperio bizantino el día 15 de agosto, como se hacía en la iglesia el Getsemaní.

b) *En Siria.* En Siria, la fiesta de la Dormición se celebraba a mediados del s. V, como aparece del apócrifo sirio «Transitus Mariae», editado por Inés Smith Lewis (en «Studia Sinaitica», I, 1902), del cual se conserva una doble

(46) El P. Jugie (l. c., p. 82 s.) y el P. Raes (l. c., p. 269) opinan de otro modo. Séannos permitido hacer notar que del hecho de que entre los sirios, los nestorianos, etc., la Conmemoración de la Madre de Dios se hacía después de la fiesta de Navidad no se sigue en modo alguno, necesariamente, que otro tanto se hiciese en Palestina.

recensión. En la primera recensión, conservada en un códice del s. VI, se narra que los Apóstoles, después de la muerte y Asunción de la Madre de Dios, ordenaron celebrar una triple conmemoración, o sea: 1) el sexto día del segundo Kanoun (o sea, enero); 2) el día 15 de ayar (o sea, mayo), y 3) el día 13 de Ab (o sea, agosto). En la primera fiesta se encomendaban a la Virgen las semillas; en la segunda se le encomendaba la siembra de los campos; finalmente, en la tercera le eran encomendados los frutos que maduraban (l. c., pp. 59-61). En la segunda recensión, conservada en un códice del s. V, la primera fiesta (6 de enero) está colocada el 24 del primer Kanoun (o sea, diciembre) [47].

Por tanto, la primera conmemoración de la Virgen en la Iglesia siria tenía lugar el 6 de enero. Cuando, más tarde, la Natividad de Cristo empezó a celebrarse con independencia de la Epifanía, o sea, el 25 de diciembre, también la memoria de la Madre de Dios empezó a celebrarse en el mismo día, mientras que la fiesta de la Virgen «de las semillas» continuaba al principio celebrándose el 6 de enero, y después fué trasladada a la octava de la Epifanía (13 de enero). Ahora bien, en aquella primera memoria de la Madre de Dios se conmemoraba también su *Dormición*, según aparece con evidencia de los textos que aseveran explícitamente que la B. Virgen dejó este mundo en el mismo día en que dió a luz al Salvador, o sea, el día de la Natividad de Cristo. Pero los textos arriba citados aseguran también que, siendo imposible la celebración de la muerte de la Madre de Dios el mismo día de la Natividad de Cristo, los Apóstoles ordenaron que esta conmemoración se hiciese el día siguiente, o sea, el 26 de diciembre. Por tanto, la conmemoración de la Dormición de la Madre de Dios, entre los sirios, se celebraba ya en los ss. V y VI, el día siguiente a la Natividad de Cristo (no ya el 15 de agosto).

Esto supuesto, aun solamente de aquí aparece verosímil que el cántico de Santiago de Sarug (451-521), Obispo (desde el 518), sobre la muerte y la sepultura de la Madre de Dios, hubiera sido compuesto para tal fiesta. Que, de hecho, sea así, aparece de argumentos tanto intrínsecos como extrínsecos. Argumentos extrínsecos ante todo: en el códice 43 de S. Marcos de Jerusalén, del s. XII-XIII, se intitula así: *Sancti domini Jacobi sermo de transitu dei genitricis Marie, cum de ea quaereretur in synodo, stante ipso in aede s. domini Cyriaci martyris in urbe Nisibi, feria IV, die decimo quarto mensis augusti* (Cfr. BAUMSTARK, A., *Zwei syrische Koimesis Dichtungen*, en «Oriens christianus», 5 [1905], 82 ss.). Argumentos intrínsecos: se repite, en efecto, por once veces:

(47) Cfr. P. HINDO, *Fonte de la Codification canonique Orientale*, serie II, fasc. 28; *Disciplina antiochena antica*, serie IV; *Lieux et temps sacrés*... (Roma, 1943), pp. 115 ss. También hoy, en el rito sirio, esta fiesta de la Madre de Dios, algo cambiados los tiempos, se celebra: 1) La fiesta de la Virgen de las simientes (15 enero). 2) La fiesta de la Virgen de las espigas. (15 mayo). 3) La fiesta de la Virgen de las viñas (15 agosto); en la cual, sin embargo, no hay nada de la Asunción.

«En este día...»; y en el verso 131 se dice: «Los compañeros de Miguel..., *hoy*, con sus cánticos de alegría, celebran el *día de fiesta* y se alegran»: términos que expresan de modo suficientemente claro una fiesta litúrgica, aunque piensen lo contrario el P. Jugie (*Op. cit.*, pp. 83 ss.) y el P. Raes (l. c., p. 272).

Se discute si el cántico de Santiago de Sarug (como también la fiesta) expresan la fe en la asunción corpórea de la Virgen SS. Lo asegura el P. Faller (l. c.), lo niegan el P. Jugie y el P. Raes (l. c.). A mi modesto juicio, la razón está de parte del P. Faller. En el mencionado cántico se encuentra, en efecto, una evidente alusión a la resurrección de la Madre de Dios (después que el alma había subido al cielo y el cuerpo había descendido al sepulcro), en aquellas palabras de los versos 94-95: «Está presente aquella tumba de profetas, y con ellos los Apóstoles y Evangelistas y Doctores, y celebran las exequias del cuerpo virginal de la Bendita, para ir al Edén, lleno de la bienaventuranza divina» [48].

Observa justamente el P. Faller: «En vano Jugie explica este texto diciendo: *es evidente que el sujeto de* abiret *es Benedicta, y no* corpus virginale (p. 851). Confieso ingenuamente que no veo la tal «evidencia» del P. Jugie, pero aunque el sujeto fuera *Benedicta*, se trata todavía del cuerpo de la *Benedicta*, cuerpo que, según todos los apócrifos contemporáneos de Santiago de Sarug, se asegura que fué al paraíso; no al paraíso terrenal, que ha desaparecido, sino al paraíso celestial, que, según la escatología de los orientales, es el lugar de los Justos bienaventurados» (l. c., p. 22). Es cierto, efectivamente, que en la Iglesia siria de aquel tiempo, esto es, por lo menos desde la mitad del s. V, existía una plena fe respecto a la Asunción corporal de la Virgen SS., según aparece por los fragmentos sirios del apócrifo «Tránsitus B. M. V.», editado por Wright, en 1865, en un códice que se remonta a fines del s. V (WRIGHT, *Contributions to the apocryphal literature of the New Testament*..., London, 1865, pp. 42-51) como admite el mismo P. Jugie (l. c., pp. 107 ss.). Se asegura, en efecto, que el cuerpo de María SS. fué trasladado al paraíso por Cristo con los Apóstoles (presentes en la muerte de la Virgen), y allí, junto al árbol de la vida, fué unido de nuevo al alma. De conformidad con esta fe y bajo el influjo de la misma, se debe interpretar el objeto preciso, tanto de la fiesta mariana siria del 26 de diciembre, como del cántico de Santiago de Sarug. Se trata, pues, de una verdadera fiesta litúrgica de la asunción corpórea vigente en la Iglesia siria, al menos desde la mitad del s. V. Quizá bajo el influjo del mencionado apócrifo, la Conmemoración de la Dormición y de la Asunción corpórea de la Virgen SS. al cielo fué asociada por aquel tiempo a la primitiva fiesta de la «Memoria de la Madre de Dios», que se celebraba el 26 de diciembre. He dicho *26 de diciembre*, porque el día 14 de agosto, como se lee en un códice manuscrito del s. XII-XIII, con bastante probabilidad, fué añadido al original primi-

(48) El mismo P. Raes concede que esta frase "podría en rigor entenderse de la Asunción" (l. c., p. 272).

tivo por un amanuense de aquel tiempo. En el s. v, en efecto (esto es, en el tiempo de Santiago de Sarug), el título del cántico litúrgico sobre la Dormición de la Virgen debía de indicar el día 6 de enero o el día 26 de diciembre, esto es, el día en que celebraban los sirios la memoria de la Dormición. Pero para un amanuense del s. XII-XIII, aquellos días debieron de aparecer totalmente inverosímiles, y por eso los sustituyó por el día 14 de agosto.

En Occidente

La fiesta de la Dormición, celebrada el 15 de agosto, no tardó en pasar del Oriente al Occidente. Siguió a lo que parece el itinerario siguiente: Roma, Inglaterra, Francia, España. En el s. VII, en tiempos del Papa Sergio I (687-701), de familia siria emigrada a Sicilia, el calendario de la Iglesia Romana tenía cuatro fiestas marianas, entre las cuales (además de la Anunciación y la Purificación) la *Dormición de la Madre de Dios.*

Dicho Papa «estableció que en los días de la Anunciación del Señor, de la Dormición y de la Natividad de la SS. Virgen María Madre de Dios, y de San Simeón, aquélla que los griegos llaman Ipapante, el pueblo, saliendo en procesión de S. Adrián, vaya a Sta. María la Mayor» (*Liber Pontificalis*, t. I, p. 376). Con toda probabilidad, fué el mismo Papa Sergio I, de origen sirio, quien introdujo en el calendario romano las antedichas cuatro fiestas, de las cuales no se encuentra ningún vestigio antes del 690 [49].

Bien pronto, sin embargo, hacia fines del s. VIII, el título de Dormición se cambió por el de *Asunción de Santa María*, según consta del Sacramentario enviado por el Papa Adriano I (772-795) a Carlomagno, entre el 784 y el 791 (Cfr. H. LIETZMANN, *Das sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster, 1921, pp. 88 ss.) y de otros documentos [50]. El Papa León IV (847-855) estableció la octava de la fiesta junto con la solemne vigilia, durante la cual todo el clero pernoctaba cantando alabanzas en la basílica mariana situada cerca de la basílica de S. Lorenzo. Acudía allí una gran multitud

(49) Cfr. MOHLBERG K., BAUMSTARK A., *Die alteste erreichbare Gestalt des "Liber Sacramentorum" anni circuli der romischen Kirche* (Münster im W., 1927). Estos dos investigadores, que han publicado el códice *D.* 47 del Capítulo de Padova, han demostrado que en el ejemplar de este manuscrito, de indudable origen romano, posterior al a. 683 y anterior al a. 690, se ignoraban las fiestas de la Anunciación, de la Natividad y de la Dormición.

(50) El Papa Pascual I (817-824), como refiere el *Liber Pontificalis* (t. II, p. 61) "fecit ibidem —in Ecclesia S. Mariae ad Praesepe— in iam fato altari vestem similiter de chrisoclabo *habentem storiam qualiter beata Dei genitrix Maria corpore est assumpta cum* periclisin de chrisoclabo seu diviversis margaretis pulcherrime comptam atque decoratam". Es interesante la mención explícita de la *Asunción corpórea* de María, signo evidente que tal modo de concebir el objeto de la fiesta era entonces común.

popular, ávida de celebrar la nueva fiesta (Cfr. *Liber Pontificalis*, t. II, p. 112).

San Nicolás I (858-867), en sus respuestas a las consultas del Rey de los búlgaros, habla del ayuno preparatorio para dicha solemnidad (PL., 119, 981) «Este cambio del título de la fiesta —observa justamente el P. Jugie, o. c., página 199— no era solamente una cuestión de palabras. Interesaba también la doctrina. Si la Iglesia Romana abandonó el término bizantino de *Dormición* por el de *Asunción*, es, indudablemente, porque consideró la Asunción propiamente dicha, precedida de la resurrección de la Virgen, como objeto principal de la nueva fiesta, haciendo pasar a segundo plano la muerte».

De Roma, la fiesta pasó bien pronto a Inglaterra y a Francia, con los nombres de *Dormición, Deposición, Nacimiento, Descanso.*

La razón por la cual la Asunción comenzó a celebrarse en Inglaterra, es consecuencia del hecho que el Sínodo de Clowshoe, celebrado el 747, había decretado aceptar el rito romano para toda la Iglesia anglosajona. Además, Inglaterra no tenía todavía ninguna fiesta mariana propiamente dicha.

En Francia, por el contrario, existía ya una *fiesta de Santa María*, que se celebraba el 18 de enero, la cual fué sustituída por la *Dormitio*, y, más tarde (desde el envío del Sacramentario romano a Carlomagno), por la *Assumptio Sanctae Mariae*. Este cambio de nombre (*Assumptio* en vez de *Dormitio*) suscitó cuestiones de índole doctrinal en torno a la asunción *corpórea* de María, de la cual —decían los opositores, aunque sin negarla— ningún fundamento se encuentra en la Escritura ni en la Tradición. Tal es la actitud de los Martirologios de Floro, de Adón y de Usuardo, pertenecientes al s. IX. Esta reacción, sin embargo, no logró hacer rechazar el término de Asunción, que acabó por triunfar.

Hacia fines del s. VIII o principios del s. IX, la fiesta de la Asunción pasó también de Roma a España, como resulta del Misal Mozárabe, que contiene una Misa de *Assumptione Sanctae Mariae*, del s. IX (Cfr. D. FEROTIN, *Le "Liber mozarabicus sacramentorum" et les manuscrits mozarabes*, París, 1912, pp. 400-407), en que la asunción corpórea de la Virgen se expresa de modo inequívoco [51]. Parece que también en el Sacramentario Gregoriano se expresa en las

(51) Contiene, en efecto, la siguiente oración. "¡Oh Padre supremo, no engendrado por nadie, que has beneficiado a la gloriosa Virgen María con tales y tantos dones..., escúchanos, aunque indignos, por Su favor, líbranos de la vanidad y purifícanos, no obstante la falta de méritos, de nuestros (pecados). Y como Ella mereció ser hoy asumida entre los coros de los Ángeles..., así [concede] que seamos también admitidos allá arriba por tu misericordia llena de beatitud, una vez extirpado en nosotros perfectamente el estímulo de la carne!" Y en la oración siguiente, llamada *Post nomina*, se encuentran estas expresiones: "¡Oh Eterno, Sumo Señor, que asumiste a María al cielo, donde se cree que ningún hombre fué asumido y se reconoce que ningún sexo fué jamás introducido, hecha excepción de Ella."

palabras de la colecta «Veneranda» (desaparecida del Misal más tarde, en el curso del s. XIV) [52] donde se afirma que la Virgen SS. «mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit»; palabras interpretadas comúnmente como referentes a la resurrección gloriosa del cuerpo de María, aunque alguno haya querido entenderlas de la sola preservación de la corrupción del sepulcro. Es menester reconocer, sin embargo, que por las noticias de los martirologios del s. IX (Floro, Adón y Usuardo) y por la carta del pseudo-Jerónimo a Paula (del mismo s. IX), la asunción corpórea de María era puesta en duda en los centros galicanos, por más que no era directamente negada. Con la reforma del Breviario, hecha por S. Pío V en 1568, fueron eliminadas las lecciones tomadas de la carta del pseudo-Jerónimo a Paula. Después, en el Martirologio de Baronio, publicado en 1584, bajo Gregorio XIII, la enunciación dubitativa del Usuardo quedó sustituída por las palabras: «Assumptio sanctae Dei Genitricis Mariae».

10. La fiesta del Corazón Inmaculado de María [53].

Por decreto de 4 de mayo de 1944, publicado en *Acta Apostolicae Sedis*, el 28 de febrero de 1945, la S. Congregación de Ritos extendía a toda la Iglesia la fiesta del Inmaculado Corazón de María, asignándole el día 22 de agosto,

(52) Algunos explican esta desaparición observando que desde el principio también en el rito romano se decían el día de la Asunción dos misas, como es cierto que se practicaba en algunas otras iglesias, haciendo fe de esto el calendario de Fronteau, y un antiguo códice de la iglesia de Tours, donde hay la rúbrica: *In Assumptione B. Mariae duae Missae*. La primera colecta *Veneranda* habría desaparecido del Misal Romano cuando, abolida la binación para aquel día, había cesado el uso de la Misa, de la quo se supone formaba parte. (Cfr. Campana, *Maria nel culto*, I, p. 318.)

(53) Bibliografía: A) *Sobre el Corazón de María.*—Barth, M., *Zur Herz-Mariä-Verherung des deutsch en Mittelalters*, en "Zeitschr. f. Asz. u. Myst.", 3 (1929), 193-219. Dupriche, Descenettes C., *Manuel d'instructions et de prières à l'usage de membres de l'archiconfrérie de très saint et immaculé Coeur de Marie* (París, 1839).—Eudes, S. Juan, *La dévotion au très Saint Coeur et au très Saint Nom de la bienhereuse Vierge Marie*, avec un discours qui précède, déclarant l'origine, le fondement et le sujet de cette dévotion, et les moyens dont on peut se servir pour honorer spécialement le très aimable Coeur de la Mère de Dieu. Caen, Pisson, 1650.—Jd., *Le Coeur admirable de la très sacré Mère de Dieu*. 2 vols. (Caen, 1681).—Gallifet, J., *Memoriale*, 4 *(De devotione S. Cordis Mariae)*, Migne, Cursus theologicus, 8, pp. 1491 ss.—Hachette-Desportes, H., *La dévotion au Coeur de Marie*, ed. 2 París, Decourtière, 1825).—Lebrun C., C. I. M., *La dévotion au Coeur de Marie*. Étude historique et doctrinale (París, Lethielleux, 1918).—Marchese, F., Or., *Divozione al Cuore Purissimo di Maria Vergine Madre di Dio*, cavata dal Diario Sacro del P. Fr. Marchese... (Napoles, De Bonis, Fulgoni, 1806).—Muzzarelli A., S. I. *Il tesoro nascoto nel Sacro Cuore di Maria SSma. o sia motivi particolari della divozione al Sacro Cuor di Maria* (Roma, Fulgoni, 1806).—Pinamonti S. P., S. I, *Il Sacro Cuore di Maria*, onorato per ciascun giorno della settimana con la considerazione dei suoi meriti e con l'offerta di varii ossequi. Firenze, P. M. Miccioni, 1699.—Postius J., C. M. F., *Il culto del Cuore*

octava de la Asunción. Es una nueva fulgentísima gema mariana, que ha venido a avalorar el rico calendario litúrgico de la Iglesia universal.

Esta fiesta es la digna coronación de aquel vasto movimiento devocional que, iniciado a mediados del s. XVII, ha culminado en la consagración de la Iglesia y de todo el género humano al Corazón Inmaculado de María, hecha solemnemente por el Sumo Pontífice Pío XII el 8 de diciembre de 1942. María es inseparable de Cristo, tanto en el dogma como en el culto. Consecuentemente, a la devoción y a la fiesta del Sgdo. Corazón de Jesús, no podía tardar en juntársele la devoción y la fiesta del Sgdo. Corazón de María. Hay entre ellos una analogía perfecta.

La devoción al Inmaculado Corazón de María, esta planta delicada y robusta que hoy toma tanto vigor en el campo de la espiritualidad católica, está contenida en germen en el Evangelio y en los escritos de los Padres; tuvo su primera germinación en el s. XII; inició su pleno florecimiento en el s. XVII; y está destinada, en nuestra época, a producir los más abundantes frutos de salvación.

He aquí, en rapidísima síntesis, las cuatro fases de su historia a través de los siglos. La palpitante actualidad del tema es más que suficiente para justificar una mirada particular a cada una de estas cuatro fases.

GERMEN EVANGÉLICO.—Por dos veces el Evangelio menciona expresamente el Corazón de María, presentándonoslo como un estuche de oro en el que eran recogidos los hechos y los dichos de Cristo: «María, escribe S. Lucas, conservaba cuidadosamente todos estos hechos considerándolos en el secreto de su corazón» (l. c., 2, 19). Y en otro lugar, nuevamente: «Y su madre conservaba todo esto en el corazón» (l. c., 2, 51). Justamente y genialmente, Monseñor Corona dijo que el Corazón de María fué «el primer Evangelio del Espíritu Santo» (*Ricordo di una festa religiosa a Livorno*, S. Miniato, 1883, p. 128).

Efectivamente, antes y todavía mejor que en los folios redactados por el

---

Immaculato di Maria, en "Il Cuore Immaculato di Maria", edic. "Marianum" (Roma, 1946), pp. 31-35.—PUJOLRAS E., C. M. F., *La festa liturgica del Cuore Immaculato di Maria*, ibid., pp. 107-143.—SCOTTI P., P. S. S., *La devozione al Cuore di Maria*, en "Scuola Catt.", 15 (1930), 367-378.

B) *Sobre el Corazón de Jesús y de María.*—FRANCIOSI X., S. I., *Nations doctrinales et pratiques sur la dévotion au Sacré Coeur de Jésus*, suivies d'un appendice sur la dévotion au Saint Coeur de Marie, ed. 3 (Nancy, 1872).—GALLIFET J., S. I., *De cultu Sacrosanti Cordis Dei ac Domini in variis christiani orbis Provinciis propagato* (Romae, J. Salvioni, 1726) *L'excellence de la dévotion au Coeur adorable de J. C.* (Lyon, Valfray, 1733). P. I, lib. 3, c. 4-8, y P. 2.—NILLES N., S. I. *De rationibus festorum S. Cordis Jesu et Cordis Mariae*, lib. 4, ed. 5 (Oeniponte, 1885).—NIX H., S. I., *Cultus Ssmi. Cordis Jesu cum additamento de cultu Purissimi Cordis B. M. V.* (Friburgi, Herder, 1889).

Otros estudios, por PUJOLRAS, E., *Cultus Puissimi Cordis B. M. Virginis*, ed. "Ancora" (Milán, 1842), pp. XXIII-XXVI.

Espíritu Santo con la pluma de los Evangelistas, fueron escritos en su corazón con caracteres indelebles los hechos y dichos de la Sabiduría, que se había encarnado en Ella. A través de los pocos hechos de Ella recordados en el Evangelio, y, de modo muy particular, a través de sus siete palabras, que en el códice inspirado nos han sido conservadas, sentimos palpitar fuertemente su corazón por Dios y por el prójimo, por todo lo que redunda en la gloria de Dios y en provecho del prójimo. En cada una de estas siete palabras, podemos ver —con S. Bernardino de Siena— una llama de amor que irrumpe del horno ardiente de su Corazón, irradiando sobre el mundo luz y calor divino.

No sin razón, S. Juan Damasceno veía una imagen del Corazón de María en el bíblico horno de Babilonia: «¿Y no estás Tú, acaso —exclama embelesado—, representada en aquel horno? Y su fuego ardiente y al mismo tiempo refrigerante, ¿no es, acaso, la imagen del amor donde todo lo abrasa tu Corazón ardiente?» (*Orat. I de Dormit. Virg.*, n. 8, PG., 711 C).

El período de la germinación—El germen de la devoción al Corazón de María estaba ya sembrado por el Espíritu Santo en el campo fertilísimo de la Iglesia, por medio del Evangelio. La luz y el calor de la reflexión de los siglos lo hará germinar bien pronto. En dos escritos falsamente atribuídos a S. Bernardo, pero no indignos de él, encontramos por vez primera una invocación explícita al Corazón de María. Fué, sin embargo, a Ricardo de S. Lorenzo († después de 1245), penitenciario de Ruan, a quien correspondió la suerte feliz de fijar el primero, de modo penetrante, en aquel Corazón, su devota mirada, de escrutarlo y de poner de relieve sus singularísimos méritos. En su *De laudibus Virginis*, enseña: 1) que el Corazón de María fué el manantial y el origen de nuestra salvación; 2) que de todos los corazones, fué el más digno de recibir en sí al Hijo de Dios, que, desde el seno del Padre, descendía a este mundo; 3) que en este pacífico Corazón la justicia y la misericordia se dieron abrazo de paz; 4) que el Corazón de María tuvo en sí las mismas llagas que tuvo Jesús en su cuerpo; 5) que es el arca y el tesoro de la divina Escritura y una biblioteca ambulante del Antiguo y del Nuevo Testamento; 6) que es, en fin, un libro de vida, en el cual la vida de Jesús fué escrita con caracteres de oro por el dedo de Dios, que es el Espíritu Santo (l. II, cap. 12).

En aquel mismo s. XIII, se distinguieron por su devoción al Corazón de María, Sta. Matilde y Sta. Gertrudis. La primera, en su libro *De la gracia especial*, cuenta que el mismo Jesús le enseñó a honrar al Corazón de María, que había sido el más puro, el más humilde, el más devoto, el más ferviente, el más diligente, el más paciente y el más fiel entre todos los corazones.

La segunda, Sta. Gertudis, en el libro titulado «El Heraldo del divino amor», cuenta que «un día, en la fiesta de la Anunciación, mientras en el coro en Maitines se cantaba el *Avemaría* del Invitatorio, ella vió cómo tres torrentes que

brotaban del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y caían con ímpetu en el Corazón de María, para después volver a subir, con la misma impetuosidad, a su manantial. Y entendió con este simbolismo, que la SS. Trinidad había hecho de María la persona más poderosa de todas después del Padre, la más sabia después del Hijo y la más benigna después del Espíritu Santo» (P. IV, capítulo 12).

En el s. XIV se distinguió Sta. Brígida de Suecia (1303-1373). En una ardiente plegaria suya, decía: «Venero, amo y glorifico tu dignísimo Corazón, tan ardiente de celo vivísimo por la gloria de Dios, que las llamas celestiales de tu amor, elevadas hasta el Corazón del Padre Eterno, atrajeron a su Hijo único, juntamente con el fuego del Espíritu Santo, a tu casto seno, permaneciendo, empero, siempre en el seno del Padre». A Sta. Brígida corresponde el mérito de haber puesto en plena luz la identidad moral entre los corazones de Jesús y de María. Son dos corazones no sólo semejantes, sino moralmente idénticos, por el afecto singularísimo mediante el cual están recíprocamente ligados. «El Corazón de mi Madre —dijo un día Jesús a la Santa— era como mi Corazón. Por esto puedo decir que mi Madre y Yo habíamos obrado la salvación del género humano, como un solo corazón, *quasi uno corde:* Yo, con los sufrimientos soportados en mi cuerpo y en mi Corazón; Ella, con el amor y con los dolores de su Corazón» (*Revelat. extr.*, c. III). Y la Virgen SS., a su vez, le decía: «Ten por cierto que Yo he amado a mi Hijo tan ardientemente, y Él me ha amado tan tiernamente, que éramos como un solo corazón: *quasi cor unum ambo fuimus*» (*Revel.*, l. I, c. VIII). «Oso decir que su dolor había sido mi dolor, precisamente cuanto su corazón había sido mi corazón. Así como Adán y Eva vendieron al demonio el mundo por una manzana, así mi amado Hijo quiso que Yo cooperare con Él para redimirlo, como con un solo corabón, *quasi un corde*» (*Revel. extr.*, c. III).

Dada esta identidad moral entre el Corazón de Jesús y el Corazón de María, el culto que se rinde a uno se refleja necesariamente también sobre el otro. Y cuanto más se honra a uno, tanto más se honra también al otro.

En el s. XV la germinación se hizo más intensa. Gersón, S. Lorenzo Justiniano, Nicolás Saliceto, y, sobre todos, S. Bernardino de Sena, exaltan aquel Corazón purísimo con palabras, figuras y comparaciones llenas de delicada finura.

El s. XVI, no obstante las turbulentas agitaciones espirituales de que fué presa, estuvo bien lejos de desviar su mirada de aquel Corazón todo ternura y misericordia. Lanspergio, S. Pedro Canisio, Ludovico, Blosio, Luis de Granada, S. Francisco de Sales, el P. Poiré, el Card. de Bérulle, etc., con sus escritos, mantuvieron bien encendidos en los corazones de los hombres el fuego de esta delicada devoción y le prepararon su pleno florecimiento.

EL PLENO FLORECIMIENTO.—Solamente se logró hacia la mitad del s. XVII. Hasta aquel momento, en efecto, la devoción al Corazón de María había permanecido como un tesoro de pocos. Desde aquel momento empezó a entrar en posesión de todos, y, sobre todo, empezó a tener la parte que le esperaba en la liturgia de la Iglesia. La divina Providencia se sirvió para esta gran empresa de S. Juan Eudes, un hombre de temple excepcional, considerado como el prodigio de su siglo. Eudes —como se expresa S. Pío X en el Decreto de Beatificación— fué el *padre*, el *doctor* y el *apóstol* de la devoción, y especialmente del culto litúrgico a los Sagrados Corazones de Jesús y de María, a los cuales quiso estuviesen consagrados de modo particular los religiosos de su Congregación. El Sagrado Corazón de María quiso que fuese el titular de la naciente Orden de Nuestra Señora de la Caridad. Instituyó también la *Sociedad del Corazón de la Madre Admirable* (una especie de tercera Orden), así como la *Cofradía del Corazón de María*, que Pío VII, en 1808, elevó al grado de Archicofradía.

Hacia 1643 inició entre sus religiosos —una veintena de años antes que la del Sagrado Corazón de Jesús— la fiesta litúrgica del Sgdo. Corazón de María. Cinco años después, en 1648, esta fiesta se celebró en público, en la ciudad de Autún, con Misa y Oficio propios, compuestos por el Santo, con la aprobación del Obispo de aquella ciudad. De este modo, la fiesta hacía su entrada oficial (el Episcopado francés, hasta el siglo pasado, conservó y practicó el derecho litúrgico) en la liturgia de la Iglesia. A continuación, esta fiesta fué ganando cada vez más terreno. En 1799, Pío VI la concedía a la ciudad de Palermo. Pío VII, después, en el año 1805, decidió concederla a todos los que expresamente la pidieran, con el oficio *mutatis mutandis*, de la fiesta de la Virgen de las Nieves. Pío IX, finalmente, en 1855, aprobó su Misa y Oficio propios, *pro aliquibus locis*. El Sto. Padre Pío XII la extendió a toda la Iglesia.

San Juan Eudes, además, con la obra *El Corazón admirable de la Sacratísima Madre de Dios* (una obra en tres volúmenes, en octavo grande, de dos mil páginas, terminada pocas semanas antes de su muerte), colocó en plenísima luz la devoción al Sgdo. Corazón de María. Con ella venimos a honrar no sólo su Corazón material, sino también, y sobre todo, su Corazón espiritual, o sea, la singularísima grandeza moral de su persona, expresada en admirable síntesis por el amor, de que el corazón es símbolo palpitante. El Corazón material, por tanto, no es sino la puerta que nos introduce a la contemplación del corazón espiritual.

Cooperaron no poco con Eudes al pleno florecimiento de la devoción al Corazón de María, además de sus hijos espirituales (los Eudistas), Boudón en Normandía, el P. Huby en Bretaña, el P. Pinamonti en Italia, el P. Gallifet, etcétera. Sacerdotes regulares y seculares rivalizaron, en los ss. XVIII y XIX, no obstante la oposición jansenista, en practicar y propagar por todos los medios esta dulce devoción. Una quincena de Institutos religiosos se titularon del In-

maculado Corazón de María. La Archicofradía del Inmaculado Corazón de María, instituída en París, en 1836 por el Abate Desgenettes, para la conversión de los pecadores, fué una palanca de primer orden para levantar los corazones de los hijos descarriados al Corazón misericordioso de la Madre. Al principio de nuestro siglo, la Archicofradía había agregado a sí dieciocho mil cofradías con más de un millón de adscritos. Hoy cuenta con diecinueve millones. Los frutos de conversión fueron francamente prodigiosos.

El Corazón de María y nuestro tiempo.—Nuestro tiempo —apresurémonos a decirlo— es *la era del Corazón de María*. «Para la *salvación* de los pecadores —dijo la Virgen SS. el año 1917 a los tres venturosos pastorcillos de Fátima—, Dios quiere establecer en el mundo la devoción a mi Corazón Inmaculado, y si se hace cuanto os voy a decir, muchas almas se salvarán». La apostasía de Dios y de Su Cristo, no sólo individual, sino también social, propia de nuestra edad, ha hecho caer sobre nuestro planeta el más tremendo castigo que la historia recuerda. En el universal extravío, los hombres de hoy sienten la necesidad de volver a encontrar el camino que conduce a Cristo, y un refugio contra la justicia divina justamente indignada por los pecados del mundo.

Este camino —el más breve, el más atractivo—, este refugio —el más seguro, el más suave— no puede ser otro que el Corazón de María, Madre de Dios y Madre nuestra. Él es el «gran signo aparecido en el cielo» para la salvación de nuestra edad. Pío XII —que pasará a la historia como el *Papa del Corazón de María*— le ha consagrado y confiado, en la hora más trágica de la historia, la Iglesia y todo el género humano, ya que «solamente Ella puede ayudarnos». A María toda la humanidad repite hoy, más que en otros tiempos, las palabras atribuídas al Melifluo Doctor: «Abrid, ¡oh Madre de misericordia!, abrid la puerta de vuestro benignísimo Corazón a las oraciones que con suspiros y gemidos os elevamos». María —estamos seguros de ello— responderá pronto a nuestra llamada. En aquel Corazón sobre el cual reclinó Cristo su cabeza, encontrarán paz y reposo sus místicos miembros. En aquel Corazón sobre el cual reposó el Creador, podrán encontrar seguro refugio las criaturas.

11. La fiesta de la Natividad de María (8 de septiembre) [54].

La Iglesia celebra el nacimiento de sólo tres personas: Jesús, María y San Juan. Y se comprende bien. Solamente ellos, en efecto, a diferencia de todos los demás, que, a causa del pecado original, nacen hijos de ira, nacieron santos:

(54) Cfr. Campana. *Maria nel culto*, I, 182-198. Ed. P. 2, 1943.—Thurston, H., *The Lives of the Saints*, 9 (1934), 83 s.

Jesús a causa de su concepción virginal; María, a causa de su preservación de la culpa de origen; y S. Juan, a causa de su santificación o liberación de la misma, que tuvo lugar antes de nacer. Por tanto, mientras el verdadero *dies natalis* de todos los demás, aquél que es festejado por la Iglesia, es el día de su salida de este mundo y no el de su entrada al mismo, para Jesús, para María y para S. Juan Bautista, en cambio, el *dies natalis* es tanto el de su entrada como el de su salida de este mundo. Por eso la Iglesia los celebra ambos.

De la Natividad de María nada nos dice la Escritura [55]. Se habla de ella solamente en los Apócrifos, o sea, en el Protoevangelio de Santiago (s. II), en el *Liber de ortu B. Mariae et infantia Salvatoris* y en el *De Nativitate B. Mariae*, falsamente atribuído a S. Jerónimo.

No es cosa fácil trazar el origen de esta fiesta, tanto en Oriente como en Occidente. Nos atendremos, pues, a lo que hay de más cierto.

1) *En Oriente.*—Lo que debió de determinar la institución de la fiesta de la Natividad de María fué, inverosímilmente, la fiesta del nacimiento de San Juan Bautista, celebrada ya en tiempo de S. Agustín (Serm. 196, 287, PL. 38, 1021, 1301), y en Constantinopla (Cfr. *Sinax. Eccl., CP.*, p. 767). Si del nacimiento del Bautista se dijo: «Et multi in nativitate eius guadebunt» (*Lc.*, 1, 14), ¿con cuánta mayor razón puede repetirse esto de María? Por eso no debió de tardar mucho en surgir la fiesta de la Natividad de la Virgen.

Los primeros documentos ciertos que nos hablan de tal fiesta son las cuatro Homilías de S. Andrés de Creta († 720), pronunciadas, sin duda, en tal solemnidad (PG., 97, 809, 821, 844). Fueron seguidas, no mucho después, por otra Homilía de S. Juan Damasceno (PG., 96, 661 ss.) [56]. En los albores, pues, del siglo VII existía ya en Oriente la fiesta de la Natividad de María. Según el Padre Jugie, la primera mención de esta fiesta se encontraría bajo Justiniano (en-

(55) Por eso Erasmo de Rotterdam no la consideraba conveniente, como aparece de su libro *De amabile Ecclesiae concordia.* Lutero declaraba después que debía rechazarse "de modo absoluto", junto con la fiesta de la Asunción (en el *De piis coeremoniis observandis).* Los Anglicanos se rebelaron con verdadero fanastismo contra la fiesta de de la Natividad. Y como el 7 de septiembre era la fiesta del nacimiento de su reina Isabel, organizaron para tal ocasión fiestas tan suntuosas como para hacer perder al pueblo cualquier deseo de celebrar al día siguiente la fiesta de la Natividad de María. Lorenzo Humphred, en un discurso pronunciado en la Universidad de Oxford, se dejó escapar esta expresión: "Los papistas honran a los santos muertos; nosotros exaltamos a nuestra reina viva." (Cfr. COLVENER, "Kalendarium Marianum", 8 sept., n. 15.) El calendario inglés, mientras el día 7 de septiembre señalaba el nacimiento de la Reina con grandes letras rojas, hacía figurar la Natividad de María como cualquier día ordinario, en negro, con letras minúsculas.

(56) Si el poema sobre la Natividad de María escrito por S. Román el Cantor hacia el 550, fuera, *sin ninguna duda*, un poema litúrgico, como lo considera Amann *(Le protévangile de Jacques* [París, 1910], p. 133), la fiesta de la Natividad de María se remontaría al siglo VI.

tre el 530 y el 550)[57]. En 1166, en la Constitución del emperador Manuel Comneno, fué declarada fiesta de precepto.

2) *En Occidente.*—El primer documento cierto que atestigua la existencia de la fiesta de la Natividad de María en Occidente está, precisamente, en Roma; es el *Liber Pontificalis* en la vida de Sergio I (687-701). Allí se narra, en efecto, que él ordenó una procesión votiva de la Iglesia de S. Adrián a la de Santa María, en la fiesta de la Natividad de María, además de las celebradas en las fiestas de la Anunciación, de la Dormición y de la Purificación (ed. *Duchesne*, t. I, p. 376).

De Roma se difundió gradualmente a todo el Occidente, y, con más precisión, a Inglaterra (como resultado de la adopción del Martirologio Romano por decreto del Concilio de Cloveshove del año 747); en Francia (como resultado de la introducción del Sacramentario Gregoriano, acaecida bajo Carlomagno [Cfr. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 114])[58]; en Alemania (como puede argüirse por la adopción de las usanzas litúrgicas romanas, por parte de S. Bonifacio), y en España (como resulta del Misal Mozárabe). Con razón, en el s. IX, Pascasio Radberto, en su *De partu Virginis*, podía escribir: «La Natividad de María es, en toda la Iglesia, predicada por todos feliz y bienaventurada» (Cfr. *Summa Aurea*, de BOURASSÉ, vol. VI, col. 908). Sin embargo, sólo llegó a ser de precepto en Occidente, en tiempos de S. Fulberto, Obispo de Chartres (del 1007 al 1020), y quizá por su influjo. Debió de contribuir no poco a su difusión la leyenda de una visión celestial contada de varios modos, que habría dado origen a la fiesta. El célebre liturgista Juan Beleth, que no tuvo dificultad en aceptarla, la relata así: «Un hombre piadoso, cuando esta fiesta no se celebraba todavía, acostumbraba a rezar de noche, entre el 7 y el 8 de septiembre, y oía siempre un misterioso canto de ángeles. Pidió a Dios la explicación, y al fin la obtuvo. Los ángeles honraban de aquella manera el día

(57) JUGIE, *La mort et l'Assomption*, p. 174. Según el P. Raes, por el contrario, sería más probable que el primero en hablar de tal fiesta fuese el *Chronicon Paschale*, allí donde cuenta la historia de Heraclio (614). Cfr. *Orientalia christiana Periodica*, 12 (1946), 267 s.

(58) Esto aparece también en cierto prefacio del Misal Gótico, en el que se supone (como ha probado Leroy en "Recherches de science religieuse", junio 1938) la existencia en Francia de la fiesta de la Natividad de María desde el siglo VII. Se dice, en efecto. "Ad te ergo revertimur, virgo foeta, mater intacta, nesciens virum puerpera, honorata per Filium, non polluta. Felix, per quam nobis insperata gaudia successerunt. *Cuius sicut gratulati sumus ortu, tripudiavimus partu, ita glorificamur in transitu:* Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset *introitu*, nisi etiam talem matrem adornasset *egressu.*" La Comunidad Galicana, pues, para uso de la cual fué compuesto aquel "Praefatio", conocía y celebraba al menos tres grandes fiestas marianas: el Parto, la Natividad y la Asunción, aunque la fiesta de la Natividad de la Virgen no se encuentre en el citado Misal Gótico. La razón de esto nos la da G. Morín en el art. *Une preface du "Misale Gothicum" supposant la fête de la Nativité de Notre Dame en pays Gallican dès le VIIe. siècle*, en "Revue Bénédictine", 56 (1945-1946), 9-11.

del nacimiento de la SS. Virgen. Se fué en seguida al Papa para informarle de todo, y aquél, no pudiendo dejar de creerle, instituyó la fiesta de la Natividad» (Cfr. PL., 202, 152). ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Bajo qué Pontífice sucedió esto?... Silencio absoluto.

En tiempo de S. Anselmo, esta fiesta tenía ya, al menos en muchas iglesias, su octava (Cfr. PL., 159, 84). Sin embargo, sólo en 1241 esta octava se hizo universal. Y fué así: los Cardenales reunidos en cónclave para la elección del sucesor de Gregorio IX, habían prometido instituir la octava de la Natividad de María si lograban vencer felizmente las divisiones y dificultades suscitadas por las intrigas de Federico II y por el descontento popular. El nuevo electo, Celestino IV, reinó sólo dieciocho días. En consecuencia, la promesa de los Cardenales no pudo ser cumplida más que bajo Inocencio IV, en 1241. Gregorio XI († 1378) le añadió también la vigilia con ayuno, quizá voluntario y no de precepto. Sixto V, por la Constitución *Egregia*, de 13 de febrero de 1586, ordenó que en la fiesta de la Natividad se celebrase solemne capilla papal en Santa María del Popolo. Después de Sixto V, esta laudable costumbre cayó en desuso por otro medio siglo; fué restaurada por Alejandro VII en 1666, para dar las gracias a la Virgen por haber sido librada Roma de la peste, y duró hasta el 8 de septiembre de 1870. El Papa se dirigía a ella a caballo con hábito de media gala, y los Cardenales, con dos carruajes de gala y con el séquito de gran librea.

Dos palabras solamente sobre la fecha de la fiesta de la Natividad. Hoy, y desde hace varios siglos, esta fiesta se celebra el 8 de septiembre, tanto en Oriente como en Occidente, con pocas excepciones. Antiguamente, en cambio, se celebraba según los varios lugares, en diversos días. Así, por ejemplo, en la recensión Epternacense del antiguo calendario jeronimiano, se fija en el 10 de agosto. Los coptos la celebraban el 26 de abril (hoy, en cambio, el 1 de mayo). Los abisinios la conmemoraban durante treinta y tres días seguidos bajo el título de «Semilla de Jacob» (HOLWECK, o. c., 210). Se suele preguntar: ¿cómo se olvida la fecha del 8 de septiembre, hecha después universal? «La cuestión —al decir de Campana, l. c.— sigue, no sólo sin resolver, sino insoluble. Si la fiesta de la Concepción hubiera sido anterior, se habría podido decir que habría que buscar en su fecha la razón de que el nacimiento se situase el 8 de septiembre». Y, sin embargo, para nosotros, la cuestión es fácilmente soluble. Y la clave de la solución nos parece encontrarla precisamente en el hecho de que la fiesta de la Natividad es anterior a la de la Concepción. Esto sentado, podemos decir: las varias fechas de la Natividad se explican por su anterioridad a la fiesta de la Concepción. Pero cuando la Concepción empezó a hacerse universal, empezó a fecharse con relación a ella la fiesta de la Natividad, y así el 8 de septiembre se hizo común.

12. La fiesta del nombre de María (12 de septiembre) [59].

Después del adorable nombre de Jesús, el nombre más grande, más poderoso y más dulce es indudablemente el venerable nombre de María. De aquí la veneración universal de que está rodeado en toda la cristiandad [60]. De esta veneración brotó la fiesta que se le hace.

Esta fiesta empezó a celebrarse, con la aprobación pontificia, en España en 1513, el 15 de septiembre, octava de la Natividad. Tenía un oficio particular. San Pío V, en la reforma de los Oficios divinos, la suprimió. Pero Sixto V, su sucesor inmediato, movido por las instancias del Cardenal Deza, la restituyó. En 1622, Gregorio XV la extendía a la Diócesis de Toledo. En 1671 fué extendida a toda España y al Reino de Nápoles. En 1689, Inocencio XI, para conmemorar la gran victoria obtenida por Sobieski sobre los turcos en el asedio de Viena, con amenaza evidente para toda la civilización europea, la extendió a toda la Iglesia. Su sucesor, Inocencio XII, algunos años después, fijaba su celebración, con Oficio propio, en el domingo infraoctava de la Natividad. San Pío X, en la reforma del Oficio divino, fijaba la fiesta del nombre de María el 12 de septiembre, aniversario de la derrota de los turcos bajo las murallas de Viena (Cfr. *Acta Ap. Sedis*, t. III [1911], p. 644, t. IV, p. 448).

13. La fiesta de los siete dolores de septiembre (15 de septiembre) [61].

Además de la fiesta de los siete dolores, o trasfixión, del viernes después del domingo de Pasión, la Iglesia universal celebra también otra fiesta de los siete dolores el 5 de septiembre. Es una fiesta típicamente Servita.

Los primeros gérmenes de esta fiesta se remontan al 1500. Desde aquel tiempo, en efecto, se acostumbraba celebrar por los Siervos de María una

(59) Campana, E., *Maria nel culto*, vol. I, p. 198-206, ed. 2 (1943).— Holweck, F. G., *Kalendarium liturgicum Festorum Dei et Dei Matris Mariae* (Philadelphiae, 1925), p. 317.—Nilles, H., *Kalendarium manuale*, t. II "Oeniponte, 1897), p. 507 s.—

(60) Esta veneración fué tanta, que impulsó a algunos reyes a prohibir que tal nombre fuese impuesto a otras personas. Por ejemplo, Alfonso VI, rey de Castilla, prohibió a su futura esposa, mora de origen, asumir en el bautismo el nombre de María. Ladislao, rey de Polonia, cuando se obligó a tomar por esposa a María Luisa, le exigió que abandonase el nombre de María y conservase solamente el de Luisa. Casimiro I, rey de Polonia, dispuso que su consorte María de Rusia cambiase de nombre. A partir de entonces ninguna mujer, en Polonia, tomó ya el nombre de María. Otros, por el contrario, hombres y mujeres, lo adoptaban por veneración y amor.

(61) Campana, E., *Maria nel culto*, vol. I, p. 284, ed. 2 (1943).—Lépicier A., O. S. M., *Mater Dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs* (Spa, 1948).

reunión de los adscritos a la *Compañía del Hábito de los Siete Dolores*, precisamente el tercer domingo de cada mes. Hacia el 1600, se empezó a hacer más solemne una de estas reuniones y procesiones, y fué elegido el tercer domingo de septiembre. De este modo tuvo su origen la fiesta de los Siete Dolores del tercer domingo de septiembre. La Sta. Sede, el 9 de junio de 1668, autorizaba a la Orden de los Siervos de María a celebrar tal fiesta. El 1704, a instancia del Procurador General de la Orden, Clemente XI, por la Bula *Iniunctae nobis*, concedía la indulgencia plenaria, en las condiciones de costumbre, a todos los que visitaren, en el tercer domingo de septiembre, una iglesia de la Orden. A instancia de Felipe V, la fiesta de los Siete Dolores de septiembre fué extendida en 1735 a todos los dominios de España. El 18 de septiembre de 1814, Pío VIII, devotísimo de la Dolorosa, la extendía a toda la Iglesia, con el Oficio y la Misa ya en uso entre los Siervos de María, compuestos por el P. Próspero Bernardi, O. S. M., Florentino. Con la reforma de S. Pío X, la fiesta quedó fijada en el 15 de septiembre. La Orden de los Siervos de María, por privilegio, continúa celebrándola el tercer domingo de septiembre.

14. La fiesta de la Virgen de las Mercedes (24 de septiembre) [62].

Fué instituída por los mercedarios con el objeto de dar gracias a la Virgen Santísima por su fundación y por el bien que, mediante su ayuda maternal, habían logrado realizar, particularmente en el campo de la liberación de los cristianos de la esclavitud de los moros.

La primera concesión a los mercedarios, de un Oficio de la Virgen de las Mercedes, lleva fecha 4 de abril de 1615. Inocencio XI, en 1680, extendía esta fiesta a toda España. Alejandro VIII la concedía a todas las diócesis de Francia, mientras que Inocencio XII, por decreto de 12 de febrero de 1696, la extendía a toda la Iglesia, fijándola en el día 24 de septiembre, con lecciones propias revisadas y corregidas.

15. La fiesta de la Virgen del Rosario (7 de octubre) [63].

Las Cofradías del Rosario, que se remontan a la segunda mitad del s. XV (Cfr. Esser, Th., citado por Beringer, *Die abässe*, 1900, p. 650), acostumbra-

(62) Cfr. *Anal. Bollaud.*, t. XL, p. 444.—Benedictus XIV, *De festis D. N. J. Christi et beatae Mariae Virginis*, lib. II, c. XI.—Benedictus XIV, *De beatificatione et canonizatione Sanctorum*, lib. IV, parte II, c. 9.

(63) Cfr. *Acta Sanct*, Oct. t. III, p. 787 s.—Benedictus XIV, *De festis B. Mariae V.*, Lib. II, c. XI.—L. von Pastor, *Geschichte der Papste*, t. VIII, p. 605.

ban solemnizar el primer domingo de octubre, con la Misa *Salve Radix sancta*, que luego cayó en desuso, y con solemnes procesiones, ricas en privilegios.

El primer domingo de octubre de 1571 fué un día de excepcional importancia, a causa del gravísimo peligro que amenazaba a la Iglesia y a la civilización occidental. Los turcos, después de haberse posesionado del Oriente, habían preparado y puesto en acción una flota formidable para la conquista del Occidente. Algunos príncipes cristianos (sólo España y Venecia), impulsados por Pío V, lograron reunir una flota para disputar a la media luna el dominio del Mediterráneo. La flota de los turcos era superior a la de los cristianos. El comandante supremo, don Juan de Austria, y los otros capitanes, recurrieron a la ayuda del cielo, preparándose para la ardua lucha con tres días de oración y penitencia y prometiendo, si alcanzaban la victoria, una peregrinación al santuario de Loreto. También S. Pío V, preocupadísimo, ordenó que en aquel día 7 de octubre todas las Cofradías de Roma celebrasen una procesión del Rosario, con una solemnidad y un fervor superiores a lo ordinario, tomando parte él mismo. Del proceso de su canonización resulta que en aquel mismo día, en un momento dado, el Santo Pontífice, ilustrado por una visión celestial, se volvió hacia los asistentes clamando, todo radiante de alegría: «¡Victoria! ¡Victoria!» Precisamente a aquella misma hora, en las aguas de Lepanto, el poderío turco sufría una espantosa derrota. Toda su flota fué aniquilada: 180 trirremes cayeron en manos de los cristianos, y los restantes navíos fueron destruídos durante el combate. El comandante supremo turco fué muerto, junto con 25.000 soldados. Grandísimo el número de prisioneros. Más de 20.000 cristianos fueron librados de la esclavitud otomana.

S. Pío V, el 17 de marzo de 1572, para dar gracias a la Virgen SS. por la victoria, ordenaba que aquel año, el 7 de octubre, se hiciese la conmemoración de este acontecimiento con el título de *Santa María de la Victoria*. Su sucesor, Gregorio XIII, por decreto del 1 de abril de 1573, sustituyó a esta conmemoración la fiesta de la Virgen del Rosario, con rito doble mayor, para celebrarse el primer domingo de octubre en todas las iglesias en que hubiera una capilla o un altar dedicado a Ella. Un siglo más tarde, con ocasión del primer centenario de la grandiosa victoria de Lepanto, a petición de la Reina María Ana, se extendía la fiesta del Rosario a toda España. La misma concesión se hacía, poco después, a muchas diócesis de Italia y del extranjero. A petición del emperador Leopoldo de Austria, Inocencio XII había preparado ya el decreto para extender a toda la Iglesia la fiesta de la Virgen del Rosario. Sorprendido por la muerte, el decreto fué promulgado por su sucesor, Clemente XI, el 3 de octubre de 1716, después de otra insigne victoria obtenida el 5 de agosto de aquel mismo año sobre los turcos en Hungría, en los alrededores de Peter Wardein, por las armas cristianas del emperador Carlos VI, capitaneadas por

Eugenio de Saboya. Benedicto XIII introdujo en el Oficio lecciones propias. León XIII la elevó al rito doble de segunda clase, y S. Pío X, en su reforma, por *motu propio* del 23 de octubre de 1913, la fijó para el día 7 de octubre.

16. La fiesta de la divina Maternidad de María (11 de octubre) [64].

Es la más antigua de todas las fiestas marianas, tanto en Oriente como en Occidente, bajo el título de *Memoria* o *Conmemoración de Sta. María*, celebrada en varios tiempos según los diversos lugares.

1) *En Oriente.*—En la Iglesia de Alejandría, en Egipto, como en otras Iglesias de Oriente, esta fiesta era celebrada indudablemente a principios del s. v y quizá también hacia fines del s. iv. Estaba fijada el día 21 del mes de Tobi, es decir, el 16 de enero, día de la dedicación de la primera iglesia egipcia a María SS. bajo el título de Madre de Dios. Ésta parece remontarse a los primeros siglos del cristianismo [65].

En Constantinopla y en Asia Menor la *Memoria de Sta. María* se celebraba a principios del s. v, el mismo día de Navidad, o, quizá, al día siguiente. Esto aparece de una Homilía de Attico (406-425), titulada *Sobre la Santa Madre de Dios* (Cfr. Briére, M., en «Revue del l'Orient chrétien», 29 [1933-34], 160-187). Esta misma Homilía se cita en el original griego del concilio de Éfeso (Cfr. Labbe, *Collet Concil.*, t. III, col. 1213), por S. Cirilo y por Severo de Antioquía bajo otro título: *Sobre la Natividad de Cristo según la carne.* Esta diversidad de título indica bastante claramente que la «Memoria de la Madre de Dios», que él ensalzaba «sobre todas las Memorias de los Santos» (l. c., p. 181) se celebraba en el mismo día de Navidad o al siguiente, que era moralmente uno mismo con el día de Navidad, como se echa de ver en las palabras: «*Hoy* la luz del día se ha adelantado y *hoy* el sol de justicia ha sido traído al mundo» (l. c., p. 182). Otro tanto se echa de ver en el discurso pronunciado en Constantinopla por S. Próclo, en el 428 (PG., 65, 680), ante el Patriarca Nestorio. Algunos manuscritos tienen por título: *Sobre la Encarnación de N. S. Jesucristo;* otros, en cambio, lo titulan: *Elogio de la toda Santa Theotocos.* En

(64) Cfr. Campana, E., *Maria nel culto*, vol. I, p. 361-382, ed. 2, 1943.—Jugie, M., *La première fête mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif*, en "Echos d'Orient", 21 (1923), 129-152; "Patr. Or.", t. XIX, p. 297-317.—Jugie, M., *La mort et l'Assumption de la Sainte Vierge* (Roma, 1944), p. 174-184.

(65) Cfr. Mallon, A., *Documents de source copte sur la Sainte Vierge*, en "Revue de l'Orient Chrétien", 10 (1905), 253 s. Dicha iglesia había sido construída en el lugar donde había vivido la S. Familia, y había sido propiedad del célebre monasterio de Deir-el-Moharrak, en el alto Egipto.

un mismo día, pues, se celebraba el *dies natalis* de Jesús (quizá en los oficios de la noche) y el de su SS. Madre (quizá en los oficios del día de Navidad o en la del 26 de diciembre, como aparece de los más antiguos calendarios bizantinos y Orientales, considerado moralmente como uno mismo con el 25).

Otro tanto puede decirse de las iglesias del Asia Menor, como se ve por la Homilía de Teódoto de Ancira († antes del 446) y de Basilio de Seleucia († 459 c.) y como reza el título: *Sobre la Santa Madre de Dios y sobre la Santa Natividad de Cristo* (Cfr. *Patr. Or.*, t. XVI, pp. 318-335).

En Palestina y en Siria, en cambio, la *Memoria de Santa María* se celebraba el domingo antes de Navidad. Con ello se entendía celebrar el *dies natalis* de María SS. Pero como se ignoraba su *dies natalis*, no se hacía todavía la menor alusión, en las Homilías que nos han quedado, a la muerte o a la asunción de María, y se celebraba solamente su divina maternidad [66].

2) *En Occidente.*—También en algunas iglesias de Occidente, como en Oriente, era celebrada, quizá hacia el final del s. IV, o, seguramente, al principio del s. V, una fiesta primitiva de la *Memoria de Santa María.* Así, las iglesias de Rávena y de Milán, las cuales celebraban tal fiesta —como en Palestina y en Siria— el domingo antes de Navidad. En el s. VI, también la liturgia galicana celebraba una fiesta de Santa María el 18 de enero, como resulta de una Homilía de Cesáreo de Arlés († 543), *in festivate S. Mariae* (Cfr. MORIN, *Revue bénédictine*, 5 [1888], 344) y de S. Gregorio de Tours (en la obra *De gloria Martyrum*, 8, PL., 71, 713).

También en España, antes todavía del Concilio de Toledo de 650, existía una fiesta primitiva anual mariana, celebrada, según las varias diócesis, en diferentes días, hasta que el citado Concilio la fijó en el día 18 de diciembre (Cfr. HARDOUIN, *Collect. Concil.*, t. III, col. 972). La fiesta del 18 de diciembre se transformó después en la «fiesta de la Expectación del Parto».

No es improbable que tal fiesta se celebrase también en Roma antes del s. VII, como parece resultar de la carta XVI de S. León Magno al Episcopado de Sicilia (PL., 54, 697-698). Tanto más, que algunos de los sermones auténticos de dicho Pontífice, institulados *De nativitati Domini*, presentan un carácter mariano bastante marcado. Por lo demás, se sabe que en Roma, desde el siglo séptimo, el primero de enero había una estación solemne a *S. Maria ad Martyres*, llamada *Octava Domini*, octava que —según Duchesne— «era una espe-

(66) En un apócrifo nestoriano se declara que "María dejó este mundo el día mismo de Navidad" (Cfr. WALLIS BUDGE, E., *Luzac's semitic texts and translations*, tomo IV, texto sirio, p. 3-153; tomo V, traducción inglesa, p. 168: *The History of the Blessed Virgin Mary*, Londres 1899, p. 125 ss.) Tenemos aquí un eco evidente de los usos litúrgicos. El "Catholicos" Isogabh III († 660) fijó esta conmemoración el viernes que sigue a la fiesta de Navidad, "porque el día de la partida de María de este mundo fué el día del nacimiento de Nuestro Señor".

cie de renovación de la solemnidad de Navidad, con interés especial por la Virgen Madre» (Cfr. *Origines du culte chrétien*, 5 ed. [1909], pp. 279-280). La fiesta de la Circuncisión no apareció en Roma antes del s. IX. El Micrólogo, Beletto y Durando —que son los más célebres liturgistas medievales— aseguran que la octava de Navidad, desde el principio, era un día dedicado a la conmemoración de María, y nos aseguran que en aquel día se solían celebrar dos Misas, una de la Virgen y la otra del Niño. En Roma, además, aquel día la estación era de Sta. María en Trastevere. Aún hoy, no obstante los varios cambios ocurridos, la liturgia de la Circuncisión es eminentemente mariana.

También en Occidente, como en Oriente, aquella fiesta primitiva de María se transformó después en fiesta de la Dormición o Asunción [67].

El calendario de Santa Genoveva, compuesto entre el 614 y el 691, editado por Fronteau, en algunos manuscritos, antes que *Octava Domini*, tiene: *Natale S. Mariae*. Este *Nacimiento de Santa María* no es otro que el *dies natalis*, o sea, su entrada en la Iglesia triunfante, su Asunción.

Con esta transformación, el inefable misterio de la Maternidad de María cesó de tener en Occidente —como en Oriente— su fiesta propia. No cesó, sin embargo, de ser honrado, constituyendo el motivo fundamental de todas las fiestas, de todo el culto litúrgico tributado a María, el cual es, sobre todo, una exaltación continua de la divina Maternidad [68]. Esto se advierte particularmente en el Oficio de la B. Virgen y en las Misas votivas de la misma.

Todos estos homenajes litúrgicos tributados a la Maternidad divina explican cómo, durante varios siglos, no se haya sentido la necesidad de instituir una fiesta especial de la misma. Sólo en el s. XVIII, en Portugal, con el fervor del rey José Manuel, se suscitó un movimiento encaminado a obtener una fiesta especial de la divina Maternidad de María. Benedicto XIV, por decreto de la S. Congregación de Ritos, de fecha 21 de enero de 1751, concedía a Portugal

---

(67) Tan es verdad esto, que en el Misal Gótico, entre el 6 y el 21 de enero, está puesta la "Missa in adsumptione sanctae Mariae matris Domini nostri" (Cfr. BANNISTER, *Missale Gothicum*, t. I, p. 30; t. II, p. 25). En el Misal de Bobbio la fiesta de la Cátedra de S. Pedro termina con la "Missa sanctae Mariae, missa sanctae Mariae solemnitate. Missa in Adsuncione sanctae Mariae" (Cfr. LOWE, E. H., *The Bobbio Missal*, pp. 37-40). En el Calendario de S. Willibrordo: "XV Kal. februari cathedra Petri in Roma et adsumptio Mariae" (WILSON, H. A., *The Calendar of St. Willibrord*, p. 3, cfr. p. 18-20); y en el Martirologio métrico de Oengus: "Magnificatio Petri apostoli — Romae, dictum magis egregium — una cum festo quod est nobilius — mors magnae matris Jesu" (Cfr. WHITLEY STOKES, *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 30)

(68) Basta echar una mirada al *Prefacio* para las fiestas de la B. Virgen para convencerse de ello. Las primeras huellas de este *Pregacio* se encuentran en el Sacramentario Gelasiano del s. VIII para la solemnidad de la Asunción. En la época Carolingia fué retocado por mano desconocida. Esta nueva redacción, con pocas variantes, fué reconocida y aprobada por Urbano II en el Concilio de Piacenza de 1095 (Cfr. CAPELLE, *Les origines de la Préface romaine de la Vierge*, en "Revue d'histoire écclésiastique", 38 [1924], 46-58).

el poder celebrar tal fiesta el primer domingo de mayo, con rito doble mayor. El mismo Pontífice, tenido por el más docto entre los Papas, se dignó componer el Oficio y la Misa. A continuación, la fiesta de la Maternidad divina se fué extendiendo a otros lugares, es decir, a la dominación Véneta (en 1752), al Reino de Nápoles (en 1778), a la ciudad de Perugia (en 1752), a la Toscana (en 1807), a Inglaterra (en 1843), etc. (Cfr. HOLWECK, *Fasti Mariani*, p. 254).

En 1931, el Sumo Pontífice Pío XI, en recuerdo perenne del XV Centenario del Concilio de Éfeso, extendió dicha fiesta a toda la Iglesia, con rito doble de segunda clase, con Misa y Oficio propios.

17. LA FIESTA DE LA PRESENTACIÓN DE MARÍA SS. AL TEMPLO [69].

El primer documento que habla de la Presentación de María SS. al Templo —objeto de la fiesta a que nos referimos— es el apócrifo «Protoevangelio de Santiago», del s. II. También ésta es una fiesta antiquísima.

1) *En Oriente.*—Según AMANN (*Protévangeli de Jacques*, p. 161) y PARGOIRE (*L'Eglise byzantine de 527 a 847*, París, 1905, p. 115), la fiesta de la Presentación habría sido celebrada en Jerusalén desde el s. VI. La Iglesia de Santa María la Nueva, construída por orden del emperador Justiniano sobre las ruinas del Templo de Jerusalén, estaba ligada con toda probabilidad al recuerdo de la Presentación de María SS. en el Templo. La dedicación de la misma, celebrada en noviembre de 543, dió origen, con toda probabilidad, a la fiesta de la Presentación. No es raro, en efecto, en la historia de la heortología, el caso de una dedicación que da origen a la fiesta de un misterio.

En la obra de S. Teodoro Studita (759-826), sobre la crónica del monasterio de Studio (publicada por el Cardenal Mai en la «Nova Bibliotheca Patrum», t. II), se habla de la Presentación como de un misterio que —con la Natividad de María— era objeto de particular festividad. El emperador Manuel Comneno, en su Monocanon de 1143, la catalogaba entre las fiestas de precepto.

2) *En Occidente.*—Parece que los primeros en celebrar esta fiesta fueron, en el s. IX, los monasterios griegos de la Baja Italia. De estos monasterios, a lo que parece, la fiesta de la Presentación pasó a Inglaterra, donde se celebraba

(69) BIBLIOGRAFÍA: BENEDICTO XIV, *De Festis B. M. V.*, nn. 145-184, t. IX p. 300-302. BOUY, E., *Les origines de la fête de la Présentation*, en "Revue Augustinienne", 15 de diciembre de 1902, p. 581-594. CAMPANA, E., l. c., p. 207-214.— LÜBEK, K., *Die Anfänge des Festes Mariae Opferung*, en "Theologie u. Glaube", a. 1911, p. 838 ss. VAILHÉ, en "Echos d'Orient", 5 [1902], 221-224; "Rev. d'Hist. Eccl.", t. III, p. 1143; "Russ. Greg.", 1902.

en el s. XI (Cfr. CASQUET, A.-BISHOP, E., *The Bosworth Psalter*, London, 1908, pp. 43-53).

IEl más celoso apóstol de esta fiesta en Occidente fué Felipe de Mazières, según se prueba por una carta de Carlos V, rey de Francia, a los profesores y alumnos de Navarra, fechada el 10 de noviembre de 1374. Mazières, de regreso del Oriente, donde, junto al rey de Chipre, de quien era Canciller, había promovido la tercera Cruzada, trajo consigo un ejemplar del oficio vigente entre los griegos para la fiesta de la Presentación y lo presentó al Sumo Pontífice Gregorio XI en Aviñón. El mismo Pontífice se dignó examinarlo, y encontrándolo no poco interesante, lo sometió al examen de una Comisión especial de Cardenales, Prelados y Teólogos. Como consecuencia del voto favorable de la Comisión, permitió que la fiesta de la Presentación se celebrase también en la Curia Romana con Misa y Oficio. Armado con esta aprobación Pontificia, Mazières recomendó la fiesta a la regia Corte de Francia. Carlos V, accediendo a sus ruegos, impuso la fiesta de la Presentación a todos sus estados. El mismo Rey, antes que ningún otro, quiso celebrar aquella fiesta en su oratorio con la máxima solemnidad, con la participación de muchísimos Prelados, barones y nobles, y Pedro, Abad de Conca, Nuncio Pontificio, pronunció un elegante sermón.

ART. 3.—ALGUNOS EJERCICIOS ESPECIALES DE PIEDAD

Los principales ejercicios de piedad mariana que solían practicarse cada año (al menos por algunos y en ciertos lugares), son: 1) la hora de la Soledad, la noche del Viernes Santo; 2) la Coronación de la Dolorosa, la noche del Sábado Santo; 3) la piadosa práctica expiatoria mariana.

1. LA HORA DE LA SOLEDAD.

Este piadoso ejercicio se ordena a recordar la aflicción que envolvió y atormentó a la Virgen SS. desde la muerte y sepultura de su divino Hijo hasta el alba de la Resurrección. Por eso se practica la noche del Viernes Santo. Tuvo su origen en un monasterio del reino de Nápoles (Cfr. PECORONI, F., O. S. M., *Practiche divote in onore di Maria SS. Addolorata*, Roma, 1859, página 75). De allí se difundió a otras ciudades y provincias. En Roma empezó a practicarse por primera vez en 1841, en la Iglesia de S. Marcelo, en el Corso, por los Padres Siervos de María, por las exhortaciones del piadosísimo Carde-

nal Odescalchi. Pío VII, por rescripto de 25 de febrero y de 21 de marzo de 1815, concedió a todos los que, por espacio de una hora o al menos de media hora, practicaren este ejercicio, en público o en privado, una indulgencia plenaria, que se lucraría, no obstante, el día del cumplimiento pascual. Confirmó después esta indulgencia por decreto del 8 de junio de 1822.

2. La Coronación de la Dolorosa la noche del Sábado Santo.

El rito de coronar la imagen de la Virgen de los Dolores la noche del Sábado Santo se remonta —según algunos autores— a los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María. Este rito fué practicado por los Siervos de María hasta 1457. Efectivamente, en aquel año, por un privilegio concedido por el Pontífice Calixto II, a ruegos del P. Tadeo Carganelli, tal rito fué sustituído con la celebración de la Santa Misa la tarde del Sábado Santo (Cfr. *La benedizione dei fiori e la incoronazione di Maria SS.*, Saluzzo, 1901). Pero semejante privilegio fué revocado después por S. Pío V. Hacia fines del siglo XVI, bajo el Pontificado de Clemente VIII, el rito de la coronación fué nuevamente restaurado. El P. Calixto Puccinelli, Prior General, después Arzobispo de Urbino, lo prescribió a todas las iglesias de la Orden de los Siervos de María. Aún en nuestros días se practica solemnemente en todas las iglesias de la Orden. A la coronación de la Virgen suele preceder la bendición y distribución de flores en su honor.

3. La piadosa práctica expiatoria mariana (para el mes de mayo).

A la Virgen SS. —«flor de las flores»— la piedad cristiana ha consagrado desde siglos, el mes de las flores, mayo. Junto a las flores materiales —frescas, bellas, perfumadas—, ¡cuántas flores espirituales le son presentadas en el mes consagrado a Ella! Pero la más lozana, la más bella, la más perfumada entre todas estas flores espirituales —permítaseme decirlo—, es, indudablemente, la flor de la expiación o reparación por las blasfemias que, como flechas envenenadas, van a herir el Corazón de la más amable y de la más amante entre todas las madres, de la más augusta entre todas las reinas. Esta práctica de consagrar *un día del mes de mayo* (de libre elección) a la reparación de las blasfemias contra la Virgen, tuvo su origen en Venecia en 1932, por obra del Prof. Luigi Picchini, en la Parroquia de Santa María Formosa. Encontró en seguida el favor del Emmo. Card. Patriarca Lafontaine, del Clero, y, de modo particular, de las Ligas Parroquiales contra la blasfemia y la palabra soez. El Sto. Padre Pío XI no vaciló un instante en reconocer la particular belleza, el singular va-

lor y la necesidad de esta piadosa práctica reparadora, y con una nobilísima carta del Emmo. Card. Eugenio Pacelli, hoy Pío XII, entonces Secretario de Estado, se dignó aprobarla, bendecirla y alentarla. Este entusiasta apoyo pontificio proporcionó a la «Piadosa Práctica Expiatoria Mariana» una gran difusión en Italia (en casi todas las Diócesis) y en el extranjero (en un imponente número de naciones). Al entusiasta apoyo de los Ordinarios Diocesanos se agregó bien pronto el no menos entusiasta de los Superiores de las principales Órdenes y Congregaciones religiosas, así como de los principales Santuarios Marianos.

Para asegurar cada vez más la vigorosa vitalidad y perennidad de esta «Piadosa Práctica», en 1947 fué confiada, por su mismo iniciador, a la ínclita Orden de los Hermanos Menores (Cfr. *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, a. 1947), Orden cuya historia, siete veces secular, es tan rica de gloria mariana. La Direccción General de la «Piadosa Práctica» se encuentra actualmente en Venecia, en el Convento de S. Francisco de la Viña. El actual Director General —P. Mateo M. Micheluzzi, O. F. M.—, el 27 de marzo de 1952, en audiencia especial que le fué benévolamente concedida por el Sumo Pontífice, tuvo el gozo inefable de oír de los labios de Pedro, viviente en Pío XII, palabras de viva complacencia por la belleza e importancia de la «Piadosa Práctica» y muchas bendiciones para todos aquellos que se esfuerzan en difundirla. Después de una tan autorizada exhortación, considero superfluo recomendarla del modo más cálido a todos los Sacerdotes con almas a su cuidado, a todos los Rectores de Santuarios marianos, a todos los predicadores del mes de mayo. En todas partes, en cada parroquia, en cada Santuario, en cada iglesia donde se celebre el mes de mayo, se debe consagrar un día a la reparación de los ultrajes inferidos a la augusta Madre de Dios y Madre nuestra, a la amabilísima Reina de todo el universo. Basta tener en el pecho un corazón de hijo y de siervo de María para sentir, especialmente hoy, toda la fragancia de esta flor, toda la necesidad, de nuestra parte, de ofrecérsela a María y todo el agrado de esta incomparable Madre y Reina.

Capítulo V

CULTO MARIANO EN TIEMPO DE LIBRE ELECCIÓN

Consideremos en este capítulo:

1) Algunas plegarias marianas muy difundidas.
2) Los Congresos Marianos.

ART. 1.—ALGUNAS PLEGARIAS MARIANAS MUY DIFUNDIDAS

Las principales: 1) la plegaria «Sub tuum praesidium»; 2) la antífona «Sancta Maria succurre miseris»; 3) la plegaria «Memorare o piissima Virgo»; 4) la antífona «Alma Redemptoris Mater»; 5) la antífona «Ave Regina coelorum»; 6) la antífona «Regina coeli laetare»; 7) la secuencia «Stabat Mater»; 8) el himno «Ave maris stella»; 9) la Corona de los Siete Gozos; 10) la «Via Matris Dolorosae».

1. LA PLEGARIA «SUB TUUM PRAESIDIUM» [1].

Es la más antigua plegaria mariana que se conozca. Se ha encontrado, recientemente, el texto griego de esta bella plegaria en un papiro antiguo, el número 470 de la colección John Ryland Library, publicado en 1938 por C. H. Robert, protestante, en Cambridge. El texto mutilado del papiro ha sido completado de varios modos. Muy discutida su fecha. Según Robert, se remontaría al s. IV (*Sub tuum praesidium*, Bemerkungen Zur altesten überlieferung, en «Zeitsch. für Katt. Theol.», 74 [1952], 76-82). En cambio, según Lobel, colega de Robert y coeditor de los papiros de Ossirinco (vol. XIX, Londres, 1938), fundado en razones paleográficas, se remonta a no más tarde del s. III.

Esta plegaria, un verdadero arrebato de confianza con la Madre de Dios, directamente invocada, se encuentra en época muy antigua, tanto en Oriente como en Occidente. Actualmente, además, está en uso en la liturgia bizantina, en el rito copto en las vísperas del tiempo de Cuaresma. En el rito ambrosiano se reza después del Evangelio de la Misa de la Virgen, mientras en el rito latino se usa después de las Letanías Lauretanas. La traducción copta confirma que el texto estaba ya difundido antes del 500, puesto que desde aquella época ningún texto más ha sido ya inserto en aquella liturgia; el hecho, además de que el texto copto es más amplio que el griego, es señal de que la antífona estaba ya en uso desde tiempo antes. En el «Liber responsoriali», del s. IX, se encuentra

(1) BIBLIOGRAFÍA: CECCHETTI, I., en "Encicl. Catt.", XI, 1468-72. MERCENIER, F., *L'antienne Mariale «a plus ancienne*, en "Muséon", 53 [1939]. 229-233, y *La plus ancienne prière à la S. Vierge*, en "Les questions liturgiques et paroissiales", 25 [1940], 33-36. PETRELLA, C. M., C. M., *De Commate "in necessitatibus nostri" in precatione "Sub tuum praesidium"*, en "Ephem. Lit.", 1941, p. 169-171. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri*, M. A. Manchester University, 1938, n. 470 VANNUCCI, W., O. S. M., *La più antica preghiera alla Madre di Dio*, en "Marianum", 3 [1941], 97-101.

bajo esta forma: «Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei genitrix, nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus, sed a periculis libera nos semper, Virgo benedicta» (PL., 78, 799).

A principios del s. XIII era usada por los cistercienses como conclusión ordinaria de tercia. Además, la Iglesia, según Pelbarto de Themesvar («Pomarium», l. 12, II), comenzó a rezarla en todas partes después de Completas.

2. La Antífona «Sancta Maria sucurre miseris».

Esta cálida invocación a la Virgen ha sido tomada del Sermón «In Annunt. Domini» (Serm. 194, PL., 39, 2106-2107), falsamente atribuído a S. Agustín (l. c.). Ha sido publicada después entre las obras de Fulberto de Chartres (PL., 141, 336-340) y de Wanefrido de Warnefrido (PL., 95, 1475). También ha sido atribuída a S. Jerónimo, a S. Fulgencio, a Ambrosio Autperto y a otros. Germán Morín (*Critique des Sermones et Homélies apocryphes du Bréviaze Romain*, números 35-36, en «Etudes, textes, découvertes. Anécdota Maredsolana, Sec. Sér», t. I, p. 497, París, 1913), la atribuye a S. Ambrosio Autperto (sec. VIII), por el hecho de habérsele atribuído a él en el gran Homiliario Parisiense (lat. 3783, vol. 2). Según Lambot, en cambio (*L'homelie du pseudo-Jérome sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité de Marie d'aprés une lettre inédite d'Hincmar*, en «Rev. Bénéd.», 46 [1934], 265-282), debería atribuirse a Pascasio Radberto. El verdadero autor de la antífona, por tanto, permanece todavía desconocido (Cfr. Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise du mogen-age*, p. 420. Bover, G., *Singulari tuo assensu mundo succurristi perdito*, en «Marianum», 2 [1940], 336-40).

3. La plegaria «Memorare, o piisima Virgo...» [2].

Fué atribuída a S. Bernardo. Es, indudablemente, digna de él, pero no es de él. Resuenan, no obstante, algunas expresiones suyas, por ejemplo: «Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis et qui invocatam te in necesitatibus suis sibi meminerit defuisse» (*Serm. IV de Assumpt.*, n. 8, PL., 183, 428). No parece anterior al s. XV. Antes era parte de una oración que empezaba con estas palabras: «Ad sanctitatis tuae pedes, dulcissima Virgo Maria, Memorare, piisima, non esse auditum a saeculo, quemque ad tua currentem praesidia

(2) Bibliografía: Campana, E., o. c., I, 700-704. Paulus, N., *Das Alters des Gebetes Memorare*, en "Zeitschr. f. Kath. Theol.", 26 [1902], 574-583; *Stimmen aus Maria Laach*, 26 [1902]; *Analecta boll.*, 22 [1903], 220.

aut tua petentem suffragia, a te derelictum. Tali animatus confidentia, ad te, Virgo Maria, confugio, ad te curro, ad te venio, coram te gemens et tremens assisto. Noli Virgo Inmaculata, a me peccatore faciem tuam abscondere, sed ad me clementer respice...» Así aparece redactada, por primera vez, en la obra «Antidotarius animae», de Nicolás Saliceto, cisterciense, editada en 1489 (Cfr. PAULUS, o. c.). Después de diez años aproximadamente, esta oración aparece separada en la obra «Hortulus animae», de J. Wéllingex (Strasburg, 1503).

Gran apóstol de esta oración fué el Siervo de Dios Claudio Bernard (1588-1641), quien, por este medio, obró cosas admirables (Cfr. CAMPANA, E., obra citada, pp. 703 ss.).

4. LA ANTÍFONA «ALMA REDEMPTORIS MATER».

Se atribuye comúnmente a Herman Contratto, O. S. B. († 1054), comenzando por Tritemio. Du Cauge, no obstante, la considera más antigua que Herman, y encontró en ella algunas conexiones con el poema de Abdón sobre la Cátedra de París (Cfr. ALBIN, *La poesie du Breviaire*, Lyon, c. I, p. 97). Consta de seis exámetros, que evocan la misión y los privilegios de María. Los jansenistas se rebelaron contra las palabras «pervia coleli porta» y «peccatorum miserere».

De los escritos del poeta inglés Chaucer, amigo de Petrarca, aparece que los niños ingleses de su tiempo acostumbraban aprender de memoria esta antífona (*Prioresse Tale*).

Se reza en el Oficio divino, en lugar de la antífona «Salve Regina», desde las Vísperas del Sábado anterior al primer domingo de Adviento hasta las segundas Vísperas de la Purificación [3].

5. LA ANTÍFONA «AVE REGINA COELORUM».

Según Pelbarto (en su «Stellarium») se remontaría a los Apóstoles... Otros la atribuyen a S. Efrén y también a S. Bernardo. Los más antiguos manuscritos que contienen esta antífona se remontan a los ss. VII y VIII. En el s. XIV se

(3) Téngase presente, no obstante, que las antífonas finales, antes de que fuesen rezadas, por obra de los Hermanos Ménores, al final del Oficio divino, se encontraban ya en la Liturgia. Las antífonas "Salve Regina", "Ave Regina Coelorum" y "Alma Redemptoris Mater" se encontraban probablemente en las vísperas de la infraoctava de la Asunción, mientras que la antífona "Regina Coeli" figuraba allí como antífona pascual.

encuentra en muchos Breviarios. El texto actual, un poco distinto del antiguo, se atribuye a Clemente VIII.

Se reza en el Oficio divino, en lugar de la «Salve Regina», desde las Completas del 2 de febrero hasta las Completas del miércoles Santo.

6. La antífona «Regina coeli laetare».

Según la leyenda, S. Gregorio el Magno, cuando la peste desolaba la ciudad, celebró una procesión con la Virgen de Ara coeli, atribuída a S. Lucas. Llegada la procesión delante de la Mole de Adriano, el pueblo oyó cantar a los ángeles: «Regina coeli...» hasta el «sicut dixit». El Pontífice exclamó luego: «Ora pro nobis Deum». En el mismo instante apareció un Ángel sobre la cumbre de la Mole Adriana, envainando su espada, para significar que la peste, finalmente, había desaparecido. Desde aquel tiempo en adelante, en memoria de este milagro, tuvo origen el canto de esta antífona. Pero los antiguos biógrafos del Sto. Pontífice callan completamente sobre esto. El verdadero origen de esta antífona es, por tanto, desconocido. No parece anterior al s. X, y parece debe atribuirse al Pontífice Gregorio V (996-999). La homonimia, quizá, dió origen a la leyenda en favor de S. Gregorio I, cuya actividad litúrgica fué tan notable. Desde la primera mitad del s. XIII se encuentra en el Breviario Franciscano junto con las demás antífonas marianas. Las cuatro antífonas finales fueron prescritas, según Gavanti, por Clemente VI el año 1350 («Thesaurus...», tomo 3, Sect. V, c. 22).

7. La secuencia «Stabat Mater».

1) *El autor.*—El autor de esta insuperable secuencia no se puede determinar con certeza. En efecto, ha sido atribuída a muchos, a saber: a S. Bernardo, a Juan XXII, a S. Gregorio el Magno, a Inocencio III, y, especialmente, al franciscano Jacopone de Todi.

a) Atribuyen el «Stabat» a S. Bernardo: Nicolás Kist y Enrique Coster, apoyándose en la autoridad de un códice manuscrito del s. XV, descubierto por Dodt en la Biblioteca de la Academia de Utrecht. Pero es fácil comprender que un solo códice del s. XV no basta para establecer con certeza una atribución.

b) Jorge Stella († 1420) lo atribuye a Juan XXII (1316-1334): «edidisse fertur» («Annales Genuenses», por Muratori, «Rerum Italicarum Scriptores», XVII, 1170). ¿Argumentos en apoyo de su aserción? Ninguno.

c) En favor de S. Gregorio el Magno milita el poeta italiano Franco Sanchetti, el primero en traducir en versos italianos el «Stabat». También el Padre Crasset lo atribuye a S. Gregorio. También es atribuida al mismo Sto. Pontífice en dos códices del s. XV (Cfr. WILMART, o. c., pp. 456, 517). Es sabido, sin embargo, que la secuencia con estrofas de tres o más versos con rima o con asonancia, sólo estuvieron en uso en los ss. IX y X, y, por tanto, tres siglos después de S. Gregorio el Magno.

d) A Inocencio III (1198-1216) la atribuyen Luis Jacob (en su «Bibliotheca Pontificia»), Benedicto XIV (*Opera*, Roma, 1751, t. 10, p. 459), Gregorovius («Geschichte der Stadt Rom.», vol. V, p. 613), por Brischard («Papst. Innocenz III und seine Zeit», § 388, Freiburg Br. 1883), etc. Pero todos estos testimonios dependen, a lo que parece, de Jacob, que carece de espíritu crítico y no aduce pruebas.

Queda Jacopone de Todi (Jacobo de Benedictis). Los argumentos aducidos en su favor pueden reducirse a tres capitales: la autoridad de los códices, la autoridad de los escritores y la analogía con otras composiciones poéticas del mismo autor.

La autoridad de los códices. Estos códices son: *a*) la «Vida del Beato Jacopone de la Orden de S. Francisco, sacada de un libro antiguo escrito a pluma, conservado en el monasterio de M. Cristo». Se encuentra en el volumen 4, ms. «Collectaneae histor. Tudatiniae» (arm. VI, cas. XII, n. 13). En esta vida antiquísima (publicada en la revista «La Verna», del 13 dic. 1906) se lee que en el monasterio de Pantanelli «... aplicado a santas contemplaciones, compuso «etiam» muchos cánticos sagrados, y, un día, contemplando cómo la Bienaventurada Virgen María estaba a los pies de Jesucristo, su Hijo, pendiente de la Cruz, compuso aquel cántico que empieza *Stabat Mater Dolorosa*»; *b*) cuatro códices, dos parisienses (7785 y 8521) [4] y dos ricardianos (1049 y 2870), del siglo XIV.

La autoridad de los escritores, tanto antiguos como recientes. Atribuyen, en efecto, esta secuencia a Jacopone, Wadding, Warthon, Gerbert, Ebert, Mohnike, Ozanam, Tiraboschi, Storck, Daniel, Mone, Venturi, Kayser, Clement, Brunner, Schwartz, Celesia, Gaspary, Augusto Conti, Giosuè Carducci, Torraca, Tenneroni, Ermini, Carbone, etc. [5].

(4) El Códice Parisiense de la *Biblioteca Arsennale* (8521) ha sido descrito en la *Miscellanea Franciscana*, vol. I, p. 36, por M. Faloci Pulignani; Cfr. también A. T., *I codici iacoponici riccardiani*, en *Miscell. Franc.*, vol. I, f. IV, p. 115-121.

(5) WADDING, L., *Script. Ord. Min.*, Romae 1850, f. 180 s.—WARTHOON, C., *Appendix ad hist.*, Ibid.—GERBERT, V., *De cantu et de musica sacra*, t. 2, p. 27.—EBERT, C., *Allgem. Bibliographisches Lexikon*, I, par. 874.—MOHNIKE, G., *Kirchen und litterarische*

La analogía poética entre el «Stabat» y otras composiciones líricas italianas del mismo Jacopone. Por ejemplo, las loas: «Ogni uom di cuor», «Lodiam l'amor divino», «Andiano a veder bene», «Dolce Vergine Maria», «Donna del Paradiso», «Stabat Mater speciosa», «Cur mundus militat», «Verbum caro», etc.

No obstante, hay que confesar que todos estos argumentos no llegan a ser suficientes para definir la cuestión.

Con respecto a los códices se puede observar: la «Vida» conservada en Todi dista mucho de los tiempos de Jacopone. Por otra parte, allí se lee que Jacopone, además del «Stabat», compuso también el «Dies irae», secuencia que de ninguna manera puede atribuirse a Jacopone de Todi, lo cual debilita mucho la fuerza de todas las demás aserciones. Finalmente, Bartolomé de Albizii, en su obra «Liber Conformitatum», de 1385, donde habla de Jacopone de Todi, no dice nada de la secuencia «Stabat Mater», no obstante haberse propuesto referir también las secuencias del Beato y atribuye la secuencia «Dies irae» a Tomás de Celano. Este silencio se explica bastante mal.

Respecto a los códices Parisienses y Ricardinos, del s. XIV, hay que observar que estos códices, además del «Stabat», atribuyen a Jacopone también otros himnos, que, según los críticos, pertenecen a diversos autores, por ejemplo: «Jesu dulcis memoria», compuesto por S. Bernardo, y «O Crux de te volo conqueri», compuesto muy probablemente por Felipe de Grève († 1236) (Cfr. WILMART, l. c., p. 509, n. 7, 519), como se dice en el códice n. 7785 de la Biblioteca nacional de París (Cfr. CARBONE, o. c., p. 57). Por eso estos códices no bastan a dirimir la cuestión.

Respecto a la autoridad de los escritores, es necesario tener presente que hay otros, o contrarios, o que dudan de esa atribución. Así, D'Ancona no ha dudado en escribir: «¿Es Jacopone de Todi el autor del *Stabat Mater?* Muchos

---

Studien und Mittheilungen, Bd. I, h. 2, § 407.—OZANAM, A. F., *Les poètes franciscaines en Italie au XIII siècle*, París, Lecoffre, 1859.—TIRABOSCHI, G., *Storia della lett. it.*, tomo 7.—STORCK, W., *Biographie de Jacopone*, p. XI.—DANIEL, H. A., *Thesaurus hymnologicus*, Halis, Auton, 1841, t. 1, p. 131-154.—MONE, F. I., *Lateiniche Hymnem de Mittelalters*, Freiburg. Br., Herder, 1851, vol. II, pp. 147-154.—VENTURI, *Gli inni della Chiesa tradotti e commentati*, Firenze, Carnesecchi, 1877.—*Zeitschrift hist. theolog.*, Bd. VII, h. 2, s. 41.—KAYSER, I., *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen*, Paderbon und Münster, V. F. Schoning, 1886, p. 110-192.—CLEMENT, F., *Carmina e poetis christianis excerpta*, Napoli, Durd, 186 p. 424, nota.—BRUNNER, S., en "Neue Weseckstimmen", Würzburg u. Wien, Woerl, 189.—SCHWARTZ, A., *Stabat Mater*, en "Macmillon's Magaziu", vol. XXVIII, 334.—CELORIA, *Storia della letteratura in Italia ne' secoli barbari*, vol. II, p. 290, Génova 1833.—GASPARY, *Storia della letteratura italiana. Versione dal tedesco*, vol. I, p. 128, Torino 1887.—CONTI, A. *Sculture e mosaici nella facciata del Duomo di Firenze*. Argomenti e spiegazioni. Firenze 1883.—CARDUCCI, G., *Opere*, I, Discorso letterari e storici, n. 249, Bologna, Zanichelli, 1889.—TORRACA, *Manuale della storia della letteratura*, Firenze, Sansoni, 1886.—TENNERONI, o. c.—ERMINI, o. c.—CARBONE, o. c.

lo afirman y muchos lo niegan» (*Studi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Ancona, 1884, p. 931). También Ulises Chevalier permanece incierto (*Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise catholique en Occident*, Tournai, 1864).

Respecto a la analogía con otras composiciones poéticas, especialmente latinas, ésta no puede negarse, ciertamente, y tendría una gran importancia si tales composiciones pudieran atribuirse con certeza al Bto. Jacopone. Pero no se tiene esa certeza. D'Ancona, Tenneroni y otros opinan que dichas poesías latinas no son de Jacopone, sino de su escuela. Ciertamente, el autor del «Stabat Mater Dolorosa» y el del «Stabat Mater speciosa», deben de ser el mismo. Pero no es seguro que el «Stabat Mater speciosa» sea de Jacopone, como pretende P. G. Gicia (*Lo Stabat Mater speciosa di Jacopone da Todi*, Roma, 1891), impugnado por Tenneroni. Tampoco Willmart ha dudado en escribir: «*Ser Iacomo* n'est probablement pas l'auteur du «Stabat» (o. c., p. 508).

El autor del «Stabat» continúa, pues, desconocido.

2) *Excelencia y fortuna del "Stabat"*.—No son pocos los literatos que han tenido palabras de alta admiración para el «Stabat». Ozanam, por ejemplo, escribió: «La liturgia católica no tiene nada tan conmovedor como esta composición tan triste, cuyas estrofas monótonas caen como lágrimas» (*Les poétes franciscains en Italie, au XIII siécle*). Y Carducci: «He aquí el cántico, la visión, la meditación: he aquí el *Dies irae* de Tomás de Celano [6], el *Stabat Mater* de Jacopone de Todi, el *Pauge lingua* de Tomás de Aquino, las tres más grandes odas cristianas» (*Studi letterari*, p. 12, Livorno, 1874). Daniel la llama «Reina de las secuencias» (o. c., p. 59).

Esto sentado, no ha de extrañarnos que, hacia fines del s. XIV, esta secuencia fuese ya conocidísima. Según Jorge Stella, estaba en uso entre los «Flagelados» en 1388.

En la Provenza, los «Blancos», hacia 1399, la cantaban en las procesiones. Se encuentra también en muchos misales del s. XV. En el Misal y en el Brevio Romano, sin embargo, no entró sino en 1727, con la fiesta de la Dolorosa de la Semana de Pasión.

El «Stabat» ha sido traducido a muchas lenguas y ha sido revestido por muchos músicos de divinas armonías. Entre los músicos (aproximadamente, cien), basta citar a Palestrina, Pergolese, Haydn, Rossini, Gounod, Wagner, Mercadante, Perosi, etc. (Cfr. LESS, M., o. c., pp. 28-35).

(6) El P. M. Inguanez, O. S. B., ha descubierto recientemente, en la Biblioteca Nacional de Nápoles, un códice de fin del s. XII en el que está contenido el "Dies irae". Es, por tanto, anterior a Tomás de Celano, quien ingresó en los Menores hacia 1214 (Cfr. *Il "Dies irae" in un Codice del sec. XII*, en "Riv. Lit.", 18 [1931], 277 ss.).

8. El himno «Ave maris stella» [7].

Se reza en las vísperas de casi todas las fiestas de la Virgen. También se desconoce el autor de este himno sugestivo. En efecto, ha sido atribuído a S. Bernardo († 1153), a Roberto II († 1031), y, sobre todo, a S. Venancio Fortunato († 601). Los dos primeros quedan excluídos sin más, porque este himno es indudablemente anterior a ambos. Se encuentra, efectivamente, en un manuscrito del s. IX conservado en el monasterio de St. Gall.

Fué muy popular en la Edad Media, y en él se han inspirado muchos otros himnos marianos. Fué ásperamente criticado por los protestantes y deformado por los jansenistas.

9. La Corona de los siete Gozos.

La Virgen, durante toda su vida terrenal, fué como un vaso espiritual colmado de dos esencias en apariencia inconciliables: el dolor y el gozo. Sus inefables gozos, rememorados ocasionalmente por algunos Santos Padres, sólo hacia mediados del s. XI empezaron a ser objeto de culto. Se encuentran, en efecto (pero en número de cinco, y no de siete), en una antífona litúrgica conservada en un manuscrito de aquel tiempo (Wilmart, l. c., pp. 330 ss.) [8].

En la palabra «Gozo», repetida cinco veces, puede verse como el primer germen de la devoción hacia los Gozos de María (primero en número de cinco y después en número de siete, y también, a veces, de nueve, de diez, de doce, de trece, de catorce, de dieciséis, de veinte y de veinticinco). El paso del número cinco al de siete fué fácil y pronto. En el célebre himno del s. XII «Gaude Virgo Mater Christi — Quae per aurem concepisti — Gabriele nuntio», con la adición del gozo de la Epifanía y de Pentecostés, se obtiene el número de siete (Cfr. Mone, F., *Lateinische Hymnem des Mittelalters*, II [1854], n. 454, p. 161). La composición más importante relativa a los siete Gozos, que se encuentra en varios manuscritos, es una poesía de Felipe de Grève († 1236),

---

(7) Henry, H. T., *Ave Maris Stella*, en "Cath. Enc.", II, vol. 149, XV, 463.— Plaine, O., O. S. B., en "Studien und Mitteil.", t. 14, p. 244-255.

(8) He aquí el texto: "Gaude dei genitrix Virgo immaculata. Gaude quae gaudium ab Angelo suscepisti. Gaude quae genuisti aeterni luminis claritatem. Gaude Mater. Gaude Sancta Dei Genitrix Virgo. Tu sola mater innupta. Te laudat omnis factura domini (genitricem lucis). Pro nobis suplica. (Sis pro nobis, quaesumus, perpetua interventrix)".

Canciller: «Virgo templum Trinitatis» (MONE, l. c., p. 165). Giovanni Hérolt, O. P. († 1468), cuenta que los siete Gozos fueron revelados por la Virgen misma a un monje (Cfr. «Promptuarium», n. 648).

En la obra «Miracoli della B. M. V.», que se remonta, como se dice, al siglo XI, se cuenta que un clérigo, devoto de la Virgen, acostumbraba rezar con mucha frecuencia la antífona «Gaude Dei Genitrix» (arriba referida). Cercana su muerte y agitado su espíritu por grandes angustias, la Virgen SS. se le apareció, y en premio de los gozos anunciados a Ella, disipó todas sus ansiedades y le anunció los goces eternos [9].

En la vida de E. Arnulfo de Cornobonet († 1228), O. S. B., publicada en 1600, se habla de su devoción a los siete Gozos que tuvo en la tierra la Santísima Virgen. Se le apareció la Señora y le exhortó también al culto de los siete Gozos, que ahora la inundan en el cielo, y se los enumeró (Cfr. *Colvener*, Kalend. Mar., 7 mayo, referido en la «Summa Aurea», III, 946). Lo mismo narra Pelbarto (en su «Pomarium»), refiriéndolo a Sto. Tomás de Canterbury. Algo similar se lee también en el «Liber gratiae specialis», de Santa Matilde.

Un códice de Ratisbona, de 1351, enuncia así los siete Gozos: 1) Gozó por la Concepción deífica; 2) Gozó por el parto sagrado; 3) Gozó por la venida de los Magos; 4) Gozó por la resurrección; 5) Gozó por la Ascensión de Jesús; 6) Gozó por el fuego mirífico (Pentecostés); 7) Gozó por la asunción al cielo. En otros códices se enumeran otros Gozos.

Por eso, el objeto esencial de esta devoción son los gozos de la SS. Virgen. Pero, como se ve por lo que venimos diciendo, su número y su determinación son varios. Al principio prevaleció el número de cinco, quizá en memoria de las cinco llagas de N. Señor; pero en seguida prevaleció y continúa prevaleciendo todavía el número de siete, número simbólico y místico.

De esta piadosa práctica de los Siete Gozos fueron devotísimos los Siete

---

(9) Cfr. WILMART, l. c., p. 331 s. Este hecho, en cuanto a la sustancia, es relatado también en otras colecciones de milagros de María SS., por ejemplo, en el libro de los "Miracoli della Gloriosa Vergine Maria", editado por Misciattelli, Milán 1929, p. 19. Con esta ingenua gracia del trescientos, se cuenta por un anónimo senense del s. XIII: "Y fué un clérigo, que era muy devoto de la Señora; que se ingeniaba mucho para consolarla de los dolores de las cinco llagas de Cristo, con estas palabras que decía continuamente: "Alégrate, Madre de Dios, Virgen sin mácula; alégrate Tú, la que recibiste alegría del Ángel; alégrate Tú, la que engendraste la claridad de la luz eterna; alégrate, Madre; alégrate, santa engendradora de Dios; Tú eres la única madre virgen; toda hechura de criatura te alaba; ¡oh engendradora de luz!, te rogamos que seas para nosotros intercesora perpetua". Ocurrió que este clérigo enfermó, como todos enfermamos y morimos. Y empezó a turbarse mucho por el miedo a la muerte. Y Nuestra Señora se le apareció y dijo: "¡Oh hijo mío! ¿Por qué te asustas con tanto miedo? Tú me has predicado tantas veces alegría. Alégrate tú, y a fin de que te alegres eternamente, ven conmigo" (Cfr. *Dodici conti morali d'anonimo senese*, ed. Zambini, Bolonia 1862, p. 20-21). Otro tanto, más o menos, refiere S. Pedro Damián (*De variis apparitionibus et miraculis*, § 4, PL., 145, 588).

Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María. Según el P. Felipe Sgamaita (en su «Chronica», cfr. «Mon. Ord. Serv. B. M. V.», t. XVI, páginas 153 ss.), todos los sábados, después del canto de la «Salve Regina», los Siete Santos hacían memoria de los Siete Gozos de la B. Virgen. En el libro de los Oficios de la Orden se afirma que esta práctica fué instituída por ellos en 1241, y su rezo fué prescrito para todos los sábados a los novicios de la Orden (Cfr. «Liber Officiorum Ordinis Servorum B. M. V., ed. 1629, p. 164).

La devoción de los Siete Gozos encontró también mucho favor entre los frailes Menores. Juan XXII (Cfr. LEROQUIAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscriptes*, 2, p. 77), y especialmente S. Pío X, enriquecieron con indulgencias este devoto ejercicio.

Se puede añadir, finalmente, que en varios lugares se celebró también la fiesta de los Siete Gozos, precedida por la fiesta de los Cinco Gozos (en Colonia, etc.).

10. La «Via Matris Dolorosae».

Es un ejercicio devoto análogo al del «Via Crucis». Consta de siete estaciones en las cuales se hace memoria de los Siete principales dolores de María SS.

La «Via Matris Dolorosae» surgió en la Orden de los Siervos de María a principios del s. XVIII. Gregorio XVI, León XIII y S. Pío X la enriquecieron con indulgencias. En estos últimos tiempos ha tenido una difusión espectacular, especialmente en los Estados Unidos de América del Norte, por obra del Padre Santiago M. Keane, O. S. M., y de sus Hermanos en Religión. Las iglesias que, sólo en Estados Unidos, practican esta devoción todos los viernes, son más de doscientas cincuenta. La revista semanal «Novena Notes» está muy difundida (cerca de 400.000 ejemplares de cada número). Sólo en la iglesia de la Dolorosa, de Chicago, donde tuvo principio, en 1937, el grandioso movimiento en favor de este piadoso ejercicio, para poder satisfacer al imponente número de fieles que desean practicarlo (cerca de 70.000), tuvo que repetirse más de treinta y ocho veces en una misma jornada (Cfr. «Marianum», 1 [1939], 101 ss.).

ART. 2.—LOS CONGRESOS MARIANOS

Pueden definirse así: «Son reuniones solemnes en las cuales se estudian y luego se concretan en votos, los varios problemas relativos al dogma y al culto mariano».

Recientemente, dado el desarrollo alcanzado por los estudios marianos y la organización de Sociedades Mariológicas, se ha comenzado a establecer una clara distinción entre Congreso Mariano y Congreso Mariológico. El primero es más bien de índole práctica, y tiende directamente a promover el culto; el segundo, en cambio, es más bien de índole científica, y tiende directamente a promover la ciencia mariana.

1. Lo que son y a lo que tienden.

Los Congresos marianos se dividen en parroquiales, diocesanos, regionales, nacionales e internacionales, según que estas reuniones solemnes se extiendan a una sola parroquia, a una sola diócesis, a una sola región, a una sola nación o a todo el mundo.

El fin común y supremo de todos estos Congresos —parroquiales, diocesanos, regionales, nacionales e internacionales— está fundado sobre cinco grandes capítulos del culto mariano, a saber: María profundamente *venerada* (por ser Madre del Creador); María filialmente *amada* (por ser Madre de las criaturas); María confiadamente *invocada* (por ser Mediadora entre el Creador y las criaturas); María fielmente *imitada* (por ser Toda Santa); y María fielmente *servida* (por ser Reina universal). Un Congreso Mariano que a través de sus estudios y a través de sus votos no condujera a una mayor veneración, a un mayor amor, a una mayor confianza, a una mayor imitación, a una más fiel esclavitud de María SS., sería un Congreso fallido. En breve: María venerada, amada, invocada, imitada y servida de modo cada vez más vivo: he aquí el fin genuino de los Congresos Marianos.

A ese fin deben ser encaminados los varios problemas de organización de los Congresos Marianos. Echaremos aquí una mirada rápida a los Congresos celebrados hasta hoy.

2. Congresos Marianos nacionales.

Abrió la serie de los Congresos nacionales el celebrado en Livorno los días 18-21 de agosto de 1895. Ideado por un modesto Sacerdote de Nugula (Diócesis de Livorno) el P. Benjamín Scaiano, fué promovido con ardor por el Obispo de la ciudad Mons. Leopoldo Franchi. El Sto. P. León XIII lo aprobó y lo alentó con un Breve, y después con una carta autógrafa enviada a Monseñor Franchi, Presidente del Congreso. Se interesó en él todo el Episcopado italiano, y las mujeres católicas de Italia se reservaron la honrosa carga de subvenir a los nada ligeros gastos necesarios. Los temas tratados, distribuídos en cuatro secciones, fueron; el influjo de María en la sociedad; las victorias y

los beneficios de María en su favor; la gratitud de la sociedad a María; María e Italia (Cfr. *Atti del primo Congresso Mariano nazionale tenuto in Livorno*, Livorno, 1897).

Al congreso nacional de Livorno siguió, dos años después, el Congreso Nacional de Turín, celebrado del 4 al 8 de septiembre de 1897. En tres secciones distintas fueron desarrollados temas referentes al culto, las asociaciones y las piadosas prácticas marianas, con sus votos correspondientes. Característica del Congreso fué suscitar un vasto movimiento en favor de la consagración de toda Italia al Inmaculado Corazón de María (Cfr. *Il Congreso Mariano di Torino*, 4-8 sept. 1898, Torino, 1899).

La primera en seguir el ejemplo de Italia fué Francia. En el Congreso Eucarístico de Lourdes de 1898, se lanzó la idea de celebrar un Congreso Mariano. Este Congreso se celebró en Lyon del 5 al 8 de septiembre de 1900. Los temas tratados en sus cuatro secciones de estudio tuvieron carácter preferentemente histórico. Se formularon quince conclusiones relativas a la realeza de María, a las varias prácticas de piedad mariana, etc. (Cfr. *Compte rendu du Congrés Marial*, tenu a Lyon les 5, 6, 7, 8 sept. 1900, Lyon, 1900, 2 vols.).

Al de Lyón siguió el Congreso Bretón, el cual, más bien que un Congreso, puede decirse una serie de Congresos que va de 1904 a 1920.

La primera gran sesión, que duró tres días, se celebró en Josselin en 1904, y tuvo por tema la Inmaculada Concepción considerada bajo sus múltiples aspectos. La segunda, que también duró tres días, desarrolló el tema de la maternidad divina, insidiosamente impugnada en aquellos días por el bretón Renán. La tercera sesión se celebró en 1910, en Guincamp, y tuvo por asunto la Corredención. La cuarta sesión se desenvolvió en Folgoat, en 1913, sobre el tema: «María Madre de la gracia». La quinta y última sesión se celebró en Nantes en 1924, y allí se trató ampliamente la cuestión de la Asunción de María (Cfr. *Congrés Marial bréton, tenu à Folgoat*, Quimper 1915; *Congrés Marial de Nantes*, tenu en 1924, París 1925).

En 1918 España celebraba su primer Congreso Nacional Mariano en Barcelona, del 18 al 21 de septiembre. Tema general fué la verdadera devoción a María como la enseña S. Luis G. de Montfort, considerada bajo el aspecto dogmático, ascético. histórico, literario. artístico y propagandístico (Cfr. *Crónica del primer Congreso Mariano Montfortiano*, Barcelona 1918).

El año siguiente, 1919, se celebraba en Bogotá el Congreso nacional de Colombia, con la participación activa del Gobierno. Con ocasión del Congreso, fué solemnemente coronada la Virgen de Chiquinquirá, Reina de Colombia.

En 1921, del 8 al 11 de septiembre, se celebró en Bruselas el Congreso Nacional Belga, bajo la presidencia del Card. Mercier. Tuvo tres secciones: doctrinal (sobre la mediación universal mariana), histórica, cultural y propa-

gandística (obras de apostolado mariano) (Cfr. *Mémoires et rapports du Congrés Marial, tenu a Bruxelles 8-11 sep. 1921*, 2 vols., Ed. «L'Action Catholique», Bruxelles).

Del 31 de mayo al 6 de junio de 1920 se desarrollaba en Chartres el segundo Congreso Nacional francés. Fueron estudiadas, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, las grandes verdades de la Virginidad de María y de su doble maternidad, divina y espiritual. Entre las resoluciones de índole general figuró también la constitución de un Comité Nacional Francés para la organización de los Congresos Marianos Nacionales, sobre el tipo de los ya existentes relativos a los Congresos Eucarísticos Nacionales (Cfr. *Le Messager de la très Sainte Vierge* [1927], pp. 500-503).

El Congreso Hispanoamericano, que se desarrolló en Sevilla del 15 al 20 de mayo de 1920, estudió a la Virgen SS. bajo todos los aspectos: teológico, cultural, devocional, histórico, artístico, bibliográfico, etc. (Cfr. *Crónica Oficial del Congreso Hispanoamericano de Sevilla*, mayo de 1929).

En 1929, del 13 al 16 de junio, se reunía en Quebec el primer Congreso Americano. Los mejores teólogos iluminaron la doctrina de la mediación mariana (Cfr. *Le Messager de la très Sainte Vierge*, [1929], pp. 569-570).

El Congreso Nacional de Lourdes, celebrado en los días 23-27 de julio de 1930, tuvo por objeto el dogma de la Inmaculada Concepción y su santuario. Se emitieron tres votos: la consagración del género humano a María, que habría de hacer el Sumo Pontífice; la extensión de la fiesta de María Mediadora a toda la Iglesia; la canonización de la Bta. Bernardita (Cfr. *Congrés Marial National de Lourdes*, 23-27 julio 1930, Lourdes 1931).

En 1931, en ocasión del XV Centenario del Concilio de Éfeso, se celebraba en Roma un Congreso Mariano Nacional, con el fin de ilustrar el dogma fundamental de la Maternidad divina.

También los Estados Unidos de Norteamérica, en 1934, del 13 al 15 de agosto, celebraron su primer Congreso Mariano, organizado por los Padres Siervos de María americanos, con ocasión del VII centenario de la fundación de su Orden. Fué presidido por el Card. Lépicier, que se dignó formular los varios temas doctrinales referentes a las relaciones de María SS. con los hombres (Cfr. *Le Messager de la très Sainte Vierge*, [1934], pp. 234-248).

En el mismo año 1934, del 18 al 22 de julio, se celebraba el Congreso Nacional de Liesse y Laon. Tuvo por asunto los gozos de la Virgen SS., «Causa de nuestra alegría», y se demostró que las más grandes alegrías de la vida se encuentran en la devoción y en la vida de unión con María.

En 1928, del 20 al 24 de julio, se celebró otro Congreso Mariano Nacional en Boulogne-sur-mer, con ocasión del centenario de la consagración de Francia a María. Puede definirse «el Congreso de la Realeza de María». El atrayente

asunto fué tratado e iluminado bajo todos sus aspectos: positivo, dogmático y moral (Cfr. *Compte rendu du Congrés Marial de Boulogne-sur-mer*, 1938).

El Congreso Nacional de Zaragoza (8-12 octubre 1940) trató varios temas de índole dogmática, apologética, ascética, litúrgica y artística. De él surgió la «Sociedad Mariológica Española» ordenada a promover los estudios Marianos (*Crónica Oficial del Congreso Mariano Nacional*, Zaragoza 1940).

En Bogotá, del 8 al 15 de octubre de 1942, se celebró un Congreso Mariano Nacional con el intento de «secundar —como se expresaron los Obispos organizadores— los augustos deseos de Su Santidad Pío XII, que señala el recurso a María como remedio eficaz contra los males que oprimen al mundo».

En la misma ciudad de Bogotá se celebró, en 1945, del 14 al 17 de julio, otro Congreso Mariano Nacional.

En el mismo año, del 2 al 8 de septiembre, se celebró en Grenoble, en Francia, un Congreso Mariano (el V Nacional francés) con ocasión del primer centenario de la aparición de la Virgen SS. en la Salette, y tuvo por tema general «la Corredentora» (Cfr. *Marie Corédemptrice*, 1846-1946. Centenaire Marial National, Grenoble, la Salette, 1948).

En el año 1947 se celebraron cuatro Congresos Marianos Nacionales: uno en Ottawa, en Canadá, 12-24 de junio); otro en Maastrich, en Holanda (3-7 septiembre); el tercero en Luján, en Argentina (8-12 de octubre), y el cuarto en Budapest, Hungría (4-7 de octubre).

3. Congresos Marianos Internacionales.

Son, hasta hoy, seis: los de Friburgo, Roma, Einsiedeln, Zaragoza, Salzburgo, Tréveris y Roma.

El primer Congreso Mariano Internacional fué el de Friburgo, en Suiza, del 18 al 21 de agosto de 1902. Fué organizado por Mons. Kleiser, y en sus cuatro secciones, subdivididas en cuatro subsecciones, fueron desarrollados temas relativos al dogma, al culto, a la historia, a las asociaciones, al arte Marianos y al influjo de María sobre la sociedad. Con ocasión del Congreso, se organizó una grandiosa exposición de arte mariano, y la ciudad de Friburgo fué solemnemente consagrada a María, coronada Reina del universo (Cfr. Du 18 au 21 août a Fribourg en Suisse, *Congrés Marial, Compte rendu*, Blois 1913, 2 vols.).

El Congreso Internacional de Roma se celebró en 1904, del 30 de noviembre al 4 de diciembre, con ocasión del 50 aniversario de la solemne definición del dogma de la Inmaculada Concepción. Fué precedido de una grandiosa exposición de arte mariano instalada en el Palacio de Letrán. Por deseo de San Pío X, el Congreso tuvo carácter eminentemente práctico. En las cuatro sec-

ciones (Culto, Prensa, Asociaciones Marianas masculinas y femeninas) se trataron temas y se formularon votos de singular utilidad práctica. Más de veinte monografías se dedicaron a la *verdadera devoción enseñada por el Beato Montfort*. También se sentaron sólidas bases para una organización permanente de los Congresos Marianos (Cfr. *Atti del Congresso internazionale mariano di Roma*, Roma 1905).

El tercer Congreso Internacional Mariano se celebró en Einsiedeln en los días 17-21 de agosto de 1906. Entre las conclusiones aprobadas por el Episcopado suizo, y después por la Santa Sede, son dignos de notar los referentes a los museos y bibliotecas marianos, la consagración a María, la difusión de la piadosa práctica de las «Tres Avemarías», etc. (Cfr. *Compte rendu du Congrès Marial tenu à Einsiedeln*, Lyon 1907).

El Congreso Internacional de Zaragoza (26-29 sept. 1908), en sus tres secciones (Dogma, Culto, Asociaciones Marianas), dirigió su atención particular contra el modernismo, síntesis de todas las herejías (Cfr. *Crónica...*, Madrid 1909).

El Congreso de Salzburgo (del 18 al 24 de julio de 1910), más que un solo Congreso, fué una verdadera serie de Congresos Nacionales alineados sincrónica y paralelamente. Se tuvieron, en efecto —cosa que no había tenido precedentes— siete secciones de estudio (alemana, francesa, italiana, española, húngara, polaca y eslovena), en las cuales se desarrollaron temas y se formularon conclusiones de particular interés (Cfr. *Bericht über der fünften Marianischen Welt-Kongress, abgehalten zu Salzburg* 1911).

Otro Congreso Internacional Mariano se reunió en Tréveris del 3 al 6 de agosto de 1912. Se propuso el tema de ilustrar la Realeza de María, demostrando cómo la Virgen SS. es Reina: Reina de Misericordia, Reina poderosa, Reina que quiere reinar por obra de los Romanos Pontífices. Este programa, altamente elogiado por San Pío X, fué ampliamente desarrollado en las varias secciones (alemana, francesa, belga, española, polaca e italiana), y concretado en varias resoluciones de índole práctica (Cfr. *Sechster internationaler Marianischer Kongress in Trier*, von 3 bis 6 august 1912, 3 vol., Trier 1912) [10].

El último Congreso Internacional se celebró en Roma a fines de octubre del Año Santo 1950, inmediatamente antes de la definición dogmática de la Asunción. Ya han sido publicados los doce volúmenes de las Actas de este Congreso, en el que se trataron los más variados temas. Se dividió en Mariológico y Mariano.

(10) Para una mirada de conjunto, véase CAMPANA, E., *Maria nel culto*, vol. II, p. 487-652, ed. 2, puesta al día por el P. G. Roschini, Marietti, Torino, 1943.

Capítulo VI

CULTO MARIANO PERPETUO

Pertenecen al culto mariano perpetuo las diversas Asociaciones y los varios objetos marianos, o sea: 1) Órdenes y Congregaciones dedicadas a la Virgen; 2) Terceras Órdenes; 3) Cofradías; 4) Pías Uniones; 5) Escapularios Marianos; 6) Santuarios Marianos; 7) Medallas Marianas; 8) Consagración a la Virgen.

Art. 1.—LAS ÓRDENES Y LAS CONGREGACIONES MARIANAS

Las principales son: 1) la Orden de los Siervos de María; 2) la Orden Carmelitana; 3) la Orden de la Virgen de las Mercedes; 4) los Misioneros de la Sociedad de María (Montfortianos), etc.

1. La Orden de los Siervos de María [1].

La Orden de los Siervos de María, fruto del ambiente predominantemente mariano creado y desarrollado en el s. XII y a principios del XIII, es una Orden eminentemente mariana por su origen, por su legislación, por su actividad a través de los siete siglos de su existencia. En breve: es una Orden *totalmente mariana*. Su mismo nombre expresa un completo programa de vida.

1) *Origen mariano.*

a) *María SS. Fundadora de la Orden.*—El origen mariano de la Orden, además de la antigua y constante tradición, está claramente atestiguado por un

---

(1) Bibliografía: Giani-Garbi, *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, Lucae 1719-1725, 3 volúmenes infol.—*Monumenta Ord. Serv. B. M. V.*, t. 1-20. Bruxellis-Romae. 1897.—Rossi, A., O. S. M., *I settecento anni dei Servi di Maria*, Firenze 1933.—*Religio Dominae Nostrae*, Roma 1949.—*Codice Mariano*. La "Legenda de origine Ordinis Servorum Virginis Mariae". Versión, comentarios y texto. Roma 1951.—Tacci, R., O. S. M., en "Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria", I [1933], 195-207).

precioso documento contemporáneo: la *Legenda de Origine Ordinis Servorum* [2] atribuída a Pietro de Todi, General de la Orden de 1314 a 1340. Esta «Legenda», escrita en 1318, refiere el origen, los fines y el espíritu propio de la Orden, como el autor —según su misma confesión— la había oído de los mismos labios de S. Alejo Falconieri (el último de los Siete Santos Fundadores, muerto en 1310) y de otros primeros Padres. Es un documento, por tanto, de valor indiscutible. Ahora bien, de este preciosísimo documento aparece evidente que la Orden de los Siervos de María debe su existencia a la Virgen SS., es decir —como expresa el mismo autor—, a la positiva voluntad de la Virgen, «primera Fundadora de la Orden» [3]. El autor mismo nos afirma haber recogido esta verdad de los labios de S. Alejo, quien repetía que el hecho de la fundación de la Orden «ha de atribuirse solamente a Nuestra Señora» [4], ya que «ni él ni sus compañeros habían tenido nunca intención de fundar una nueva Orden religiosa» [5]. «Los Hermanos de la Orden —dice— no han tenido nunca otro Santo Fundador de la propia Orden fuera de la Virgen» [6].

La verdadera Fundadora de la Orden, por tanto, es María, solamente María. Y en efecto, en los primeros siglos de la Orden, hasta el s. XVI, nadie osó jamás atribuir a los Siete primeros Santos Padres el título de *Fundadores*. La Virgen hizo, respecto a la Orden de sus Siervos, todo lo que los Fundadores hicieron para con sus respectivas Instituciones: le dió su nombre, el hábito, la regla y le asignó un fin bien determinado.

b) *La Virgen reúne a sus primeros siervos.*—La Virgen, antes que nada, reunió *los primeros* siete Santos Padres para dar principio a su Orden. Pedro de Todi nos hace saber que, habiendo llegado el tiempo en que el Señor quería suscitar una Orden religiosa consagrada al culto de su Madre Virgen [7], dispuso que la misma Virgen SS. pusiese sus ojos en los siete primeros Padres, que dieron principio a la Orden [8] y los eligió de la Sociedad Mayor de Santa María, en Florencia —una de las más antiguas Cofradías Marianas que se co-

---

(2) Cfr. *Monumenta Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 60-105.

(3) "Prima sui [ordinis] fundatrix" (l. c., § 25, p. 79).

(4) "Solum... est Dominae nostrae imputandum" (l. c., § 24, p. 79).

(5) "Hoc enim ad verbum, quod mihi dixit, et ut dictum est, sepe (sic) fratribus referebat (sic): *Nunquam*, inquid (sic), *fuit mee* (sic) *neck sotiorum* (sic) *meorum intencionis* (sic) *ordinem novum hedificare*... (sic)" (l. c., § 24, p. 79).

(6) "Fratres vero Ordinis.. non acceperunt sanctorum aliquem proprium sui Ordinis fundatorem, praeter ipsam Dominam nostram..." (l. c., § 7, p. 65). "Noluit autem Domina nostra fratribus sui Ordinis aliquem specialem sanctum dare Ordinis fundatorem" (l. c., § 8, p. 66).

(7) "Ipse Dominus iam decreverat *ad suae Matris Virginis Mariae honorem*, domum et Ordinem eius nomini consecrandum procurare..." (l. c., § 10, p. 67).

(8) "Primi fratres, per quos suum Domina nostra Ordinem incipere voluit" (l. c., § 14, p. 70). "Septem viri nostri Ordinis inceptores" (l. c., § 18, p. 73).

nocen—, por el hecho de que eran «aquellos que más se distinguían en el amor hacia Ella» [9]. Y Ella misma los llamó a su servicio en 1233 [10], inspirándoles también el día que se retiraron del mundo [11] para encerrarse en una casita situada fuera de las puertas de la ciudad, cerca del cementerio de los Frailes Menores.

c) *La Virgen les da el nombre.*—La Virgen, en segundo lugar, les dió *el nombre.* San Alejo Falconieri —como refiere Pedro de Todi— reveló que el nombre de «Siervos de María» proviene desde el principio de la misma Virgen [12]. Afirma además que tal nombre «fué dado a la Orden por la Virgen» [13] y no por el hombre [14].

d) *La Virgen prescribe el hábito y la regla.*—La Virgen en tercer lugar, les dió el *hábito y la regla.* Dice, en efecto, el autor de la *Legenda:* «mostró en visión [la Virgen SS.] el hábito que llevamos y la regla que profesamos» [15]. Explica después el significado del hábito diciendo que está ordenado a demostrar abiertamente la humildad de la SS. Virgen, y «los dolores que Ella sufrió en la amarguísima Pasión de su Hijo» [16].

e) *La Virgen determina los fines de la Orden.*—La Virgen, en fin, determinó los fines de la nueva Orden: santificarse a sí mismos y a los demás en el devoto servicio de Ella. La Orden de los Siervos de María, en efecto, es la Or-

(9) "Velut Dominae nostrae praecipui amatores" *(Ibid.).*

(10) Otros escritores precisan este dato genérico diciendo que la Virgen SS. se apareció en el día de la Asunción a los siete, en la Capilla de las Laudes, después de las funciones sagradas, cuando estaban absortos en oración. Más tarde pusieron en ejecución la invitación de la Virgen el día 8 de septiembre del mismo año (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, XVI, 106-110; 120 ss.).

(11) "Die ab eis [septem primis Patribus] instituta et a Domina nostra divinitus inspirata..." (l. c., § 31, p. 85).

(12) "Ab ipsa Domina nostra primitus [hoc nomen] advenise revelavit" (l. c., § 53, p. 99).

(13) "A Domina nostra Ordini nostro datum est" (l. c., § 33, p. 86).

(14) "Non ab homine, sed a Domina nostra... primitus elargitum." (L. c., § 32, p. 86.) La tradición antigua, precisando mejor este punto, refiere que el nombre de "Siervos de María" fué dado milagrosamente a los siete primeros Santos Padres por niños lactantes. Así lo refieren Cósimo Favilla, Poccianti, Tavanti, Fenini, Ballottini. (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, XVI, 122-125.)

(15) "Habitum quem gerimus et Regulam quam habemus in viaione demonstravit" (L. c., § 33, p. 86). Esta visión —según Pietro de Todi— habría sido concedida a S. Pietro Martire, O. P. Según otros documentos muy atendibles, la regla y el hábito habrían sido dados por la Virgen misma a los Siete Santos Padres, en visión, el viernes Santo de 1240. Así lo cuentan Poccianti, Tavanti, Razzi, Ballottini, Gianni. (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, XVI, 136-138.)

(16) "Habitum quem gerimus... ad ipsius Beatae Virginis Mariae humilitatis ostentionem et pene *(sic)* quam passa est in Filii sui amarissima Passione." (L. c., § 52, p. 98.)

den de aquellos que «se dedican de un modo singular al servicio de María» [17]. Ella misma explica los fines para los cuales suscitó la Orden: para su *singular servicio*, para su gloria, para su glorificación [18]. Ella es —según el autor— la *Mediadora universal* de todas las gracias: gracias de conversión para los pecadores, de perseverancia para los justos y de toda perfección cristiana y religiosa para ellos y para todos [19]. Por eso recurren a Ella todos los que la sirven «fiel y perennemente». El significado mismo del hábito negro (el hábito de viudez o de luto) [20] dado por la Virgen SS. a los Hermanos de la Orden, les recuerda que ellos deben tomar parte más en los dolores que en los gozos de su Señora ya que de ese modo vienen a demostrar mayormente la sinceridad de su afecto y de su devoción. Este es el aspecto particular de su vocación y de sus fines. En breve: fin general: servir, glorificar a la Virgen por todos los medios, bajo todos los aspectos, y fin particular: participar especialmente en sus dolores y perpetuar entre los fieles su memoria.

f) *"La Orden de la Virgen"*.—Por todos estos motivos Pedro de Todi se cree con derecho a afirmar y lo repite innumerables veces, casi hasta el hastío, que la Orden de los Siervos de María es la *Orden de la Virgen por antonomasia* [21], «*la única Orden que propiamente* y de modo singularísimo (o sea, a diferencia de todas las demás) merece ser *llamada por todos la Orden de María*» [22]. Distingue, en efecto, en toda institución religiosa, tres nombres: uno impropio, o sea, de la Regla (así, por ejemplo, los dominicos y los Siervos de María pueden llamarse *Agustinos*, porque siguen la regla de S. Agustín); otro *propio*: o sea, de los fines del Instituto (así, por ejemplo, los dominicos son llamados *Predicadores*, porque tienen por objeto predicar la verdad); y otro

(17) "Cuius [Domine nostrae] servitio singulariter dedicantur." (L. c., § 7, p. 65.) "Fratres vero Ordines, Dominae nostrae specialiter consecrati." (*Ibid.*)

(18) "Illos viros [septem] et qui post eos venturi ac eorum Congregationi assotiaturi erant ad *suum* inter omnes mundi homines *singulariter servitium elegisse*, et ab eis ordinem *ad sui honorem et gloriam construendum* ac *sui nominis dedicandum* debere procedere..." (l. c., § 57, p. 98.)

(19) "Quapropter, sicut ad Dominam nostram, velut ad reffugium *(sic)* generale peccatores, et matrem universalem iusti, et dominam communem sibi iugiter et fideliter servientes, necesitatis tempore incumbente clamant, nam et eius, ut aliis omnibus, misericordiam et gratiam et gloriam procurando respondet..." (l. c., § 7, p. 65. Cfr. § 18, p. 74.)

(20) Así lo llaman muchos autores antiguos, a saber: en la *Legenda B. Philippi*, de 1314 *(Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. III, p. 105; Domingo de Todi (l. c., t. II, p. 94); Pablo Attavanti (l. c., t. III, p. 104); Ugolino Verini (l. c., t. II, p. 125); Nicolás Borghesi (l. c., t. IV, p. 41); Inocencio VIII, en la Bula *Mare Magnum*, de 1487 (Cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 601); Nicolás Manetti *(Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. VII, p. 151); Gasparino Borro (l. c., t. XIV, p. 68); Cósimo Favilla (l. c., t. XIV, p. 145); Hipólito Massarini (l. c., t. IV, p. 104); Giacomo Tavanti (l. c., t. XV, p. 162), etc.

(21) "Dominae nostrae Ordo" (l. c., § 12, p. 70); "Religio Dominae nostrae" (l. c., § 13, p. 70).

(22) "Ordo Beatae Virginis Mariae solum proprie et singulariter... meretur ab omnibus appellari." (L. c., § 25, p. 80.)

propisimo o particular, sacado de su correspondiente Fundador (así los Predicadores se llaman *Dominicos*). Esto sentado, como la Orden de los Siervos —concluye Pedro de Todi— fué fundada por María y sólo por María, debe ser llamada, de modo totalmente singular, la *Orden de María.*

g) *El eco de los siglos subsiguientes.*—Lo que dice Pedro de Todi ha sido confirmado abundantemente por toda la antigua tradición servita. Otro tanto repiten Tadeo Ordinari (1466) [23], Cosme Favila [24] y Santiago Tavanti (1461), quien decía: «Esta gloriosa Reina del cielo y Madre de Misericordia es Patrona, Fundadora y Protectora de esta Religión de sus Siervos. Y así como nosotros, por la intercesión de Ella, bajo estos hábitos negros servimos a Dios y a Nuestro Señor Jesucristo, así también *siempre estamos prontos a llevar su gloria por todo el mundo,* alegrándonos y gozando siempre porque de la Virgen Santa y Madre del Hijo de Dios tuvo principio nuestra Religión y nuestro nombre» [25]. El P. Pablo Altavanti, en su Diálogo (compuesto entre 1467 y 1469), dice explícitamente que «la Virgen nos ha elegido, con preferencia a los demás, para su culto» [26].

No es menos explícito y vigoroso, a este propósito, el Ven. P. Gasparino Borro (1498). En un soneto suyo titulado «De la religión de los Siervos», dice que «Quien quiera servir a María, vaya a los Siervos, —oiga y vea— cómo se invoca allí... — Allí a María con honor se llama, — allí se oye expresar sus alabanzas, — allí se ve a todos a Ella atentos, — allí se ve de María el Convento. La Orden es aquello que Ella misma eligió...» [27]. Es de notar la enérgica expresión: «Allí se ve a todos a Ella atentos». Así ha sido, así es y así será siempre. La legislación misma de la Orden, por lo demás, como en seguida veremos, en plena armonía con el espíritu genuino de la Orden, orienta decidida y perennemente, de la mañana a la noche, al Siervo de María hacia su augusta Señora, Mediadora de todas las gracias.

Esta índole eminentemente mariana de la Orden, fué por decirlo así, canonizada por el B. Benedicto XI, en su Bula de aprobación *Dum levamus*, de 11 de febrero de 1304. En ella dice que las *Constituciones de la Orden* se publican en honor de la misma Virgen (he aquí el carácter fundamental de la legislación servita), y que él aprovecha la ocasión de la aprobación de las mismas para demostrar su «*devoción a la misma Virgen, Nuestra Señora*».

Se puede añadir que todos los documentos pontificios, episcopales, notaria-

(23) Cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, n. 16.
(24) *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XIV, p. 138.
(25) l. c., t. X, pp. 35, 55.
(26) "... ad sui cultum prae ceteris nos elegisse." (*Mon. Ord. Serv. B. M. V.* t. XI, p. 111.)
(27) l. c., t. XI, p. 153.

les, etc., de casi todo el primer siglo de la Orden Servita, sin excepción, confirman el carácter mariano de la Orden desde sus orígenes. Se ha afirmado recientemente que el título primitivo de «Siervos de Santa María» había tenido el significado de «Siervos *de la Iglesia* de Sta. María» [28].

En el primer documento que actualmente poseemos, si bien en copia, que se refiere a la Orden —la carta del Card. Ramieri Capocci, del 23 de marzo de 1249— el nombre de «Siervos de Sta. María» está explícitamente atribuido a los frailes de Santa María de Monte Sonaio, como algo suyo y sin relación al servicio que tales frailes prestaban a una iglesia dedicada a la Virgen (*Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XVI, p. 174; 1250, l. c., p. 180; 1251, l. c., p. 187) [29]. Encontramos que todas las iglesias y conventos de la Orden se llaman de la Virgen; hasta en 1255, en el sello de la Orden, en dos documentos de Cittá di Castello, está representada la Madre de Dios con el divino Hijo en brazos (*Mon. O. S. M.*, t. XVI, p. 211) (Cfr. Rossi, A., *La "Legenda"*, página 17, Roma 1951).

2) *Legislación Mariana.*

a) *Legislación antigua.*—La legislación Servita, la antigua, la moderna y la contemporánea, tiene toda ella la impronta del espíritu eminentemente mariano de la Orden.

Cosa singular: la Orden de los Siervos de María, a diferencia de cualquier otra institución, aunque sea mariana, ha iniciado siempre sus Constituciones con el capítulo *De reverentiis Beatae Mariae Virginis*. Este capítulo, que es como el corazón de toda la legislación servita, refleja su luz sobre todos los demás capítulos y hace de la vida de todo fiel Siervo de María una vida eminentemente mariana. Este primer capítulo lo encontramos desde las llamadas *Constituciones Antiguas*, editadas hacia el año 1280 por S. Felipe Benicio, Quinto General y Propagador insigne de la Orden. En él fueron sintetizados por el Santo todos aquellos obsequios marianos que los primeros Siete Santos Padres instituyeron para demostrar su especial servidumbre a su augusta Reina.

En el primer capítulo [30] de dichas Constituciones se prescribe que todos los sábados y todos los miércoles se celebre en todos los conventos la Misa «de Beata María», excepto si coincide cualquier fiesta que lo impida. Esta Misa «de Beata Virgine», junto con el Oficio correspondiente, es muy distinta de la

(28) Se alude a la extraña aserción del P. A. Pani, tomada como oro de ley por algún crítico apresurado. (*Origini delle Costituzioni dei Servi di Maria*. Roma, 1949.) Ningún texto da motivo para tan extraña interpretación.

(29) La carta dice "Priori et fratribus sanctae Mariae de Monte Sonaio, *qui Servi sanctae Mariae* [sic] vocantur" (*Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XVI, p. 174.)

(30) *Ibid.*, t. I, pp. 28-30.

que figura en el Breviario Romano y admirablemente entonada con el espíritu de la vocación servita. Así, el introito comienza con una alusión a la sublime vocación de Siervo de María [31]. También la colecta entona con el servicio mariano [32].

Todas las noches está prescrita la llamada «Vigilia de Domina nostra», llamada vulgarmente por la primera palabra de la primera antífona. «Benedicta», o sea, los tres salmos y las antífonas del primer nocturno del Oficio de la Virgen, seguido de tres lecciones y dos responsorios, y al fin, la *Salve Regina*. El viernes debía rezarse con rito doble y se encendían dos luces.

Al principio de cada hora del oficio divino, después del *Pater noster*, dicho en secreto, el Hebdomadario debía decir en seguida, antes del *Deus in adiutorium*, el versículo *Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*, y los hermanos debían responder: *Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui* [33]. También el lector, antes de empezar la lección de Completas: *Fratres sobrii estote...*, debía rezar el saludo antes dicho, o sea, el *Ave Maria* hasta *fructus ventris tui* inclusive.

Todos los Sacerdotes que no habían cantado la Misa «de Beata María», estaban obligados a leerla. Si la Misa era conventual, los Hermanos no debían salir, sino que estaban obligados a oírla. Además, en el himno *Memento salutis*, debía intercalarse el verso *Maria mater gratiae*. También debía hacerse siempre la conmemoración de la Virgen con la antífona, versículo y oración en vísperas y en maitines, excepto en las fiestas dobles.

No debía omitirse nunca, al final de cada hora y después de la refección, exceptuado el triduo de Parasceve, la antífona *Salve Regina*. Todas las noches, además, después de la tercera lección de la «Vigilia Dominae nostrae», la *Salve Regina* debía ser cantada con mucha devoción, si dicha Vigilia era cantada; si no era cantada, se debía cantar inmediatamente después de Completas. En el canto de la *Salve Regina* debían intervenir todos los Hermanos que estuviesen en el Convento, tanto los Provinciales como los demás oficiales, dejando aparte

---

(31) Dice: "Elegit nobis Dominus haereditatem suam, speciem Jacob quam dilexit."

(32) La primera oración dice: "Supplicationem Servorum tuorum, Deus miserator, exaudi, ut qui memoratione Virginis Mariae Genitricis Felii tui confrezamur, eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur." Y en la oración después de la Comunión: "Servos sanctae Genitricis tuae, quaesumus Domine, benigno favore prosequere, ut sub eius protectionis umbra nullis nos sinas mentis erroribus, nullis periculis corporis subiacere." (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, pp. 3 s.).

Con respecto al Oficio, merece notarse, después de Maitines, el *Te Matrem Dei laudamus*, que es una transformación del *Te Deum laudamus*, en honor de la Madre de Dios. También éste es distinto del común y es una pequeña obra maestra mariológica, rica de ideas y de afectos. (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. IV, p. 126-128.)

(33) El nombre de Jesús fué agregado en el Capítulo general de Treviso, de 1461, bajo el general Cristóbal de Capodistria. En aquel mismo Capítulo fué prescrito el rezo de la *Salve* al final de la Misa.

todas las demás ocupaciones. A fin de que ningún hermano encontrase cualquier excusa, debia tocarse la campana [34].

Todas las iglesias de la Orden, así como el altar mayor, debían ser construídos y consagrados en honor de Nuestra Señora, donde pudiera hacerse cómodamente [35].

Cuando las horas de «Domina nostra», según la rúbrica de la Curia Romana, se suprimían en las grandes solemnidades, debían ser rezadas con devoción por los Hermanos, en grupos de dos o de tres, según fuere más conveniente. Las fiestas que caían dentro de la octava de la Natividad de la Virgen [36], debían trasladarse para después de la octava, excepto la fiesta de la Sta. Cruz.

En la fiesta de Sta. Ana se debía hacer el Oficio doble en los lugares donde hubiera una iglesia o un altar a ella dedicado.

Después de estas aclaraciones, las Constituciones antiguas concluyen prohibiendo cualquier cambio, ya sea para agregar, ya para suprimir, sin el permiso del Capítulo general [37].

Pero además del primer capítulo, completamente mariano, encontramos varios obsequios marianos también en los demás capítulos [38]. En el capítulo II,

---

(34) Desde 1285 se empezó a cantar y a rezar quotidianamente en los conventos de la Orden después de Maitines o después de Completas, la antífona "Sub tuum praesidium. *(Annales Ord. Serv. B. M. V.*, I, 135, B, D.)

(35) Esta prescripción fué renovada en el Capítulo General de Pistoya, de 1356.

(36) La fiesta de la Natividad era celebrada en los primeros siglos de la Orden, con gran solemnidad, en memoria del nacimiento de la Orden. *(Anales Ord. Serv. B. M. V.*, I, 14 F; 20 F, H.) Las iglesias de la Orden, llamadas "de los Siervos" (Bolonia, Venecia, Milán, etc.), consideraban la Natividad de María como su fiesta principal *(Ibid.)*. En Polonia, de 1299 en adelante, el Senado boloñés acostumbraba visitar solemnemente, el día de la Natividad de María, la iglesia de los Siervos (l. c., 192 F). En Florencia, Pistoya, Roate, etc., en la vigilia de la Natividad, los fieles velaban toda la noche cantando las laudes de la Virgen (l. c., 482 E).

(37) Entre las pías prácticas en honor de María estaba también la *Corona de los Siete gozos de la B. V. María* (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. IV, f. 155-158), que habría sido instituída por los Primeros Padres de la Orden, en 1241. Era rezada por los Siete Santos todos los sábados, en el oratorio, después de la *Salve Regina (Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 22, 2, E. Parece, empero, que existía antes de los Siete Santos. (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XVI, p. 156 s.)

Más tarde (hacia el siglo XV) la corona de los Siete gozos fué sustituída por las *Laudes Virginis* (cfr. *Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria*, I, (1933, p. 65-77), sustituídas, a su vez, por las Letanías Lauretanas, que son una evolución de las *Laudes Virginis*. La Corona de los Siete gozos continuó siendo rezada por los novicios de la Orden todos los sábados por la tarde, en la capilla de la Virgen, como aparece en el *Liber Officiorum* de la Orden, editado en 1634, p. 11.

(38) Otros obsequios marianos practicados desde los orígenes de la Orden, no contenidos en las Constituciones, son: 1) La usanza de verificar la ceremonia de vestir los novicios ante el altar de la Virgen (cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, I, 36 G). 2) El uso de la imagen de la Virgen en el sello mayor de todos los Generales de la Orden; uso confirmado después por un decreto del Capítulo General de Roma, de 1597 *(ibid.*, I, 52 G, 53 C). 3) La usanza de rezar el *Ave María* (hasta "Jesús") al dar lectura a las Cartas del Padre General *(Ibid.*, 52 H).

«de Officio Ecclesiae», se prescribe a los Hermanos la S. Comunión, entre otros días, «en las cuatro fiestas de Nuestra Señora, es decir, en la Purificación, en la Anunciación, en la Asunción, en la Natividad».

En el capítulo III, «de inclinationibus», se prescribe la reverencia profunda, entre otros, a las palabras del *Credo: "ex Maria Virgine, et homo factus est"*, en las oraciones «de Domina nostra», en la colecta «de Beata Maria», en la oración «Sancta Maria» y cuantas veces se pronuncia el nombre de *María*; en la *Salve Regina* y en el *Ave Maris Stella.*

En el capítulo IV, «de genuflexionibus», se prescribe la genuflexión en la *Salve Regina*, inmediatamente después de las horas del Oficio; en la Misa, en la colecta, «de Domina nostra»; cuando se canta la *Salve Regina*, hasta el segundo *salve*; en el *Ave Maris Stella*, y cuando se canta el introito *Salve sancta Parens.*

En el capítulo VII, «de ieiunio», se prescribe el ayuno en las fiestas de la Asunción, de la Natividad de María, de la Purificación y de la Anunciación. En estas cuatro fiestas se prescribe el uso de manjares cuaresmales [39].

En el capítulo XVI, «de profesione», se prescribe la fórmula: «Yo... hago la profesión y prometo a Dios Omnipotente, *a la B. Virgen María...*»

En el capítulo XVII, «de itinerantibus», se ordena que antes de salir del convento los hermanos «vayan ante el altar o la imagen de la Virgen María y se arrodillen para reverenciarla, haciendo otro tanto al regreso».

En el capítulo XXV, «de capitulo generali», se prescribe, tanto para el capítulo general como para los provinciales, «ante todo, la invocación de nuestra Abogada», hecha con mucho respeto y de rodillas, con el rezo de la *Salve Regina* y con el versículo *Ora pro nobis* y con la oración *Concede nos.* Terminado el Capítulo, se ordena el canto del *Te Deum*, con el versículo *Ora pro nobis Sancta Dei Genitrix* y con la oración *Concede* [40].

Hacia finales del s. XIV surgía un nuevo obsequio mariano de singular importancia. En el Capítulo general celebrado en Ferrara en 1392, bajo el General Andrés Manfredo de Faenza, se decretó que todos los sábados del año, por la tarde, se pronunciasen discursos en todas las iglesias de la Orden (*Annales*, I, 353 B). Este decreto fué confirmado en el Capítulo General de 1399 (l. c., p. 362 G). El uso de la predicación del sábado regía todavía —como lo atestiguan los anales— en 1770.

b) *Legislación moderna.*—Las Constituciones *antiguas*, junto con los decretos posteriormente emitidos, estuvieron en vigor hasta el Concilio de Trento. Fueron impresas en Venecia en 1503. En el capítulo primero, sin embargo,

(39) En el Capítulo General de Viterbo, de 1307, fué decretada para el sábado la abstinencia de los condimentos "in reverentiam B. Virginis" (*ibid.*, I, 216).

(40) El Capítulo General era iniciado con un discurso "de laudibus B. M. Virginis". (Cfr. *Ibid.*, I, 927.)

se lee la adición siguiente: «Cántese todos los sábados el Oficio de la Virgen» [41]. Además se prescribió para el 19 de marzo la celebración de la fiesta de S. José, esposo de la gloriosa Virgen María. Como consecuencia de las disposiciones del Concilio de Trento, también las Constituciones de la Orden fueron revisadas y nuevamente publicadas en Roma en 1556, y en Florencia en 1569. En estas Constituciones, en cumplimiento del decreto del Capítulo General de Pistoya, de 5 de agosto de 1300, se prescribió para todos los sábados el oficio «de Domina nostra», con rito doble, de pie (cap. V), de modo que el viernes por la tarde se cantaban las vísperas de la Virgen. Otro tanto se prescribe para Maitines. Prescríbese, además, el canto de la Misa conventual «de Domina nostra» en el altar de la misma, con *Gloria* y *Credo*, como en las fiestas de rito doble, excepto si coincide alguna fiesta solemne. Se ordena también que todos los miércoles se cante la Misa votiva «de Domina», en la que se ruegue por el Emmo. Cardenal Protector de la Orden.

Se dispone que el Sacerdote empiece la Misa con el *Ave Maria, gratia plena, Dominum tecum*, a lo que el ayudante responsa: *Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Iesus.*

En el capítulo «de Officio Ecclesiae», se impone el Oficio de rito doble para todas las fiestas de la Virgen.

En las Constituciones publicadas en Venecia en 1580, en el capítulo primero, «de reverentiis Beatae Mariae», a diferencia de las Constituciones precedentes, se empieza por dar razón le los obsequios especiales, que están prescritos en honor de María. «Como la Orden de los Siervos —así dice— milita por Dios bajo la especial protección de la B. Virgen María, es justo que Ella sea honrada con especiales obsequios y reverencias, singularmente durante los oficios divinos».

En las Constituciones de los Ermitaños del Monte Senario, editadas en Florencia en 1613, en el capítulo primero, además de los acostumbrados obsequios marianos, se lee también esto: «Todos los ermitaños al llamar uno a otro y al llamar en las celdas, cuevas u otros lugares, así como el que ha de contestar. antes de pronunciar ninguna otra palabra, dirán *Ave María*» [42]. Esta usanza.

(41) El Bto. Andrea Balducci, General de la Orden, en el Capítulo General de Pistoya, de 1300, estableció que en cada sábado no impedido por cualquier fiesta solemne, se celebrase el Oficio de la Virgen con rito semidoble. Los Anales refieren que esta costumbre la había aprendido en Roma, en la basílica de Santa María la Mayor. Esta costumbre duró hasta la reforma del Breviario Romano, hecha por S. Pío V en el año 1568. Fué empero, restablecida por Paulo V en 1606, por obra del general P. Felipe Ferrari. (Cfr. *Ibid.*, t. I, p. 195; t. II, p. 355-357.)

(42) Otro tanto se tiene en las "Constituciones para las monjas reformadas de los Siervos de María Virgen, según su Institución y el modo de vivir de los PP. Eremitas del Sacro Eremitorio de Monte Senario, de la misma Orden", publicadas en Roma en 1699.

En el capítulo I, por lo demás, existe un particular digno de mención. Allí se lee: "Militando las Religiosas Siervas bajo el patrocinio especial de la Gran Madre de

según se deduce de la lectura de los Anales, regía ya desde los comienzos de la Orden [43].

En el capítulo «de los ayunos» se manda que «se ayune a pan y agua con observancia perpetua en las vigilias de las siete solemnidades de la Bienaventurada Virgen, esto es: de la Concepción, Natividad, Presentación, Anunciación, Visitación, Purificación y Asunción» [44].

En las Constituciones publicadas en Bolonia en 1643 se insertaron, con aprobación de Urbano VIII, varias prácticas marianas impuestas en los Capítulos Generales celebrados de 1580 a 1633. Anotemos aquí las principales adiciones hechas al capítulo primero, «De reverentiis B. Mariae». Se prescribe que «en cada una de las iglesias de la Orden haya una capilla o un altar dedicado a María, y aún, si se puede hacer fácilmente, una imagen de la Virgen en cada altar, de modo que pueda ser saludada, ya al principio, ya al fin de la Misa». Se ordena, además, que por la tarde, después de la Salve Regina, «se canten o recen las Letanías de la Virgen [45], según las costumbres de los lugares, con el versículo *Ora pro nobis*, etc., y la oración *Pietate tua...*».

Al principio de la Misa, antes del versículo «In nomine Patris, etc.», se ordena decir: «*Ave Maria*, etc.», con la respuesta del acólito: «Benedicta tu, etc.». Al final de la Misa, el Sacerdote está obligado a rezar de rodillas la *Salve Regina*, aun en el tiempo Pascual, con el versículo «Ora pro nobis...», etc., y con la oración, dicha de pie: «Omnipotens sempiterne Deus, qui gloriosae, etc.». El citado capítulo primero termina con la recomendación siguiente: «Recuérdense, en los días de fiesta, según la costumbre de los lugares, los Dolores de la B. V. M.».

En el capítulo «de Officio Ecclesiae» se prescribe el oficio de rito doble con

---

Dios, como principal Fundadora de esta Sagrada Orden, es obligatorio ejercer hacia tan benignísima Madre *todos los obsequios posibles* y nutrir en lo sucesivo una especialísima devoción a esta Gloriosísima Virgen y Madre de Dios Santísima y de muchos modos particulares reverenciarla y consagrarse a su culto y servicio." (P. 15 s.) Se prescribe además, entre otras cosas, que "en reverencia del SS. nombre de la Virgen SS., toda Monja profesa se llame MARÍA, con la adición de otro nombre a elección de su agrado." (p. 18.) Esta última disposición está en uso también desde muy antiguo entre los Hermanos de la Orden. El nombre de *María*, en efecto, empezó a ser agregado al nombre de los Hermanos en el siglo XVI. Al principio se agregó solamente a algunos nombres: esto es, a los nombres de Juan y Ángel, quizá porque estos dos nombres se acostumbraba unirles otros (por ejemplo: Juan, Ángel, Francisco). Efectivamente, se encuentra unido al nombre de Fr. Ángel María Torsani. (*Annales Ord. Serv. B. V. V.*, II, 200 H.)

(43) *Ibid.*, I, 21 B.

(44) Una prescripción similar había sido dada para toda la Orden en el Capítulo General celebrado en Roma en 1595 (cfr. *Ibid.*, II, 317, n. 3), con la adición de la prohibición, para el Prior, de dispensar de tal ayuno a todo el convento "por ningún motivo ni razón". El mismo ayuno a pan y agua era prescrito para el Viernes Santo.

(45) El rezo de las Letanías de la Virgen en lugar del himno *Ave maris stella*, fué prescrito por el general Felipe Ferrari, en 1609. (Cfr. *Ibid.*, I, 81 A.)

octava en las fiestas de la Purificación, Anunciación (fuera del tiempo de Cuaresma), de la Visitación, de la Presentación y de la Concepción.

En el capítulo «De Novitiis» se prescribe a los novicios, después de Completas, el rezo de la Corona de la Virgen ante su altar [46].

En 1727 se publicaron en Roma las Constituciones para los Siervos de María de Alemania. En el primer capítulo de estas Constituciones, dividido en dieciséis párrafos, además de las prescripciones comunes, hay no pocas prescripciones particulares, especialmente en lo que respecta al culto de los dolores de María, que viene muy reforzado. Se prescribe (n. 10) que los predicadores, antes de hacer en el púlpito la señal de la Cruz, recen el *Avemaría* hasta *Jesús*. Que el Sábado Santo (n. 12) se celebre en todas partes, en el tiempo y según el rito acostumbrados, la ceremonia de la coronación de la Virgen SS. Dolorosa cantando la Antífona *Regina coeli*. También (nn. 13, 14 y 15), que en las Iglesias de la Orden en las que se haya erigido la Archicofradía de la Dolorosa, además de la solemne exposición del SS. Sacramento, se dirija al pueblo un sermón sobre los dolores de María SS. y sobre la eficacia del Santo Escapulario, sobre los privilegios y frutos de esa Archicofradía. Terminado el discurso, el predicador debe recordar desde el púlpito los siete principales dolores de María, según el método que se usa en la Orden. Terminadas estas cosas, se ordena para cada mes una procesión con el canto del *Stabat Mater*. Esta procesión debe celebrarse con mayor solemnidad en el tercer domingo de septiembre. Después, para demostrar exteriormente que la Orden Servita milita bajo el estandarte de la Virgen de los Dolores, se prescribe (n. 16) que todos los religiosos lleven al costado derecho, pendiente del Cíngulo, la corona de los Siete Dolores.

En el capítulo IV, «de ceremoniis», se prescribe (n. 22) que los religiosos, en señal de respeto y de gratitud, besen «quam creberrime» el sagrado hábito de la Orden, o sea el Escapulario milagrosamente dado por María SS., y lo veneren y lo lleven siempre. Luego se prescribe, de noche, el pequeño escapulario.

---

(46) Se trata —según Ballottini († 1622)— de la Corona de los cinco Salmos. "No quiero —escribe dicho autor— dejar de decir que así como nosotros recibimos el nombre de Siervos de María de las bocas puras de los niños, así esta religión de los Siervos acostumbra a sus jóvenes novicios a las alabanzas de la B. V. María, y cada noche les hace rezar en el altar de la Virgen cinco salmos con sus antífonas, versículos y oraciones, llamados los Salmos del Nombre de María, porque las cinco primeras letras de las antífonas y de los cinco salmos corresponden a las cinco letras del nombre de la B. V. María. Otros llaman a esta oración Corona de la Virgen, porque todas las noches estos jóvenes novicios de los Siervos, con estos salmos y antífonas del nombre de *María* le dan corona de alabanzas y bendiciones." (Cfr. *Monumenta Ord. Serv. B. M. V.*, t. XVII, p. 36.) Esta corona de los cinco salmos habría sido instituída por los Siete Santos en 1240 y usadas por ellos cotidianamente. (Cfr. *Ibid.*, t. XVI, p. 153-155.) Existía, empero, antes de los Siete Santos, al menos en una forma similar. (Cfr. *Ibid.*, t. VII, p. 71, nota.)

También en la edad contemporánea la legislación mariana de la Orden ha marcado notables progresos.

c) *Legislación contemporánea.*—En las Constituciones publicadas en Roma en 1907, a las varias prescripciones contenidas en las Constituciones precedentes, fueron agregadas otras varias, siempre en completa armonía con el espíritu mariano de la Orden.

En el capítulo primero, «De reverentiis B. Mariae exhibendis», se han agregado las siguientes prescripciones: 1) la «Vigilia B. M. Virginis», que se debe rezar todos los días con rito semidoble, el viernes se ha de cantar o rezar, según la oportunidad del lugar, con rito doble (n. 5); 2) el oficio de la Virgen, los días que no se reza en coro, debe rezarse por todos: novicios y profesos. Sin embargo, se recomienda mucho, según la antigua costumbre de la Orden, el rezo privado del mismo (n. 8); 3) al terminar el oficio divino, y cada vez que se deba salir del coro, el Prior debe decir: *Nos cum prole pia*, y los hermanos deben responder: *Benedicat dolorosa Virgo Maria* (n. 9); 4) se ordena, además, que en los tiempos establecidos, según la costumbre de los lugares, especialmente el Viernes Santo, se recuerden los dolores de María SS. Se ordena a los hermanos que los mediten asiduamente y que hagan todo lo posible para que los mediten los fieles. Se dispone además que en todas las iglesias haya una capilla, o al menos, un altar con la imagen de la Virgen de los Dolores (n. 10); 5) se recomienda, en fin, a todos los hermanos, que «promuevan con celo entre el pueblo cristiano, según lo requiere el espíritu de la Orden, el culto de la Virgen, especialmente de sus dolores».

En el capítulo V, «de la oración mental, confesión y comunión», se recomienda a todos el rezo de la corona de la Dolorosa.

En el capítulo VI, «de vestibus», se prescribe a todos llevar al costado derecho, suspendida de la cintura, la corona de la Dolorosa (n. 106), y respetar el «hábito sagrado de luto» dado por la Virgen «en memoria de sus dolores, a los santos Padres de la Orden». Se recomienda llevar siempre, de noche, el hábito menor o escapulario (n. 110).

En el capítulo XVI, «de Novitiis», se ordena al Maestro de novicios y a su ayudante que «no omitan, en sus instrucciones, hablar de los dolores y de las virtudes de la Virgen» (n. 212).

En el capítulo XXI, «de studentibus», se ordena que en las escuelas de la Orden «se expongan con particular cuidado todas aquellas cosas que se refieren a la SS. Madre de Dios» (n. 292).

En el capítulo XXV, «de praedicatoribus», se manda que «en las ocasiones no omitan hablar de la B. Virgen; y siempre que tengan una serie de sermones, hagan un discurso sobre sus dolores. Al principio de cualquier sermón deben rezar devotamente el *Avemaría*» (n. 352).

En el capítulo XXVI, «de Praelatis», se ordena a los Superiores de la Orden «promover con el celo debido la devoción a la B. Virgen» (n. 359).

Se añade, en fin, el último capítulo (el 49) sobre la Tercera Orden y sobre la Cofradía de la Dolorosa. Se exhorta a los superiores a desplegar «el mayor celo» para promover estas dos instituciones en la Iglesia (n. 787). Se dispone además que «en el tercer domingo de cada mes, o en otro, según la oportunidad del lugar, el Corrector u otro, pronuncie un discurso sobre los Dolores de María o sobre la Pasión del Señor, o bien sobre la excelencia del hábito sagrado. Al discurso debe seguir la procesión de la Dolorosa. Para los lugares en que no sea posible hacer la procesión, se prescribe rezar la corona de los Siete Dolores (n. 79).

En la última revisión de las Constituciones (Vicenza 1940) no faltó tampoco alguna nueva prescripción mariana. Así, en el capítulo primero, «De reventiis B. M. Virgini exhibendis», se prescribe que «todas las veces que se implora el patrocinio de la B. Virgen con el rezo del Avemaría, antes de los capítulos, de las meditaciones, de la lectura, etc., se agregue siempre la invocación «Regina Servorum tuorum, ora pro nobis» (n. 9).

En el capítulo V, «de la oración mental, confesión y comunión», se ordena el rezo cotidiano de la Corona de los Siete Dolores (n. 58).

En el capítulo XVII, «de Novitiis», se manda que cada día, después de Completas o en otro tiempo más cómodo, los novicios hagan la visita al altar de la B. Virgen, rezando la Antífona *Sub tuum praesidium*, con el versículo *Ora pro nobis* y la oración *Defende*. Deben rezar, además, todos los días, la Corona del SS. Nombre de María (n. 234).

En el capítulo XXII, «de *Studentibus*», se ordena la observancia del *Statutum de studiis* (n. 308). En este estatuto, publicado en Vicenza en 1943, se encuentran muchas prescripciones de índole exquisitamente mariana.

En la segunda parte («De lectoribus et studentibus»), en el título segundo («De studentibus»), en el artículo tercero, donde se habla «de la piedad», se exhorta a los estudiantes «a alcanzar, con la adquisición de la ciencia, la virtud de la humildad, sumamente propia de los Siervos de María, y a darse totalmente al servicio de Dios y de la Virgen María Madre de Dios, no sólo con la mente, sino con el corazón y con las obras» (n. 105).

En la tercera parte («De ipsa Ratione studiorum»), en el título primero, «de scholis», art. 1, se prescribe que «cada día se dé comienzo a las lecciones con el rezo del *Actiones nostras* y de la salutación angélica, añadiendo la invocación *Regina Servorum tuorum...* Al final se termina con el *Agimus*, con el rezo de la salutación angélica y con el versículo *Nos cum prole pia — Benedicat dolorosa V. Maria*. Se manda, además, que en todas las escuelas haya una imagen de la Virgen SS.

La Mariología se cuenta como la primera entre las materias *especiales* (número 153). Hablando luego del «Curso especial de Mariología», se dispone que «todos los tratados mariológicos sean precedidos de una cuidadosa introducción en la que se expongan las nociones, las divisiones, las fuentes y el método de esta ciencia. Al exponer después los asuntos referentes a la Madre de Dios, el lector debe tratar de iluminar lo que enseña o insinúa el Magisterio eclesiástico, tanto ordinario como extraordinario, y de demostrar lo que puede sacársе del vastísimo jardín de la S. Escritura y de la Tradición católica mediante el estudio científico de la Mariología; qué contribución puede aportar la razón, basada sobre sanos principios de filosofía, para penetrar cada vez más íntimamente en las excelsas prerrogativas de María. Atiendan con gran amor nuestros Hermanos al estudio de estas cosas, para que se unan con un vínculo cada vez más estrecho a Aquélla que es el camino más breve para llegar a Cristo y conozcan la excelencia de la propia vocación, a fin de que lleguen a ser idóneos en el hablar y escribir de modo rigurosamente científico, de la celestial Fundadora de nuestra Orden. Es necesario, en efecto que nuestra Orden no sea inferior a ninguna otra en exaltar de un modo sólido, piadoso y científico a la Virgen SS.» (n. 203). Se establece además una hora semanal de Mariología para todos y un curso de cuatro años de Teología.

De toda esta legislación mariana, antigua, moderna y contemporánea, se dibuja con precisión la fisonomía eminentemente mariana de la Orden Servita, fisonomía que, desde los Siete Santos primeros Padres hasta nuestros tiempos, lejos de debilitarse, ha ido reforzándose cada vez más y ha tenido por fruto, a través de los siglos, una actividad mariana verdaderamente notable.

3) *Actividad Mariana.*

Plenamente conscientes de su cualidad de Siervos oficiales de la Reina del Universo, los Siervos de María, en todo lugar y tiempo, se han sentido alegres y honrados en poner todos sus recursos espirituales y materiales al servicio de una causa tan noble, aportando una valiosísima contribución al desarrollo del dogma y del culto mariano.

a) *La contribución al desarrollo del dogma mariano.*—La Orden de los Siervos de María ha empleado, puede decirse, todos los medios para aportar su contribución al desarrollo del dogma mariano. Ha contribuido a él, ante todo, con los *Comentarii in Magistrum sententiarum* (texto común de las escuelas teológicas hasta el s. XVI), en los cuales, en varios puntos, se tocan diversas cuestiones referentes a la SS. Virgen. Entre los que han comentado al Maestro de las Sentencias, son dignos de especial mención Fr. Juan de Fonte Almay, Regente del estudio de Bolonia; Fr. Juan Teutónico († 1341), Fr. Humberto

Bindi o Guidi († 1395), Obispo de Samaria; Fr. Francisco Gallo, Fr. Lorenzo Opino, Obispo de Traù († 1376), Fr. Federico de Lorenzo, Federico Gallo, Fr. Andrés Castelli († 1490), Fr. Gasparino Borro († 1498), P. Stéfano del Ticino († 1552), P. Costanzo Veneto († 1552), el Card. Stéfano Bonucci († 1589), el P. Jacobo Tavanti († 1607), etc.

Ha contribuído, en segundo lugar, con los *Quadragessimales* de base teológica, también bastante numerosos, entre los que se distingue el del P. Ambrosio Spiera, con el título «de floribus sapientiae», donde, en seis larguísimos y ordenadísimos discursos sobre la Virgen, hábilmente se tocan y desarrollan los puntos más salientes y vitales de la Mariología (Cfr. POKA, A., O. S. M., *Doctrina Mariana in Sermonibus Magistri Ambrosii Spiera Tarvisimi Ord. Serv. B. M. V.* Romae 1943).

Ha contribuído, en fin, con varios tratados sobre la Virgen. Los tratados mariológicos son de origen más bien reciente. No se conocen, en efecto, antes del s. XVII. Entre los Siervos de María dejó un tratado bastante completo sobre la Virgen el P. Gerardo Baldi de la Gherardesca († 1660), Profesor de la Universidad de Pisa, en su curso teológico titulado «Monarchia Christiana». Es uno de los primeros tratados Mariológicos [47]. Otro tratado bastante completo es el escrito por el P. Markel († 1760), incluído en su «Theologia universa», en dieciocho libros (el tercero es el «Tractatus de Deipara Virgine»). En nuestros días, el Card. Lépicier, con su clásico tratado escolástico «De Beatissima Virgine Matre Dei», que ha alcanzado la quinta edición, ha superado, por lo completo y orgánico, todos los demás tratados mariológicos publicados antes de él. También «La tutta Santa», del P. Donche, y la obra «Advanced Mariology», del P. Maier, son dos sustanciosos tratados de Mariología.

A los tratados van unidos también varios trabajos o monografías sobre temas particulares relativos al dogma mariano, como la Corredención (Card. Lépicier, Roschini), la Maternidad espiritual (P. Mayer, «Behold they Mother» y «The Cross-Annunciation»), etc.

No debemos olvidar la notable contribución que ha aportado y continúa aportando al estudio científico de María la revista «Marianum» (Ephemerides Mariologiae). Esta revista, iniciada en 1939, por obra de los Padres del Colegio Internacional S. Alejo Falconieri, fué, hasta hace pocos años, la única revista de Teología Mariana. Tiene carácter formativo e informativo.

Descendiendo más en particular, nos parece digna de notar la contribución aportada por la Orden de los Siervos al tan discutido dogma de la Inmaculada Concepción y al de la Asunción. Es bien conocido el estado en que se encon-

(47) Escribieron una especie de tratado sobre la Virgen, antes que él, Juan Cochl († 1552), Jerónimo Nadal, S. I. († 1572), Santiago Pontano († 1620), Lorenzo Reyerlinck († 1627) y Juan Bautista Novati († 1648).

traba este dulce dogma cuando la Orden de los Siervos de María inició su actividad actual. Las disputas, las oposiciones, hervían y duraron todavía casi hasta su triunfo definitivo. La Orden do los Siervos se alineó en seguida entre los más valerosos defensores del dogma. Nadie (excepto Sarpi) osó jamás negarlo. La lista de los defensores de la Inmaculada en la Orden de los Siervos se inicia con el nombre de un religioso contemporáneo de Scoto: el Beato MATEO LAZZARI, de Cittá de la Pieve († 1348), Doctor de la Sorbona, gloria del Colegio Servita de París. En la Orden de los Siervos pasa como «el General de la Inmaculada». Verdadero Siervo de María, desentendiéndose de las enseñanzas comunes de la Madre de la Ciencia, la Universidad de París, empezó a predicar y a defender con sólidos argumentos de autoridad y de razón la Inmaculada Concepción de su Señora: El P. Landrófilo, en el libro «De origine et nobilitate Religionis Servorum» (1500), refiere que el susodicho Beato escribió una bellísima obrita sobre la Inmaculada Concepción : «Pulcherrimum de Virginis Concepcione libellum emisit» (*Mon. O. S. M.*, t. XIV, p. 88). Elevado a Prior General de la Orden, acostumbraba a bendecir a sus Hermanos con estas palabras: «Inmaculata Virginis Conceptio sit vobis salus et protectio» (*Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 294). La exquisita fragancia de la Inmaculada se difundía así, de la mente y del corazón del jefe de la Orden, a sus miembros. A mediados del s. XIV, la Inmaculada Concepción tuvo un intrépido defensor en el célebre FRAY LORENZO OPIMO, también doctor de la Universidad de París, Obispo de Traù, en sus ordenadísimos Comentarios a los cuatro libros de las Sentencias, y en el Mateo Nicolás Pieri da Siena, en sus *Sermones*.

En el s. XV, la Orden cuenta con siete grandes defensores de la Inmaculada; los Padres Baronto Bonaccorsi, Michele Pucci, Carlo da Faenza, Pedro Novelli, Ven. P. Gasparino Borro, Ambrosio Spiera y Paolo Attavanti.

En el Concilio de Basilea (1439), en el cual la doctrina de la Inmaculada Concepción fué declarada piadosa, conforme al culto de la Iglesia, a la sana razón y a la Sagrada Escritura, tomaron parte —como dicen los Anales— muchos teólogos Servitas, que intervinieron después también en el Concilio de Florencia (*Annal.*, t. I, p. 419).

Se sabe que en el año 1477, Hércules d'Este, Duque de Ferrara, organizó una discusión pública que se desarrolló ante el Obispo de la ciudad sobre la controvertida cuestión de la Inmaculada Concepción de María. Entre los opositores estaba el famoso Vicenzo Bandelli, Maestro General de los Dominicos, y entre los defensores se distinguieron, además de Bernardino de Feltre, franciscano, y Bautista de Ferrara, carmelita, el servita Cesáreo de Ferrara (Cfr. *Ann. Ord. Carmel.*, t. 7, p. 90), que en 1502 publicó la obra «Pro Inmaculata Virginis Conceptione et eius immunitate a peccato originali rationes contra V. Bandellum» (Cfr. A. ROSKOVÁNY, *Monumenta...*, I. 350).

En el s. XVI tenemos el P. M. JERÓNIMO AMADEI, lucense, General de la Orden, con su oración panegírica «De Inmaculata Conceptione», pronunciada probablemente en el Capítulo General de Siena de 1533, con ocasión de la dedicación de la Basílica de los Siervos a la Inmaculada; Fortunato Signorini († 1558), Arcángel Priorini († 1573), Feliciano Capitoni, Arzobispo de Aviñón († 1576), Próspero Rossetti († 1598), Lucas Ferrini († 1593), etc.

En 1546, en la quinta sesión del Concilio de Trento, el P. Agustín Bonucci, General de los Siervos, fué uno de los Padres que más insistieron para que se definiera la Inmaculada Concepción. Pero dada la fuerte oposición de algunos, el Concilio se limitó a declarar «que no era su intención incluir en el decreto sobre el pecado original a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios» (GOERRES, *Concilium Tridentinum*, t. V, pp. 203-223).

En el s. XVII se distinguieron en la defensa de la Inmaculada los Padres Arcángel Ballottini († 1622), Ven. Francisco Canales († 1625), Octavio Ángel Francisco Trignosi, Juan Ángel Lottini († 1629), Jerónimo Scarpari († 1650), Ángel Fieger (1606-1651), Gerardo Baldi de la Gherardesca († 1660), Jorge Soggia, Obispo de Bosa († 1682), etc.

En el s. XVIII, basta nombrar los Padres Markel, Strugl, Szaicz.

No menos notable fué la contribución de la Orden Servita al desarrollo de la Asunción (Cfr. ROSCHINI, G., *L'Assunzione ed i Teologi dell'Ordine dei Servi di Maria*, en «Alma Socia Christi», vol. X, pp. 249-270, Romae 1953).

El Misterio de la Asunción, cuando surgió la Orden de los Siervos de María, aclaradas las sombras de la duda que los habían ofuscado bastante en los siglos VIII-XII, brillaba fulgidísimo en el horizonte místico de la Iglesia, y empezaba a ejercer su ideal encanto, tanto en la vida como en las Bellas Artes.

En el s. XIV nos encontramos con dos teólogos de no mediocre estatura: Fr. Nicolás Pietri de Siena y Fr. Lorenzo Opimo de Bolonia, Obispo de Traù.

FRAY NICOLÁS PIETRI, en su libro *Sermones de Sanctis*, hace un discurso magnífico sobre la Asunción de María SS., fundado sobre el texto: «Gloria Domini Israel Assumpta est de Cherubym» (*Ezech.*, IX). Enseña que la Virgen SS. «fué asunta con el alma y con el cuerpo glorificado». Y prueba su tesis con tres razones: 1) porque trabajó en Cristo más que todos los demás. Y cada uno —como dice el Apóstol— recibe la merced según su propia labor. Por eso la Virgen debía recibir una merced mayor. De otro modo Cristo sería injusto, puesto que otros muchos santos estaban ya en el cielo, glorificados con alma y cuerpo, a saber, aquellos que habían resucitado con Cristo; 2) porque jamás se ha sabido dónde se encuentra el cuerpo de la Virgen. Dios, en efecto, ha

descubierto los cuerpos ocultos de varios Santos (S. Esteban, S. Gervasio y San Protasio), para que no permaneciesen en la tierra sin honores; habría, por tanto, revelado seguramente dónde se encuentra el cuerpo de la Virgen si estuviera en la tierra; 3) porque David, lleno del Espíritu Santo, profetizó cuando dijo: «Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae».

Fray Lorenzo Opimo habla de la Asunción en su valiente defensa de la Inmaculada Concepción. Admite llanamente la resurrección gloriosa de María (*Egregia super quattuor libros Sententiarum lectura Parisiis habita.*, III, dist. 3-7, q. 1, Venetiis 1532, p. 15). La conveniencia de la preservación de la mancha original la deduce de su incorrupción y celestial glorificación (l. c., páginas 2, 11).

En el s. xv tenemos cuatro eximios teólogos que hablan de la Asunción: el P. Ambrosio Spiera, el P. Paolo Attavanti, el Ven. Gasparino Borro y el Beato Juan de Anagni: un número bastante notable en proporción a los demás de aquel tiempo.

El P. Ambrosio Spiera († 1455) asegura firmemente que la B. Virgen, «gloriosa en cuerpo y alma, fué exaltada a los cielos y con su Hijo gloriosamente sublimada, como sostiene nuestra fe: ut tenet fides nostra» [48]. La piadosa creencia aquí se torna no sólo certeza, sino *fe, nostra fides.* Es éste —por cuanto me consta— el primer ejemplo de una afirmación semejante. Éste del Padre Spiera es, por tanto, un elemento de primer orden en la historia del dogma de la Asunción. Antes de él, en efecto, la Asunción era considerada como creencia pía, doctrina cierta. Solamente Baldo de Ubaldis († 1400) se había anticipado a decir que quien negaba la Asunción corpórea estaba próximo a la herejía, «proximum haeresi» (Cfr. M. Jugie, *La mort es l'Assomption de la Sainte Vierge*, Ciudad del Vaticano 1944, p. 406).

El P. Pablo Attavanti (1419-1499), religioso cultísimo, orador tan elocuente que el célebre Marsilio Ficino no dudó en afirmar que su elocuencia, como el canto de Orfeo, era capaz de animar hasta las piedras, en su famoso cuaresmal dantesco *De reditu peccatoris ad Deum*, comenta así los notables versos de Dante (*Par.*, XXV, 127), sobre la Asunción: «Tanto el cuerpo de Cristo como el de la Virgen son gloriosos en el Cielo, porque fueron absolutamente sin mancha. En estas pocas palabras —que tienen toda la fuerza sintética de un epígrafe—, está claramente indicada la verdadera razón, la raíz, tanto de la Ascensión de Cristo como de la Asunción de María: la inmunidad de cualquier mancha de culpa.

(48) "Gloriosa in corpore et anima, in coelis fuit exaltata et cum Filio suo gloriose sublimata, *ut tenet fides nostra.*" (*Quadragesimale de foribus sapientiae*, serm. 2, c. 2, 3, V. 1.—Cfr. A. Póka, O. S. M., *Doctrina Mariana in sermonibus Magistri Ambrosii Spiera*, Romae, 1943), p. 139.)

El P. GASPARINO BORRO († 1498), por su ingenio singular, estimado por sus contemporáneos —como refiere Simón de Castellazzo—, «más bien cosa divina que humana», en sus *Triumphi*, que son un poema sobre la vida de María, en el quinto *Triumpho*, trata ampliamente de la Asunción. Está dividido en cuatro capítulos, de 152 tercetos y de 466 versos. Es el poema sobre la Asunción más largo que se conoce.

El Bto. JUAN DE ANAGNI († 1457), célebre Profesor de Derecho Canónico de la Universidad de Bolonia, da una interpretación muy especial de la actitud de Inocencio IV y del pseudo-Jerónimo con respecto a la Asunción. No dudan aquéllos —según él— que el cuerpo de la Virgen SS. haya sido asumido, sino que haya sido asumido *junto con el alma* (*Super primo Decretalium*, pars. 1, tit. De const. cap. 5, Lugduni 1533, 4. ra.).

En el s. XVI tenemos otros cuatro valientes teólogos que hablan con bastante amplitud de la Asunción: el P. Rafael Maffei, el P. Próspero Rossetti, el P. Ángel Francisco Tignosi y el P. Marcelo Filosseno.

El P. RAFAEL MAFFEI, veneciano († 1552), en sus adiciones a la obra de Sibila Bartolomeo *Speculum quaestionum*, sostiene como cosa cierta que la Virgen SS. se encuentra en el Cielo en alma y cuerpo. Esto fué «por don de la gracia de que, más que todos los demás, fué llena». Cristo ascendió al cielo porque era inmaculado. María, igualmente, ascendió allí porque era inmaculada. Además, no puede negarse a la Virgen lo que ha sido concedido a otros (Enoch y Elías subieron al cielo sin morir). Tiene, además, algunas expresiones con que parece indicar que la Virgen subió al cielo en cuerpo y alma sin previa muerte y resurrección (Cfr. BALIC', C., *Testimonia de Assumptione B. Virginis M. ex omnibus saeculis. Pars. prior.*, Romae 1948, p. 343).

El P. PRÓSPERO ROSSETTI († 1598), en la obra *Giglio dell'Angelica Salutazione* (Firenze 1595), relaciona la Asunción, o sea, la inmunidad de la pena, con la Inmaculada, o sea, la inmunidad de la culpa (pp. 256-263).

El P. ANGEL FRANCISCO TIGNOSI (1600), en su originalísima «Imagen de María Virgen fabricada por su humilde siervo» (Milán 1605), hace una exposición de la Asunción de sabor inconfundible del seiscientos, tanto por el hecho como por las varias razones presentadas con feliz y vigorosa síntesis.

El P. MARCELO FILOSSENO, poeta no desestimable, revistió de imágenes poéticas los conceptos teológicos del misterio de la Asunción en sus sonetos sobre este asunto.

En el s. XVII tenemos un teólogo robusto, el P. Gerardo Baldi de la Gherardesca († 1660), el cual, en su amplísimo curso teológico titulado *Monarchia Christiana*, da un sólido y amplio Tratado de Mariología. En él trata amplia-

mente la cuestión de la muerte y de la Asunción de María SS. (P. I, l. IV, q. 3, p. 4-6, Lucae 1659).

En el s. XVIII tenemos a los PP. Markel, Planch y Shguanim.

El P. AMADEO MARKEL († 1760), en su *Theologia Universa in 18 libro divisa* (Augustae Vindelicorum, 1739), y más exactamente, en el libro III, titulado *Tractatus de Deipara Virgine*, escribe, entre otras cosas: «Si les desagrada [a los protestantes] que nosotros piadosamente creamos que María SS. fué por el Hijo asumida al cielo en cuerpo y alma, ¿por qué no les desagrada lo que se lee en Enoch y de Elías *trasladados* hasta que venga Cristo?» (p. 56). Para él, pues, la Asunción era todavía una piadosa creencia: «pie credimus».

El P. ALEJO M. PLANCH, en su excelente «*Vita B. Mariae V.*, dogmatico-critico conscripta» (Oeniponte 1762), trata largamente de la muerte y de la Asunción de María (pp. 250-253).

En el s. XIX tenemos el P. CONSTANTINO BATTINI, Profesor de Teología en la Universidad de Pisa. En su *Teologia Dogmatica* (Colle 1837), tomo IV, p. 336, hablando de la resurrección de Cristo, dice que «sólo Cristo y su Madre SS. gozan en el cielo la gloria con el cuerpo». Hablando de aquellos que resucitaron con Cristo, dice que está «más en consonancia con el común sentir de la Iglesia, que después volvieron a sus sepulcros».

En nuestro s. XX bastaría aludir a cuatro nombres: el Card. Lépicier, el P. Dourche, el P. Albarelli y el P. Angelucci.

El Card. ALEJO ENRIQUE LÉPICIER († 1936) trata ampliamente la cuestión de la Asunción, en su clásico *Tractatus de B. M. Virgine Matre Dei*. En la cuarta edición, sostiene que la Asunción no sólo es cierta, definible, sino que es también *de fe divino-católica*, por estar contenida en el Depósito de la Revelación y suficientemente propuesta por el Magisterio ordinario de la Iglesia (página 327).

El P. M. JOAQUÍN M. DOURCHE († 1931), en su meritísima obra la *Tutta Santa* (Roma 1929), hablando del «término del exilio» de María SS., examina la cuestión de modo exhaustivo y se inclina a una traslación inmediata de María SS. en cuerpo y alma al cielo, sin pasar a través de la muerte (p. 198).

Al P. Dourche hacía eco de modo más explícito todavía el P. M. GIUSEPPE M. ANGELUCCI. En una obrita que quedó inédita, y en algunos artículos publicados en la revista *Regina Martyrum*, de Caserta, se muestra valeroso defensor de la inmortalidad de María, tanto por vía de derecho como por vía de hecho, y con razones no faltas de solidez.

El P. M. JOSÉ M. ALBARELLI, en un largo y original estudio titulado *Il bisogno di una "Madre Celeste" nell' umanità decaduta*, hace una larga exposi-

ción de las luchas y de la victoria final de Cristo, de María y de la Iglesia, «simbolizados —dice— por S. Juan en la célebre visión del Apocalipsis», capítulo XII. Y concluye: «El último libro de la Revelación —el Apocalipsis—, junto con las luchas y los triunfos de Jesús y de los fieles, o sea, de la Iglesia, canta las luchas dolorosas y el triunfo incomparable de la Madre de Jesús y de los cristianos, y es su primera canonización, siendo también *la primera afirmación — aunque velada — de la presencia en el cielo de María en alma y cuerpo*, o sea, de su Asunción» (Cfr. «Marianum», 2 [1940], 171). Este argumento en favor de la Asunción —como es sabido— ha hecho su camino y ha sido aceptado por algunos y tomado en consideración por otros.

Enlazando las líneas dispersas de nuestra rápida revista, me es grato dar por demostrado que la Orden de los Siervos de María, desde su principio hasta hoy, no ha estado ausente del desenvolvimiento doctrinal que felizmente ha desembocado en la anheladísima definición dogmática. Puede vanagloriarse de haber tenido en todos los siglos de su historia, defensores convencidos del gran privilegio, los cuales, en todos los aspectos del complejo problema, se anticiparon a su tiempo.

b) *La contribución al desarrollo del culto mariano.*—Pero más que el desenvolvimiento del dogma, los Siervos de María han contribuído, en todos los siglos, al desarrollo del culto mariano el cual, como la piedad, es útil para todo. La Orden de los Siervos, en efecto, en plena armonía con su espíritu y con su legislación, ha promovido de todas las maneras el culto a la Virgen, tanto genérico como específico, es decir, el culto a la Inmaculada y de modo muy particular a la Dolorosa.

Ha contribuído al desarrollo del culto mariano en general con el ejemplo, con la palabra, con los escritos, con la amorosa custodia de los Santuarios Marianos y con la erección de Asociaciones marianas.

Contribuyó él, ante todo, *con el ejemplo*, empezando por los Siete Santos Fundadores, que florecieron en el período más típicamente caballeresco de amor a María. Ellos —como escribió su biógrafo coetáneo Pedro de Todi— fueron elegidos por María como instrumentos para la fundación de la Orden por su singular devoción a Ella («Dominae nostrae praecipui amatores»). Llamados, por la Virgen SS. a su real servicio, respondieron a la invitación sin titubear y la sirvieron de continuo («iugiter Dominae nostrae inservientes»), de modo fidelísimo («Dominae fidelissime serviendo»). Cada uno de ellos fué modelo perfecto de Siervo de María.

Después de los Siete Santos Fundadores viene S. Felipe Benizi, llamado por el himno litúrgico «Corazón de la Virgen» («Cor Virginis»). Invitado por la Virgen SS. a su Orden en una prodigiosa visión, llegó a ser el más ardiente

Apóstol de María en Italia y en el extranjero. Nacido en Florencia el día de la Asunción de 1233, murió en Todi en la Octava de la Asunción, confortado con una visión de la Virgen, mientras tocaban las campanas el *Ave María* de la tarde.

Detrás de los Siete Santos Fundadores y S. Felipe Benizi —verdaderos prototipos del servicio mariano— tenemos un tropel de religiosos y religiosas que han dado al mundo el ejemplo de una singular devoción a María. Sería demasiado largo solamente nombrarlos. Por eso remitimos a los escritos que nos hablan de ellos (Cfr. ROSCHINI, G., *Nel giardino di Maria*, Roma 1945).

Ha contribuído además *con la palabra*, o sea, con la predicación continua de sus glorias, por todas partes. Para hacerse una idea, basta traer a la mente la costumbre de dar comienzo a los Capítulos de la Orden con un discurso sobre las alabanzas de María («sermo de laudibus B. M. Virginis»), así como la costumbre de pronunciar todos los sábados por la tarde un discurso sobre la Virgen, costumbre en vigor hasta 1932. A estos discursos debemos añadir los correspondientes a las varias festividades de María.

Ha contribuído *con escritos* aptos para divulgar entre los fieles el conocimiento de María y para promover la devoción hacia Ella. No pocos de los varios discursos pronunciados desde el púlpito han sido dados a la imprenta. Son dignos de mención los de los PP. Dionisio de Bolonia († 1373), Nicolás de Siena († 1394), Humberto de Siena († 1366), Rafael Maffei († 1377), Jacobo Soldi († 1440), Domingo de Siena (1548) y Guillermo Dando (1552), etc. Dignos también de citarse entre los *Sermones de laudibus B. M. V.*, son el pronunciado por el P. Juan de Sajonia (1415) ante los Padres del Concilio de Constanza; los de los PP. Ambrosio de Racconigi (1466), Galvano de Padova (1500), Tomás Oprando (1513), Feliciano Capitoni, Arzobispo de Aviñón; los «diez discursos del nombre de María», del P. Arcángel Ballottini († 1621) y los veinte discursos del mismo sobre las «Bellezas de María descritas por Salomón en los Cantares»; los treinta discursos sobre algunas semejanzas tomadas de la S. Escritura y aplicadas a María, así como otros veintitrés discursos intitulados: «Imagen de la Virgen María», del P. Ángel Francisco Tignosi (1600); los discursos del P. Vigiani († 1615), del P. Hermenegildo Grinier († 1790), etc. El P. M. Arcángel Giani († 1623) nos ha dejado quince lecciones «Super Missus est», y el P. Lorenzo Mazzocchi († 1560) un tratado «in Canticum Magnificat B. M. V.». Entre las exposiciones de la «Salutación Angélica», son dignas de mención las del P. Próspero Rossetti (1590) y del P. Lucas Ferrini (1589).

Otra publicación de carácter prevalentemente divulgador está constituída por las varias vidas de la Virgen publicadas por los Siervos de María. Una de

las primeras vidas de María (la sexta entre las que se conocen) [49] es debida a la pluma del Servita Ven. Gasparino Borro. Expone toda la vida de María en tercetos de sabor Dantesco en la obra «Triumphi... de la gloriosa Vergine Maria Madre di Dio», impresa en Brescia en 1498 [50].

Entre las vidas de María escritas después, son dignas de mención la del Padre Arcángel Giani, intitulada *Contemplationes de Vita B. Mariae V.*; la del Padre Ángel M. Fieger (1759); la dogmático-crítica escrita por el P. Alejo M. Planch (1762) y la del P. Shguanin, que quedó manuscrita en el Archivo de la Orden. Merece también citarse el tratado ascético-moral sobre las virtudes heroicas ejercitadas por la B. V. María en la Vida, Pasión y Muerte de Jesucristo, su Hijo, compuesto en latín por un religioso servita y editado por el P. Amadeo Markel en 1734. Recientemente ha visto la luz la brillante vida de María, del P. Luis M. Pazzaglia, titulada *Coeli que si chiama Maria*, así como mi *Vida de María*, en octavo, de unas cuatrocientas páginas con muchas ilustraciones.

No olvidemos las múltiples publicaciones periódicas de índole mariana. Son: 1) *Monat Rosen*, fundado en Innsbruck en 1870 por el siervo de Dios P. Magno Perzager; 2) *Il Servo di Maria*, fundado en Bolonia en 1888, con ocasión de la solemne canonización de los Siete Santos Fundadores; 3) *L'Addolorata*, fundado por los Padres de Florencia en 1897; 4) *Le Messager de la Très Sainte Vierge*, fundado por los Padres de Bélgica en 1902; 5) *La Madonna di Monteberico*, fundado por los Padres de la Provincia Véneta en 1909; 6) *The Servite*, fundado en 1911 (con el título de *Our Lady of Sorrow)* por los Padres Servitas do América del Norte; 7) *La Madonna delle Grazie, de Udine*, fundado por los Padres Vénetos en 1926; 8) *Ecce Mater tua*, fundado en 1926 por la Tercera Orden Servita del Véneto; 9) *L'Apostolo del Crucifisso e dell'Addolorata*, fundado por los Siervos de María de la Provincia Romana en 1927; 10) *L'Apotre de Notre Dames des Sept Douleurs*, fundado en 1927 por los Padres Canadienses; 11) *Servite Magazine*, fundado en 1928 por los Padres de la Provincia Inglesa; 12) *O Servo de Maria*, fundado por los Padres del Brasil en 1933; 13) *Novena Notes*, semanal, fundado en 1937 por los Padres de la Provincia Americana, como órgano de la Novena perpetua de la Dolorosa; 14) *Ave Maria*, fundado por los Siervos de María Húngaros en 1939; 15) *Regina Martyrum*, fundado por los Padres de la Provincia Piamonte-Liguria en 1940; 16) *La SS. Annunziata*, fundado por los Padres de Florencia en 1941.

(49) Las primeras vidas de María son las de Epifanio Monje (sec. IX), de Simón Metafraste (sec. IX), de Guillermo N. (1100), de Epifanio de Constantinopla (1250) y de Santiago Felipe Bergamo (1496). Cfr. ROSCHINI, G., *La vida de María* (Roma, 1945).

(50) Es de notar que la forma completa del *Ave Maria*, tal cual fué aprobada por S. Pío V y tal cual está hoy en uso, se encuentra por vez primera en una poesía de Borro. (Cfr. *Marianum*, t. 5, a. 1943; p. 179 ss.)

Ha contribuído con los *Santuarios Marianos*, erigiéndolos en todas las partes del mundo y dirigiéndolos con singular decoro. Baste recordar el Santuario-Basílica de la SS. Annunziata, de Florencia, verdadero Paladion de la Toscana; el Santuario-Basílica de Monteberico, que es el más célebre de todo el Véneto; el Santuario-Basílica de la Virgen de las Gracias de Udine, el más célebre del Friuli; el Santuario-Basílica de Santa María de Follina (Ceneda); el Santuario de Sta. María de Pietralba (Bolzano); el Santuario de Sta. María de Waldrast (Brcssanone); el Santuario de la Virgen de la Ghiona de Reggio, Emilia; el Santuario de Santa María de las Gracias de Pesaro; el Santuario de la Virgen de Tirana (Valtellina); el Santuario de María SS. de la Victoria, de Neppi; el Santuario de la Dolorosa, de Portland (Oregón, Estados Unidos de América del Norte), etc. En todos estos Santuarios, centros activísimos de vida religiosa, innumerables almas han sido y son todavía conducidas a Jesús por medio de María. Basta mencionar el Santuario de Monteberico, donde en un solo día se han administrado hasta dieciséis mil Comuniones.

Ha contribuído, en fin, erigiendo varias *Asociaciones Marianas*, empezando por la erigida en 1264 por S. Felipe Benizi, con el nombre de «Societas Beatae Mariae Virginis». De ella quedan todavía los estatutos (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 107 ss.). En todos los últimos domingos del mes, los socios estaban obligados a asistir a la Misa cantada en el altar de la Bienaventurada Virgen María. En aquella reunión, el predicador debía narrar uno o dos milagros de María. Además, todos los socios debían ayunar en las vigilias de las cuatro (entonces eran cuatro) fiestas de la Virgen. En el Capítulo General de Arezzo de 1273 se concedió a esta sociedad la participación de todos los bienes espirituales de la Orden. Otro tanto hizo, en 1292, el Bto. Lottaringo della Stufa, General de la Orden, en favor de la «Sociedad de la Gloriosa Virgen María», nacida en el convento de Orvieto (Cfr. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, t. I, p. 167 B). En Siena, en 1298, surgía la «Compañía de la B. V. M.», a la cual, en 1338, se añadió el título «SS. Trinidad» (*Ibid.*, p. 180 A). Los anales atestiguan que hacia fines del s. XIII se suscitaban cotidianamente en las iglesias de los Siervos muchas asociaciones piadosas en honor de la Virgen [51] a las cuales concedían los Superiores participación en los bienes espirituales de la Orden. Estas asociaciones eran tal vez distintas de aquélla que se llamaba «Societas habitus B. M. V.», o sea, la Tercera Orden.

Es notable, en todo tiempo, la contribución de la Orden al desarrollo del culto a la Inmaculada. En Perugia, en 1255, existía un Convento de Hermanas

(51) "Multae quotidie per Ecclesias Servorum excitabantur piae Societates in honorem Beatae Virginis." (Cfr. *Ibid.*, t. I, p. 167 A.)

de la Orden, dedicado a la Concepción de María (*Ibid.*, t. I, p. 75 B). Es el convento más antiguo que se conoce dedicado a este singular privilegio mariano.

Los Siervos de María, además, fueron los primeros —en cuanto nos es dado conocer— en levantar templos en honor de la Inmaculada. El primero es el de Rimini, erigido en 1312, en un solo año, por obra de Fray Guido Cizano, Provincial de Romaña y Prior del Convento de Forli. El mismo Obispo, con el asentimiento del General, puso al frente del Convento al mencionado Fr. Guido, y en noviembre de 1913 consagraba solemnemente la iglesia bajo la advocación de la Concepción de la B. V. M., entre el entusiasmo del Clero, de los magistrados y del pueblo (*Ibid.*, 224 G). En seguida nació y floreció en esta iglesia la *Cofradía de la Inmaculada Concepción*, que —como atestigua Giani— «Magna semper virorum et mulierum frequentia ac devotione perseveravit» (*Ibid.*, 224 H). En 1479 era consagrada a la Inmaculada la iglesia de Sommariva (*Ibid.*, 543, 7).

Después de Rímini y Sommariva, Siena. Es célebre, en los fastos de la Orden Servita y de la antigua ciudad de María, la solemne consagración de la iglesia de los Siervos a la Virgen Inmaculada, acaecida el 18 de mayo de 1533, con ocasión del Capítulo General allí celebrado. En la inscripción colocada sobre la puerta principal del grandioso y bellísimo templo, se recuerda la solemne consagración del mismo, hecha por Jerónimo Piccolinomini, Obispo de Pienza, «en honorem *Deiparae sine labe conceptae* cui mysterio prima haec Civitas impendit in Italia observantiam...» (*Ibid.*, III, 108).

Otras iglesias, con sus correspondientes Cofradías, fueron erigidas a la Inmaculada por los Siervos de María en Vailate, en Montone de Istria, en Borgo Forte y en otras partes (*Ibid.*, III, 322 H, Q). Entre las Cofradías, es digna de especial mención la erigida en Pistoia por el P. Sebastián Vongeschi († 1546), que redactó también los Estatutos (*Ibid.*, 144 H).

También la fiesta de la Concepción halló entre los Siervos de María pronta y entusiasta acogida. En 1445, la Orden de los Siervos, conformándose con las decisiones del Concilio de Basilea concernientes a la Inmaculada, establecía que la fiesta de la Inmaculada se celebrase con especial solemnidad. A fin de que en adelante, «prae caeteris», más que todas las demás, la Orden de los Siervos rindiese sus devotos homenajes a la Virgen Inmaculada, se instituyeron procesiones especiales que se celebrarían anualmente el día 8 de diciembre, como se practicaba ya en Siena, en Perugia y en otros lugares de la Orden (*Ibid.*, I, 469). En muchos lugares, por ejemplo en Siena, en Borgo Forte, en Alemania, etc., cada año la festividad de la Inmaculada era considerada como una de las mayores solemnidades, de tal modo que durante toda la octava los religiosos no debían rezar otro Oficio que el de la Concepción. Tampoco debemos silenciar el ayuno de la Vigilia de la fiesta, tan antiguo que se creyó —erróneamente— instituído por S. Felipe Benizi.

En 1742, el P. General Pedro M. Pieri, después Cardenal, obtuvo de la Santa Sede el Oficio votivo de la Inmaculada para que todos los religiosos de la Orden lo rezasen una vez al mes. Y el 20 de noviembre de 1847, siete años antes del faustísimo acontecimiento que llenó de alegría a todo el mundo católico, el P. General Cayetano M. Bensi, en nombre de toda la Orden, suplicaba vivamente al Sto. Padre Pío IX que secundase los votos de todo el orbe católico, y especialmente de la Orden de los Siervos, definiendo el dogma de la Inmaculada Concepción de María. Al mismo tiempo rogaba instantemente a Su Santidad que elevase el Oficio al rito doble de primera clase para toda la Orden de los Siervos.

Pero más que al culto de la Virgen en general y al culto de la Inmaculada en particular, la Orden de los Siervos de María rindió desde sus orígenes una valiosísima contribución al culto de la Dolorosa. El hábito de luto («viduitatis habitus»), usado por todos sus miembros y recibido de manos de la misma Virgen, les ha impelido a fijar de continuo sus miradas sobre este aspecto particular de la vida y de la misión de María: la Dolorosa Corredentora del género humano. Nos lo atestigua, entre otras cosas, una antigua imagen de la Dolorosa pintada en el Oratorio de Santa María, junto a la puerta oriental de Milán (el primer lugar que ocuparon los Siervos de María en Milán desde 1290). La Dolorosa está rodeada por ambos lados por hermanos servitas en actitud de veneración (Cfr. *Ibid.*, 165 A).

En los primeros siglos de la Orden se insistía sobre los dolores de la Virgen en la Pasión y muerte de su divino Hijo. Pero luego se quiso ampliar el objeto de este culto promoviendo la devoción a los siete dolores. El primer documento de la Orden en que se habla de los siete dolores de María, es la Carta Apostólica *Cum certas*, de Paulo V, de 14 de febrero de 1607 (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XVI, p. 149).

En 1600 y en 1700, las imágenes de la Virgen Dolorosa con las siete espadas se multiplican en las iglesias de la Orden. [52]

La Orden de los Siervos promovió el culto a los dolores de María, además del ejemplo, con los escritos y con varias instituciones.

La promovió, ante todo, con los escritos. El número de ellos es notable. Puede decirse que más de un tercio de los escritos marianos salidos de la pluma

(52) Por ejemplo, en Ancona (en 1636), el altar "de la Consolación" fué convertido en altar de los Siete Dolores (*Annales*, III, 364), y así, en Spoleto fué erigido el altar y el oratorio de los Siete Dolores (l. c., 38 G). Otro tanto sucedió en Faenza (l. c., 63 B), en Asti (l. c. 60 E, F). En Città di Castello fué erigida una imagen de los Siete Dolores en la iglesia de la B. V. de las Gracias (l. c., 85 B); otro tanto se hizo en Bolonia, en 1628, y en Reggio Emilia (l. c., 142 B.)

de los Siervos de María tiene por objeto la Dolorosa. Son, en gran parte, meses de septiembre, septenarios, discursos, meditaciones sobre los dolores de María. Entre los meses de septiembre, son dignos de mención los del Siervo de Dios P. Magno Perzager (1870) y de los Padres Spor (1898), Raffaelli, Poleti, Calvani, Borgognoni, Pazzaglia, Morris, Cingolani, etc. Entre los libros de meditación sobre los dolores de María, merecen especial mención las obras del Ven. P. Antonio Gallia († 1649), del Card. Pedro María Pieri (1710), las del P. Buongrizieri, para todos los días del año, y las del Siervo de Dios Padre Greimbl. Son también dignas de especial mención tres obras referentes a la historia del culto de la Virgen Dolorosa: la del P. Teófilo (1785); la del Padre Felipe M. Cerasoli y la del P. Agustín M. Mozini.

Además de los escritos, la Orden de los Siervos de María ha promovido el culto de la Dolorosa con varias instituciones, como: 1) la *Orden Tercera*, que se remonta a los Siete Santos Fundadores; 2) la *Cofradía de los Siete Dolores*, derivada de la Orden Tercera, o «Compañía del Hábito», llamada así desde 1645 (Cfr. *Mon. O. S. M.*, t. XVI, p. 149); 3) la *Corona de los Siete Dolores*, que empezó a propagarse desde el s. XVI; 4) la *Corona viviente de la Dolorosa*; 5) la *Via Matris* (análoga al «Via Crucis»; 6) el *mes de septiembre*, que aparece al final del s. XIX; 7) los *siete viernes*, en preparación de la festividad de los Dolores, de institución reciente; 8) el *Carnaval santificado*; 9) la *Hora de la Soledad*; 10) la *Pía Unión de la oración cotidiana Perpetua a la Virgen de los Dolores*; 11) la *Liga Mariana Reparadora*, con los primeros sábados de mes en reparación de las ofensas inferidas a la Virgen SS., instituida por la Sierva de Dios Sor María Dolores Inglese, de las Siervas de María Reparadoras; 12) la *Asociación de Oraciones a María SS. de los Dolores*, por la unión de todas las Iglesias disidentes, a la Iglesia Romana; 13) la *Asociación de Nuestra Señora de la Buena Muerte y del sufragio*; 14) la ceremonia de la coronación de la Virgen SS. de los Dolores la noche del Sábado Santo.

Es digno de notarse el prodigioso desarrollo que ha tenido en estos últimos años la «Via Matris», practicada todos los viernes bajo la forma de «Novena perpetua».

El estado presente de la Orden no es indigno del pasado, y se nos presenta rico de esperanza para el futuro. Recientemente, en efecto, ha sido creado en Roma, en el Colegio Internacional S. Alessio Falconieri, un *Centro Mariano Internacional*, que ha desarrollado las siguientes iniciativas marianas: 1) «Marianum» (Ephemerides Mariologiae), desde 1939; 2) la *Enciclopedia Mariana*, que tiene por objeto suministrar una síntesis larga y armónica, con método rigurosamente científico, de todos los varios temas referentes a la Virgen SS. (dogma, culto, historia, arte, etc., con la colaboración de los mejores mariólogos italianos y extranjeros); 3) los *Quaderni "Virgo praedicanda"*, destinados a proveer al clero de esquemas, ejemplos, discursos marianos de los me-

jores oradores; 4) los Cuadernos de cultura para los laicos; 5) una Agencia Internacional del Libro Mariano con centros secundarios en los diversos países, donde procurar el enlace y la organización de toda la Prensa mariana; 6) una *Biblioteca Mariana*, completa en lo posible, provista de todas las revistas marianas; 7) una *Bibliografía Mariana Universal*, puesta continuamente al día, de libre consulta.

CONCLUYENDO.—El célebre P. Pablo Attavanti († 1499), Servita, en el *Dialogo in torno all'origine dell'Ordine* (escrito hàcia el año 1465), escribía: «La Madre de Dios es el *principio*, el *medio* y será también el *fin* de nuestra Orden» [53]. En esta bellísima expresión, ¿quién no ve una síntesis felicísima de cuanto hemos ido exponiendo con respecto al origen mariano, a la legislación mariana y a la actividad mariana de la Orden de los Siervos? María SS. lo es todo para la Orden de los Siervos. Ella es su gloria más grande.

2. LA ORDEN CARMELITANA [54].

Según el persistente testimonio de sus escritores, la ínclita Orden Carmelitana es una Orden *totalmente mariana*: «Totus Marianus est». Los Carmelitas se consideran como «primogénitos de María». La devoción a la Virgen SS. se ha ido acentuando constantemente desde los orígenes históricos de la Orden hasta hoy. Nosotros seguiremos siglo por siglo el nacimiento y desarrollo de esta tradición mariana.

---

(53) "Nonne celeberrimum hoc omnium auribus innotuit, gloriosam Dei genitricem *Ordinis nostri principium, medium quoque extitisse et finem fore*, atque *eius voluntate* commemoranda quaeque gesta fuisse?" (Cfr. *Mon. Ord. Serv. B. M. V.*, t. XI, p. 91.)

(54) BIBLIOGRAFÍA: BENEDICTUS A CRUCE (Zimmermann), O. C. D., *Monumenta historica Carmelitana* (Lirinae, 1907).—BEISSEL., *Geschichte...*, t. 1, p. 266 s.—*Cath. Enc.*, t. 13, p. 511.—DANIEL A. VIRGINE MARÍA, *Speculum Carmelitarum* (Anvers, 1680). GABRIEL A S. MARÍA MAGDALENA, O. C. D., *Mater Carmeli. La vie mariale carmélitaine*, Rome, 1931. (EXTR. ex *Analecta Ord. Carm. Disc.*, an 5, n. 4, apr.-iun. 1931.) Ha sido traducido al italiano por Fr. Benedetto M. de S. Teresa C. B. (Milán, 1934).—ELISÉ DE LA NATIVITÉ, O. C. D., *La litterature mariale du Carmel au XV et au XVI siècle*, en "Le Carmel", febr. 1938.—*La vie mariale au Carmel*, en "María", Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. du Manoir, S. I. (París, 1952), t. II, p. 835-861.—LAUNOY, *Opera*, t. 2, p. 379 ss.—MARIE-JOSEPH DU SACRÉ COEUR, *Premières réponses à M. l'abbé Saltet*, en "Études historiques et critiques sur l'Ordre de N. D. du Mont Carmel" (1911), p. 1 ss.—*Quelques précisions sur la méthode critique de S. Saltet*, ibid., p. 95.—RAYNAUD, TH., *Scapulare marianum*, en "Summa aurea", t. 5, coll. 387 ss.—SALTET, L., *Le prétendu Pierre Swaningtow*, en "Bull. de Litt. Ecclés." (Toulouse, 1911), p. 24, 85, 120.

1) *Leyenda e... historia.*—Al hablar de los orígenes de la Orden Carmelitana, es necesario, ante todo, distinguir claramente la leyenda de la historia. Según la leyenda (llamada no rara vez «tradición carmelitana), la Orden Carmelitana se remontaría a S. Elías, Profeta. Fué en el Carmelo, en efecto, donde el Profeta Elías vió elevarse del mar, en forma de huella humana, aquella misteriosa nubecilla en la que no pocos escritores vieron después un símbolo de María que puso fin un día, con la lluvia de la gracia, a la esterilidad espiritual de la tierra. En aquel mismo momento —según la leyenda— Dios revelaba al Profeta la *Virgen SS.* Madre de Dios. Consecuentemente, él enseñó a sus discípulos («los hijos de los profetas», que llevaban junto con él unas vidas de oración) a venerarla, en espera de su aparición en la tierra. Los discípulos de Elías continuaron su vida de contemplación y penitencia hasta la aparición de María en la tierra. Fueron honrados con una visita de María, que habitaba —como se sabe— en Nazaret, a tres millas aproximadamente del Carmelo. Erigieron una capilla a la Virgen, todavía en carne mortal. Hechos cristianos, continuaron en el Carmelo su vida eremítica hasta que, en el s. XIII, emigraron a Europa. Todo esto según la leyenda.

La historia, por el contrario, mantiene un completo silencio sobre los carmelitas o ermitaños de Monte Carmelo hasta mediados del s. XII. Las varias descripciones de la Tierra Santa anteriores a esta época, ignoran completamente la existencia de ermitaños en el Carmelo. El primer documento histórico que alude a estos ermitaños es el de Foca, hacia 1185. Refiere que cierto monje de cabellos blancos —llamado por la tradición carmelitana S. Bertoldo—, llegado de Calabria (o sea, del Occidente), a continuación de una visión del Profeta Elías, fijó su morada en el Carmelo junto con otros diez fieles, y construyó allí una pequeña habitación con una capilla dedicada a Elías (Cfr. PG., 123; *Acta Sanctorum*, t. II, mayo, pp. I-VIII). Esta capilla, según Benjamín de Tudela, existía ya hacia el 1163 (Cfr. *Monumenta historica Carmelitana*, Lirinae, 1907, p. 271). Reunidos, pues, en el Carmelo, por orden del mismo Profeta Elías, que lo había habitado, pudieron considerarse como sus hijos espirituales, y, en cierto sentido, como sus sucesores en la vida de contemplación y de penitencia llevada por él en el Carmelo en unión de sus discípulos; sin pretender, empero, una descendencia directa e ininterrumpida de él y de sus discípulos. Bajo S. Brocardo de Jerusalén, sucesor de S. Bertoldo, el Patriarca Jerosolimitano San Alberto de Vercelli, Legado Pontificio, les dió, hacia 1210, una regla, llamada «Regla de S. Alberto», observada después en todas las casas carmelitanas. En esta regla, dirigida «al amado hijo Brocardo y a los otros hermanos ermitaños que viven bajo su obediencia en el monte Carmelo, cerca de la fuente de Elías», no se menciona una sola vez a la Virgen.

Podemos, pues, preguntarnos: ¿cuándo y en qué forma surgió la tradición mariana de la Orden Carmelitana?

2) *Los orígenes marianos de los Carmelitas.*—Es bien sabido que el primer título de Carmelitas fué el de *Fratres Eremitae de Monte Carmeli.* Solamente después de la erección de la capilla en honor de María SS. (hacia 1220) [55] empezaron a llamarse *Eremitae Sanctae Mariae de Monte Carmeli.*

Aquella adición mariana (*Eremitae Sanctae Mariae...*), originada por la capilla erigida en honor de María, fué como el primer germen del que brotó y fué desarrollándose, cada vez más, a través de los siglos, la intensa vida mariana de la Orden, hasta llegar a ser una de sus más sobresalientes características. Efectivamente, como consecuencia, el título de *Eremitae Sanctae Mariae de Monte Carmeli* se cambió, después de su emigración a Europa, por el más expresivo de *Fratres Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmeli.* En 1477, a consecuencia de una orden de la Cancillería Apostólica, el título todavía más ampliado quedó así: *Fratres Ordinis Beatissimae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae de Monte Carmeli.* Este último título fué después declarado obligatorio por el Capítulo General de 1680 (Cfr. ZIMMERMANN, art. *Carmelite,* en «The Catholic Encyclopedia», vol. III, col. 356). Además del Carmelo y de la Colonia de Monte Negro, los ermitaños tenían conventos en S. Juan de Acre, en Sarepta [56], en Tiro, al pie del Líbano, y un hospicio en Jerusalén. Había, además, dos colonias de Carmelitas en el desierto de la Cuarentena y otro a doce leguas al Este del Carmelo.

El temor a las incursiones de los sarracenos sugirió a los Carmelitas el designio de emigrar a Europa. El primer enjambre de Carmelitas, en 1238, se dirigió a Chipre; otros se fueron a Messina, a Marsella, a Valenciennes y a Bruselas. En 1241 penetraban en Inglaterra, en Londres, en Cambridge (1249), en Oxford (1253), en París (1259) y en Bolonia (1260). S. Simón Stock, elegido General de la Orden en el primer capítulo celebrado fuera de Tierra Santa, en 1247, obtenía del Papa Inocencio IV la aprobación definitiva de la Regla de S. Alberto, con algunos retoques. Los ermitaños se convirtieron en cenobitas. En 1263, construyeron en el Monte Carmelo un nuevo y suntuoso monasterio (Cfr. *Bullarium Carmel.*, Romae, 1715, t. I, p. 28). Pero una veintena de años más tarde, en 1291, a la caída de S. Juan de Arce, los sarracenos lo invadieron, quemaron el convento y degollaron a los ermitaños, que cayeron cantando la *Salve Regina.* Sólo en 1631 los Carmelitas Descalzos llegaron nuevamente a poner pie en el Monte Sagrado.

---

(55) Se encuentra, en efecto, por vez primera en la Constitución de Gregorio IX (1227), dirigida "al Prior de los Eremitas de Santa María de Monte Carmelo". (Cfr. MOURIGNANO, *Bullarium Carmel.* Romae, 1715, p. 4.) No obstante, este título fué con frecuencia, hasta el pontificado de Inocencio IV (1247), alternado con el primitivo: *Eremitas del Monte Carmelo* (o. c., p. 5, 14).

(56) Según la *Cronaca* de Guillermo Sanvic, escrita hacia finales del siglo XIII, el santuario erigido por los carmelitas en Sarepta había sido dedicado a María SS. (Cfr. *Speculum Carmelitarum,* del P. Daniel de la Virgen. Amberes, 1680. t. I, n. 408.)

Un documento del s. XIII, que puso en la Orden Carmelitana (quizá bajo el influjo de S. Bernardo, predicador de la Cruzada) los gérmenes de una vida sobresalientemente mariana, consiste en el libro *De institutione primorum monachorum*, atribuído a Juan XLIV, Obispo de Jerusalén [57]. Este libro, que ejerció gran influjo sobre la espiritualidad carmelitana Cfr. JERÓNIMO DE LA MÈRE DE DIEU, *La tradition mystique du Carmel*, Extrait de la *Vie spirituelle*, janvier et mars, 1924). En este libro el recuerdo de Elías se encuentra plenamente unido al culto de la Virgen SS. Entrambos comenzaron luego a compenetrar totalmente la vida carmelitana. Después de haber descrito ampliamente el modo como se ha de ordenar la vida espiritual del Carmelo, el piadoso autor entra a hablar de las relaciones del Profeta Elías con la Virgen. Asegura que Elías conoció a la Virgen SS. antes todavía que Ella naciese, por medio de una revelación profética que le hizo comprender el significado de la nubecilla que vió surgir del mar. Esta revelación la comunicó él secretamente a los «hijos de los Profetas» (Ed. del P. Daniel de la Virgen María, n. 215), los cuales la guardaron celosamente. Por medio de esta revelación, Elías supo que María había de ser totalmente pura «en su origen» [58], que, siguiendo su ejemplo, él hizo voto de castidad, y que de la virginidad de Ella nacería el Dios-Hombre. Cuando los discípulos de Elías se dieron cuenta del cumplimiento de esta profecía en la virgen judía llamada María, se consagraron «a servir con asiduidad a esta Virgen» (l. c., n. 222), que ellos «encontraban con frecuencia en Nazaret, en Jerusalén y en otros lugares». Más aún, la tomaron por especial protectora, pues vieron que «Ella sola, entre todas las mujeres, era semejante a ellos en haber ofrecido a Dios las primicias de la virginidad espontáneamente ofrecida con voto» (l. c., n. 240). Esta semejanza entre ellos y la Virgen les impulsó a darle, desde el tiempo de los Apóstoles, el dulce y familiar título de «Hermana», y a llamarse a sí mismo «Hermanos de la Bienaventurada Virgen María» (*Ibid.*). En memoria de la revelación profética hecha a S. Elías, sus discípulos, un año después de Cristo, consagrarían a la Virgen —la primera entre todas las Vírgenes— una capilla en el Monte Carmelo, y desde entonces se habrían consagrado a Ella, reuniéndose todos los días para ofrecerle sus continuas oraciones y alabanzas. Desde entonces las personas extrañas a su religión les dieron el título de «Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo» (*Monumenta* p. 267). Esta ingeniosa elucubración sobre el origen de la Orden Carmelitana nos atestigua, al menos, el espíritu mariano que, desde el s. XIII, había penetrado entre los ermitaños del Monte Carmelo.

---

(57) Pertenece, por el contrario, al siglo XIII y fué publicado por Ribot, en 1370, y por Tomás de Jesús y por Daniel de la Virgen (en "Speculam Carmelitarum"), en el siglo XVII. El P. Wessels lo ha insertado en los *Analecta Ord. Carm.*, t. III, p. 547.

(58) Esta observación está influída, evidentemente, por las discusiones de la época.

Al libro «De institutione» hace eco, en cierto modo, la rúbrica inicial de las antiguas Constituciones de la Orden, publicadas en 1324 por el Capítulo de Barcelona. Esta rúbrica, escrita —según los críticos— entre 1247 y 1274 (l. c., p. 20), al explicar «por qué los Carmelitas se llaman Hermanos de la Orden de la Bienaventurada María del Monte Carmelo, dice: «Manifestamos, rindiendo testimonio a la verdad, que desde los tiempos de Elías y de Eliseo, su discípulo, los cuales se santificaron en el Monte Carmelo, algunos Santos Padres, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, prefirieron vivir en la soledad de esta montaña para contemplar allí las cosas celestiales. Allí, cerca de la fuente de Elías, en sus santas soledades, perseveraron en continua penitencia y llevaron una vida muy digna, sin duda alguna, de alabanza. Sus sucesores construyeron en este lugar, después de la Encarnación de Cristo, una iglesia en honor de la Bienaventurada Virgen María, y eligieron su título. Por este motivo fueron llamados por privilegio apostólico Hermanos de la Bienaventurada María del Monte Carmelo» (MONSIGNANO, o. c., p. 696, *Monumenta*, p. 271). En breve: el título de la Orden se explica por su culto especial para con la Virgen SS. Pero no basta. Pocos años más tarde, el General de la Orden Pedro Amilien, va más lejos todavía, y en una carta dirigida en 1282 a Eduardo I, rey de Inglaterra, le promete oraciones al Señor «y a la Gloriosa Virgen, en cuyo honor y en cuya gloria fué especialmente instituida la Orden en las tierras trasmarinas» (MONSIGNANO, o. c., p. 607). A Pedro Amilien hace eco, en 1311, Eduardo II, en una carta dirigida al Sumo Pontífice, donde se declara en favor de la Orden «especialmente porque esta Orden fué fundada en honor de la mencionada gloriosa Virgen» (*Ibid.*, p. 55). Clemente V, en su Bula de 5 de marzo del mismo año 1311, asegura que la Orden fué «*divinamente instituída* en honor de la gloriosa y Bienaventurada Virgen María» (Cfr. FR. ANASTASIO a. S. PAULO, *De scuto Ordinis nostri*, en «Anal. Ord. Carm. Disc.», vol. I, fasc. IV, pp. 262-267). Todos estos elementos (María Modelo, Patrona, Institutora de la Orden) se desarrollan en el s. XV. Es también de notar que, antes del s. XV, en los escudos e insignias de los Capítulos Generales, de los Priores Generales, etc., se representaba, de diversos modos, la imagen de María con uno o más Carmelitas en acto de oración: signo evidente del espíritu mariano de la Orden. Otro signo de este espíritu mariano podemos verlo en la celebración de la fiesta de los SS. PP. de María S., S. Joaquín y Santa Ana, así como en la celebración de la fiesta de S. José. La fiesta de Santa Ana se halla ya en el Ordinario, escrito en 1270. La fiesta de S. Joaquín y de S. José empezó a celebrarse por los Carmelitas en el s. XV [59].

(59) La fiesta de S. Joaquín se remonta a 1498 (*Act. Cap. Cen.*, p. 312). Cfr. FRAY GABRIEL AB ANNUNTIATIONE, C. D., *De Carmelitarum in SS. Parentes B. M. V. cultu et devotione* (Romae, 1938).

3) *La elaboración de los datos marianos en el s. XIV.*—En el s. XIV, el primero en elaborar los datos suministrados por el siglo precedente, fué el célebre carmelita inglés Juan Baconthorp, que, hacia 1330, compuso dos opúsculos. En el primero de ellos demuestra que los Carmelitas se llamaban «Hermanos de la Orden de la Bienaventurada Virgen María», «porque habían elegido una regla en que muchos puntos son semejantes a la vida llevada por María» (*Speculum Carmelitarum*, t. I, n. 260). Y desenvuelve ampliamente, de modo un tanto alambicado, ésta su tesis. En el segundo opúsculo trata «de la institución de la Orden del Carmelo para veneración de la Bienaventurada Virgen» (l. c., p. 164, *Tractatus de Institutione Ordinis Carmelitani ad venerationem B. Virginis Deiparae*). Trata de dar a su tesis un fundamento escriturístico, para hacer ver que esto, anunciado por los Profetas, era la voluntad de Dios.

«Isaías lo dijo: La Virgen que dará a luz a Cristo, poseerá al mismo tiempo la belleza del Carmelo: *Dat (us) est ei decor Carmeli* (Is., 35). Se le ha dado la belleza del Carmelo... En sus Cantares, que la Iglesia aplica a María, Salomón canta: *Caput tuum ut Carmelus:* Tu cabeza es semejante al Carmelo (*Cant.* 7). Como se ve, en la Escritura el Carmelo sirve para honrar y alabar a María; por eso es necesario que en este Carmelo, que se le ha dado, vivan los Carmelitas, que de modo especial la veneran». Ya en la antigüedad se encontraban allí. Y el autor cita reyes y profetas que, ilustrando el Carmelo con sus grandes proezas, honraron así a «la Beata María, la Señora del lugar». «Para continuar venerando a la Bienaventurada María en el Carmelo, su feudo, nació la religión de los Hermanos del Carmelo..., desde los tiempos de Elías y de Eliseo ellos inauguraron su religión sobre el Carmelo de la Bienaventurada María, como se dice en la historia de la antigüedad de la Orden» (l. c., nn. 727-733).

Un decenio más tarde, hacia el año 1340, el carmelita Francisco Juan de Cimenetho legitima también el título de la Orden con la imitación de María Santísima (*Speculum Ordinis*, p. 50).

Son dignos de mención, hacia la mitad del s. XIV, algunos religiosos dominicos ingleses, al frente de los cuales va Juan Stockes, que empezaron a discutir violentamente la marianidad de la Orden y la legitimidad del título de «Hermanos de la B. Virgen», de que se gloriaban los religiosos carmelitanos. Les respondió, hacia 1370, el carmelita alemán Juan de Hildeshiem, con su «Defensorium», acumulando unas diez razones de escasa eficacia, especialmente algunas, para probar la legitimidad del título de «Hermanos de la B. Virgen María». Empieza: 1) con la simple consonancia verbal existente entre los nombres de Elías y de María. Luego cita, uno tras otro: 2) el origen aarónico de Elías y de María; 3) la primacía de la virginidad de ambos; 4) la construcción de la primera capilla en honor de María; 5) la profecía: *Dat (us) est ei decor Carmeli*, interpretada llanamente con la donación de la Orden del Carmelo a María; 6) la defensa de la Maternidad divina de María por parte del Bto. Ciri-

lo, «Sacerdote de la Compañía del Carmelo», en el concilio de Éfeso; 7) la fundación del primer convento, después del de Monte Carmelo, en el mismo lugar de la Concepción de la SS. Virgen, llamado Puerta Dorada; 8) la costumbre de la Curia Romana de asistir, en nuestra iglesia, a la fiesta de la Concepción, reconociendo así a María por Patrona de la Orden, ya que hace otro tanto en las fiestas de Sto. Domingo, de S. Francisco y de S. Agustín en las iglesias de sus Órdenes respectivas; 9) la fórmula de nuestra profesión, por la cual emitimos nuestros votos en las manos del Prior de la Orden de los Hermanos de la Bienaventurada María. ¡Si nosotros no somos sus hermanos, esta profesión no es válida!' Última razón: los títulos que dan a la Orden los documentos pontificios. Habla, no obstante, con mucha reserva de la visita que se supone hiciera la Virgen SS. al Carmelo. Él la considera solamente «verosímil» (*Monumenta*, 215).

A Juan de Hildesheim se unieron, en la defensa de la marianidad de la Orden Carmelitana, el P. Juan Horneby, el P. Bernardo Olerio, General de la Orden, y Juan de Gante, duque de Láncaster.

El primero, el P. Horneby, defendió la marianidad de la Orden el 23 de febrero de 1374 ante un jurado constituído por la Universidad de Cambridge, en una capilla de la Iglesia de Santa María, y triunfó, obteniendo de la Universidad un doble decreto favorable. El segundo, el P. Olerio, hacia el año 1376, envió un escrito a Urbano VI en defensa de su Orden, acusada «de no tener por Patrona especial a la B. Madre de Dios», Además de las razones conocidas, representa al Sto. Padre que los carmelitas, según la fórmula de profesión en uso entre ellos, prometen obediencia a Dios y a la B. María del Monte Carmelo. Esto sentado, concluye: «Decir y enseñar que la B. Virgen María no es la Patrona de la Orden, sería suministrar a los Hermanos la ocasión de perder su devoción a la Orden y de dudar de la obligación de su profesión», cosa que «no sería sin grave detrimento para sus almas».

Otro tanto hacía Juan de Gante, duque de Láncaster, en una carta dirigida al Pontífice Urbano VI (*Monumenta*, p. 354). El Sumo Pontífice, el 26 de abril de 1379, se dignaba conceder una indulgencia de tres años y de tres cuarentenas «a todos los fieles que designasen, nombrasen o llamasen la Orden o a los Hermanos de esta Orden: "Orden de los Hermanos de la Beata María Madre de Dios, N. S. del Monte Carmelo"». Esta indulgencia fué confirmada por Gregorio XIII en 1577 (MONSIGNANO, o. c., p. 141, nn. 529 y 791).

Otra cosa digna de mención es la institución, a finales del s. XIV (entre 1373 y 1387), de la fiesta de la Conmemoración solemne de la SS. Virgen (*Monumenta*, I. 353).

Habiéndose propagado poco a poco durante el s. XV, fué declarada fiesta principal de la Orden, bajo el título de Virgen del Monte Carmelo, por el Capítulo General de los Carmelitas calzados de 1609, y fué extendida a toda la

Iglesia en 1726. En las lecciones y en las oraciones de la mencionada fiesta, se recordaba la aparición de la Virgen a Honorio III para ordenarle la aprobación de la Orden Carmelitana [60]. Sólo en 1609 se comenzó a hacer mención, en el oficio de la fiesta, de la visión de S. Simón Stock.

4) *El pleno desarrollo de la marianidad carmelitana.*—La vida mariana de la Orden Carmelitana alcanzó su pleno desarrollo en el s. XV. Las causas que la determinaron fueron varias. Nos referiremos aquí a las principales.

El P. Juan Grossi († 1434), General de la Orden, en su *Vidarium* (según el P. Zimmermann), en 1430, repite con mayor riqueza de pormenores lo que otros habían dicho acerca de los orígenes de la Orden y sus relaciones con Elías y con María. Dice, además, que Elías «fundó la Orden Carmelitana en honor de la Virgen SS. bajo la moción del espíritu profético» (*Speculum Carmel.*, n. 585). Desde esta observación de Grossi empieza a aparecer y abrirse camino entre los escritores carmelitanos la idea de un influjo ejercido por la Virgen en la institución de la Orden: Ella habría sido la inspiradora del Profeta Elías.

El libro de Grossi, además, habla del Escapulario del Carmen que, junto con el privilegio Sabatino, fué el factor más influyente en el desarrollo de la piedad mariana en la Orden Carmelitana y de la devoción a la Virgen del Carmen en toda la Iglesia.

También merece mencionarse un Tratado del carmelita Balduino de Leersius, publicado en 1465 con el título: *Recueil des gestes et prodiges par lesquels la très glorieuse Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, Patonne très spéciale et refuge très assuré des Frères du Carmel, instituté, protegé, défendu, exalté les dits Frères et chaque jours les honore et les gaude* *.

El carmelita José Falcone nos hace saber que, especialmente en Sicilia, en el reino de Nápoles y en Lombardía, «había una infinidad de Cofradías, y que en Piacenza los Cofrades del Escapulario inscritos en los registros pasaban de los diez mil» (Cfr. *Cronaca Carmelitana*, en «Analecta O. C.» [1910], p. 119; «Et. Carmel» [1928], pp. 82-84).

Otro carmelita, Tomás Bradley o Scrope, Obispo de Dromoce, en Irlanda, en una obra escrita hacia el año 1440, fué el primero a lo que parece en añadir a la espiritualidad mariana del Carmelo un nuevo elemento, llamando explícitamente a la Virgen «Madre del Carmelo» (*Spec. Carm.*, n. 827). Refiere, además, un milagro ocurrido en la ciudad de Chéster durante la lucha de los

(60) *Speculum Carmel...*, n. 1494. Ver este Oficio en el apéndice al *Ordinario dell'Ordine della Madonna di Monte Carmelo*, de Siberto de Beka, por B. Zimmermann, p. 323.

(*) Así en el original. *(N. de los EE.)*

dominicos contra el título de la Orden Carmelitana. Cuenta que «casi todos los detractores de la Orden del Carmelo murieron repentinamente» (*Ibid.*, n. 790).

Hacia la mitad del s. XV, el Beato Juan Soreth, XXV Prior General de la Orden, obtuvo de la Sta. Sede, a imitación de las otras grandes Órdenes mendicantes, la creación oficial de la Tercera Orden Carmelitana, mediante la Bula *Cum nulla*, de 7 de octubre de 1452, promulgada por Nicolás V (Cfr. «Anal. Ord. Carm.», oct. 1915, p. 260). Como consecuencia de esto, el Bto. Soreth compuso la primera Regla de la Tercera Orden Carmelitana y la promulgó el 12 de mayo de 1455 (*Ibid.*, p. 263). En ella, entre otras cosas, se imponía —como en las reglas de las otras Terceras Órdenes— el rezo del Oficio o de las Horas de la Virgen o un cierto número de *Padrenuestros* o de *Avemarías*.

También Arnoldo Bostio, Pedro Bruyne, Balduino de Leers, Juan Oudewater, llamado Paleonidoro; el Beato Bautista Spagnoli, llamado el Mantuano, testimonian en sus escritos la intensa vida mariana de la Orden Carmelitana en el s. XV. Merecen mención particular, entre todos, Arnoldo Bostio y el Paleonidòro. Bostio, en sus elucubraciones marianas con el título «De Patronatu Mariae», delinea cada vez más claramente lo que es María para la Orden Carmelitana y lo que debe ser la Orden Carmelitana para María. María, para la Orden Carmelitana, lo es casi todo. Es Ella «quien ha instituído la Orden, quien la ha organizado y quien la rige perfectamente» (*Epec. Carmel.*, números 1529-1533). María —según él— ha dado vida al Carmelo sirviéndole de modelo, siendo así la legisladora. Ella es, además, la razón de ser del Carmelo, porque Ella lo ha fundado en su honor. Ella sola es su principal Fundadora» (*Ibid.*, nn. 1549 y 1637). Llega a hablar de castas y espirituales nupcias entre Elías y María, y de esta «doble rama virginal» habría nacido la familia Carmelitana (*Ibid.*, n. 1548).

Elías es el padre y María la Madre de la Orden Carmelitana. María se muestra tan empeñada en los asuntos de su Orden, que merece el título de «Superiora del Carmelo». Ella es la «Patrona» la «Gobernante» y la «Abadesa primaria del Carmelo» (*Ibid.*, n. 1605). El Profeta Elías, en el paraíso terrestre, puede desentenderse tranquilamente de sus hijos, porque ahí está María, que maternalmente se ocupa de ellos; de cada uno en particular (*Ibid.*, n. 1593). La doctrina de la mediación mariana, expresada por Bostio de modo clarísimo, lo pone en situación de comprender el sentido profundo del término «Madre» dado a María (*Ibid.*, n. 1573).

Después de haber hablado de lo que María es para la Orden Carmelitana, Bostio pasa a hablar de lo que la Orden Carmelitana debe ser para María, describiendo una vida mariana que se resuelve en una total consagración a María, precediendo en esto al Santo de Montfort (Cfr. GABRIELE DI S. MARIA MAGDALENA, O. C. D., *La consacrazione totale nel "De Patronatu Mariae" di Arnoldo Bostio*, en «Vita Carmelitana», mayo 1941, pp. 65-95).

El Carmelita cantará: «Yo quiero amarla; sin Ella no puedo vivir». Todo lo que ofrezca a Dios, el carmelita lo hará pasar por las manos de Ella (*Ibid.*, n. 1537). En Ella pensará, a Ella invocará de continuo (*Ibid.*).

En la obra *Fascículo tripartito*, de Paleonidoro (Juan Oudewater, de Malines), se hallan sintetizados todos los elementos marianos dispersos en los escritos de los autores precedentes (cita dieciocho de ellos). Él no duda en llamar al Carmelo la Orden mariana por antonomasia: «Ordo Marianus» (l. c., 1047, 1060, 1050). Es el último paso para llegar a proclamar al Orden Carmelitano «Totus Marianus».

5) *El espíritu mariano de la reforma Carmelitana.*—El s. XVI se caracteriza por la gran reforma de la Orden Carmelitana, llevada a cabo por Santa Teresa de Jesús en colaboración con S. Juan de la Cruz. La reforma se inició en Ávila en 1562, y fué considerada por todos los Escritores Carmelitanos Descalzos, con la Reformadora a la cabeza, una obra dirigida por María (Cfr. JOSÉ DE JESÚS MARÍA, *Vida de S. Juan de la Cruz*, l. I, c. 7, Burgos, 1927, pp. 25-28; MELCHOR DE SANTA ANNA, *Chronica dos Carmelitas Descalços*, t. I, Lisboa, p. 1, nn. 7 y 8). En esta intervención de la Virgen los Carmelitas Descalzos quieren ver la razón íntima por la cual fué una mujer y no un hombre quien realizó la reforma de la Orden. La Virgen SS., en efecto, influyó de modo singularísimo en la vida interior y exterior, ordinaria y extraordinaria de la gran Reformadora. Ella se hace eco de las ideas de Bostio en lo que respecta al influjo de María en el Carmelo (Cfr. P. ARCHANGE DE LA REINE DU CARMEL, O. C. D., *La Mariologie de Ste. Thérèse*, en «Études Carmelitaines» [1924], julio-diciembre; GABRIELLE DI S. MARIA MADDALENA, O. C. D., en «Il Carmelo e le sue Missioni» [1940], sept-dic. ANICETO DE CASTRO ALBARRÁN, *Mariología de Sta. Teresa de Jesús*, en «El Monte Carmelo», 24 [1923], 459-63; 25 [1924], 63-65; 520-524; 26 [1925], 118-123). Ella proclama a María SS. «Superiora» en su lugar. San Juan de la Cruz, la piedra fundamental del nuevo edificio, siguiendo, también él, la tradición mariana del Carmelo, continúa viendo en María el «Modelo» de la vida carmelitana (Cfr. SUBIDA, l. III, c. 2, n. 10, Ed. P. Silverio, Burgos, 1929.—GABRIELE DI S. MARIA MADD., en «El Carmelo e le sue Missioni», 1940, sept.-dic.).

En el s. XVII continúa la tradición mariana del Carmelo, tanto entre los Calzados como entre los Descalzos, enriqueciéndose siempre con nuevos elementos. El P. Felipe de la SS. Trinidad, Carmelita Descalzo, revistió las ideas tradicionales con términos escolásticos, llamando a María SS. causa ejemplar y final de la Orden (*Theologia Carmelitana*, Roma, 1665, q. 21, n. 5, p. 424). El P. Juan Bautista Lezana, carmelita calzado, continuando en la misma línea, en su obra «María Patrona», añade que María, además de causa ejemplar y final, es también «causa meritoria y moral» de la Orden, y por eso la fundación

de la misma debe ser atribuida a Ella (*Speculum Carmel.*, t. I, n. 1727, 1730). Pero más que ningún otro, es digno de especial mención el Ven. P. Miguel de S. Agustín, que, en su vasta síntesis ascética y mística, insertó un verdadero tratado sobre la vida «de Maria, in Maria et per Mariam» (Cfr. *Institutionum mysticarum libri quatuor*, Antuerpiae, 1671, l. IV, prac. 3). Se adelanta al Santo de Montfort, que parece haber tomado de él lo que expone en su «Tratado de la verdadera devoción».

Notable es, en este siglo, el desarrollo de la Cofradía del Escapulario del Carmen.

Otro gran acontecimiento mariano del s. XVII fué el regreso de los carmelitas al Monte Carmelo. Esto ocurrió el 29 de noviembre de 1631, por obra de los Carmelitas Descalzos. La toma de posesión, consecutiva al permiso obtenido del emir Tarabei, se solemnizó con la celebración de la Santa Misa en la «gruta de la Virgen». Aquella caverna fué después el nuevo Santuario Mariano del Carmelo.

6) *Perenne florecimiento mariano.*—En los subsiguientes ss. XVIII, XIX y XX, la espiritualidad mariana de la Orden Carmelitana no sólo no se debilitó, sino que adquirió cada vez más consistencia, alimentando con manjar sólido la vida contemplativa y activa que es la razón de ser de la Orden. La «florecilla de Lisieux», Santa Teresa del Niño Jesús, fué también «la florecilla de María», llena de fragancia mariana (Cfr. P. ANDRÉ DE STE. MARIE, *La petite fleur de la St. Vierge*, Gand, 1930. Cfr. también GABRIELLE DI S. M. MADD., en «Il Carmelo e le sue Missioni», sept-dic. 1940). En las actuales Constituciones de la Orden, tanto de los Calzados como de los Descalzos, se habla de la Orden como de una «religión que la B. Virgen ha dedicado a su culto y que Ella ha protegido y adornado con su hábito». Este *hábito*, o sea, el Escapulario, el cual «constituye la parte principal del hábito carmelitano», se ha de llevar siempre. No son menos explícitas, a este respecto, las modernas constituciones de los Carmelitas Calzados. En el cap. 1, art. 2, se lee: «La razón de ser de nuestra Orden (la vida contemplativa y activa) se alimenta con una especial devoción a la B. Virgen María, devoción que la Orden trata de promover en toda la tierra, especialmente por medio del Santo Escapulario.

7) *Contribución al desarrollo del dogma y del culto mariano.*—Es notable, a través de los siglos, la contribución de la Orden Carmelitana al desarrollo del dogma mariano y, de modo particular, al triunfo del dogma de la Inmaculada Concepción [61]. Hacia fines del s. XV, la Orden Carmelitana contaba ya con

(61) Cfr. FR. GABRIEL AB ANNUNTIATIONE, O. C. D., *De fide in Immaculatam Conceptionem apud Carmelitas usque ad saec. XVI* (Barcione, 1931), p. 32.—P. A. GRAMMATICO, O C., *L'Immacolata Concezione e i Dottori Carmelitani*. Extracto de

unos ciento sesenta escritores que habían consagrado su pluma en defensa de la noble causa. Algunos sostuvieron brillantes discusiones públicas en defensa del singular privilegio mariano. Desde los albores del s. XIV (1306) se celebraba ya, entre los carmelitas, la fiesta de la Concepción de María, y era considerada como su fiesta principal. La Corte Pontificia, en este día, junto con el Sumo Pontífice, concurría a su Iglesia de Aviñón para asistir a la solemne celebración.

Pero es notable, sobre todo, la contribución de la Orden Carmelitana al desenvolvimiento del culto mariano mediante la Tercera Orden y la Cofradía del Carmen.

Aun hoy, la Orden Carmelitana continúa su gloriosa tradición mariana. Entre las publicaciones mariológicas de los últimos tiempos merece especial mención la monumental del P. Koender, O. C., titulada «Maria in den eerendiest der Kattholieke Kerk», Amsterdam, 1927, en tres gruesos volúmenes.

«María —concluiré, con el P. Tomás de la Virgen, General de los Descalzos, en una carta Pastoral— ha colmado su Orden de gracias, dones y privilegios... A tanto amor, empero, corresponde de parte de los Carmelitas una devoción sin igual hacia su Soberana, que en el Carmelo no es sólo Soberana y Reina: lo es todo. Es su gloria y su hermosura; es su flor más bella, su gema más preciosa, en su madre más tierna, su abogada más poderosa, su ayuda más valiosa. Es el modelo de la contemplación, el manantial del amor divino, el ejemplar de nuestra vida, la inspiradora del celo por la gloria de Dios, por la santificación de las almas. Si se quita de nuestra Institución a María, se aniquila toda la Orden, se destruye su gloria, se anula toda su historia».

3. La Orden de la Merced [62].

Fué fundada en Barcelona en 1218 por S. Pedro Nolasco (1189-1218) y por don Jaime I, rey de Aragón (1208-1276), con el título: «Orden de la B. María Virgen de las Mercedes, para la Redención de los cautivos». Fué aprobada en 1235. Tuvo como fin la liberación de los cautivos del poder de los sarracenos. Y efectivamente, unos setenta mil fueron liberados de la esclavitud por obra de esta ínclita Orden. Desde el descubrimiento de América, varios Mercedarios siguieron a Cristóbal Colón. Actualmente la Orden cuenta con unos mil quinientos religiosos divididos en ocho provincias.

"El Monte Carmelo", p. 36.

(62) Bibliografía: B. de Vargas, *Chronica sancti et militaris Ordinis B. Mariae de Mercede redempt. captiv.*, vol. 2 (Panormi, 1616-1622).—Even, M., *Une page de l'hist. de la charité dans l'Église cath.* (París, 1916).—Heimbucher, M., *Die Orden u. Kongregat. der Kath. Kirche*, 3 ed. (Paderborn, 1933), p. 571 ss.—*Analecta Bollandiana*, t. 40, p. 444. *Summa Mariana Mercedaria*, en "Alma Socia Christi", vol. VI (Roma, 1954).

Respecto al origen mariano de esta Orden insigne, la tradición admite una triple aparición corporal de María SS. (al Fundador, S. Pedro Nolasco, al rey don Jaime I de Aragón y a S. Raimundo de Peñafort, O. P.). Esta aparición viene referida en los Actos de S. Pedro Nolasco y en una carta dirigida al mismo por S. Raimundo de Peñafort. El documento más antiguo que se conoce referente a dicha aparición es el «Speculum Fratrum», del P. Nadal Gavern, General Mercedario (1445). J. M. Delgado Varela, O. de M., escribía recientemente sobre este documento: «Los anacronismos y los errores históricos del relato, la problemática intervención de S. Raimundo y otros indicios, hacen pensar que en la Edad Media pudiera producirse la alteración, el embellecimiento legendario de un hecho cierto, que quizá se reduce a una iluminación de San Pedro Nolasco por parte de la Madre de Dios. A S. Pedro Nolasco le fué confiada la misión de fundar una Orden para el rescate de los cautivos cristianos, con voto de dar la propia vida, como Cristo había dado la suya, por el género humano» (Cfr. *Le culte marial dans l'Ordre de la Merci*, en «Maria», Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'H. du Manoir, S. J., t. II, p. 726). Puede añadirse también que los documentos pontificios, hasta 1530, mantienen el mayor silencio en torno a dicha triple aparición de María SS. (Cfr. «Analecta Bollandiana», XL, 444 ss.).

4. La Compañía de María (Montfortianos).

La «Compañía de María» fué fundada por S. Luis María Grignion de Montfort (1673-1716) en 1705. La había ideado, no obstante, desde 1700. En efecto, en una carta del 6 de noviembre de 1700, dirigida a Léschassier, el Santo decía: «Atendiendo a las necesidades de la Iglesia, no puedo menos de pedir, con continuos gemidos, una pequeña y pobre Compañía de buenos Sacerdotes que militen bajo el estandarte y la protección de la SS. Virgen». Deseaba consagrar esta Compañía a la B. Virgen Inmaculada (Cfr. Buondonno, P., S. M. M., *S. Luigi Maria da Montfort*, Redona di Bergamo, 1947).

Fin de la Compañía: ejercer el ministerio apostólico entre fieles e infieles, estableciendo entre ellos el reino de Jesús por mediación de María, especialmente mediante la llamada «Esclavitud Mariana».

La Compañía de María obtenía de la Sta. Sede el Decreto *de laude* el 20 de mayo de 1825.

El Santo de Montfort instituyó también la Congregación de las Hijas de la Sabiduría, que cuenta hoy con unas cinco mil religiosas, mientras la Congregación masculina consta, más o menos, de unos mil trescientos religiosos, divididos en ocho provincias.

5. Otras Instituciones Marianas.

Además de las familias religiosas referidas, hay otra treintena de Instituciones Marianas masculinas y aproximadamente trescientas instituciones femeninas de derecho Pontificio (Cfr. Roschini, *Mariologia*, t. IV, pp. 194-196).

Hay que tener presente, además, que todas las familias religiosas, tanto masculinas como femeninas, honran a la Virgen SS. como su Madre, Reina y Patrona, promoviendo con mucho celo la devoción mariana entre los fieles (Cfr. Marracci, *Fundatores Mariani*, en «Summa Aurea», XI, 357). Entre todas estas familias religiosas son dignas de mención particular las Órdenes religiosas de los Cistercienses, Franciscanos, Dominicos [63], Jesuítas (Cfr. Drive, A., S. J., *Marie et la Compagnie de Jesús*; trad. española del P. Tarré, S. J., Tortosa, 1916), los Redentoristas (Cfr. *Pietas Alfonsiana erga Matrem gloriosam Mariam*, Lovanii, 1951), la Pía Sociedad Salesiana de S. Juan Bosco (Cfr. Anzini, A. M., *Maria SS. Ausiliatrice nella vita del Ven. Giov. Bosco*, Torino, 1905).

Art. 2.—LAS TERCERAS ÓRDENES MARIANAS

Las principales Terceras Órdenes estrictamente marianas son tres: la Tercera Orden de los Siervos de María, la Tercera Orden Carmelitana y la Tercera Orden de la Virgen de la Merced (Cfr. Juan de Locny, *A l'Ombre des grandes Ordres. Histoire, Spiritualité, Constitutions des huit principaux Tiers-Ordres*, París, 1936).

1. La Orden Tercera de los Siervos de María [64].

Su origen se remonta a los Siete Santos Fundadores de la Orden, que dieron el hábito de su instituto a muchos que vivían en el siglo. La Regla de los Ter-

(63) Cfr. Cordovani M., O. P., *La Vergine e l'Ordine Domenicano*, en "Il settimo centenario di S. Domenico", p. 338-348.—D'Achille A., O. P., *La Vergine e S. Domenico di Gusman*, en "Stella Matutina", aug-sep., 1919.—Mortier D. A., O. P., *La Sainte Vierge et l'Ordre des Prêcheurs*, en *Saint Dominique, Fondateur de l'Ordre des Frères Prêcheurs* (Desclée, 1896).—Taurisano, I, *La devozione alla Vergine nell'Ordine Domenicano*, en "Sicut Rosa". a. 1920, p. 69.

(64) Cfr. Soulier, P., *La Confrérie de Notre-Dame des Sept Douleurs dans les Flandres*, en "Le Messager de la très Sainte Vierge", a. 1910-1911.—*La Vierge aux Sept Glaives*, en "Anal. Boll.", XII, 333-352.—Male, M., *L'Art... à la fin du moyen âge*, p. 119, nota 4.—"Anal. Boll.", XXVIII, 488.—Berti C., O. S. F., *De cultu Septem dolorum S. Mariae*, en "Marianum". 2 [1940], 81-86.

ciarios fué aprobada por Martín V por Bula de 16 de marzo de 1424. Esta Regla fué nuevamente confirmada por Inocencio VIII por la Bula llamada «Mare Magnum», de 27 de mayo de 1487 (Cfr. *Mon. O. S. M.*, t. 7, pp. 121-130, t. 8, pp. 21-88). León XIII, por rescripto de la S. Congregación de Indulgencias de 16 de diciembre de 1882 y de 15 de diciembre de 1883, introducía en ella algunas ligeras modificaciones. Pío XI, finalmente, por Rescripto de la S. Congregación de Religiosos, aprobaba el texto actual, adaptado a nuestros tiempos (Cfr. *Manuale del Terz'Ordine dei Servi di Maria*, Roma, 1947). Son muchos los Terciarios, Santos, Beatos o muertos en concepto de santidad (Cfr. ROSCHINI, G., *Nel Giardino di Maria. Un fiore al giorno*, Roma, 1945).

2. La Orden Tercera Carmelitana.

De una colección de la Biblioteca «Magliabecchiana», de Florencia, escrita entre 1280 y 1298, aparece la existencia de una Sociedad de Santa María del Carmelo (Cfr. JULIO PICCINI, archivero, *Libro degli ordinamenti della Compagnia di Santa Maria del Carmine*, Bolongna, Romagnoli, 1867). Algunas reglas contenidas en él se hallan también en la Regla de la Orden Tercera. No obstante, la organización de la Tercera Orden Carmelitana se debe al Bto. Juan Soreth, XXV Prior General de la Orden. Éste propuso la Regla de la Orden Tercera a imitación de las otras Órdenes Mendicantes (Cfr. *Analecta Ord. Carm.*, octubre 1915, p. 263). Nicolás V, por la Bula *Cum nulla*, de 7 de octubre de 1952, concedió a los Terciarios Carmelitas los mismos privilegios concedidos a la Orden de los Dominicos y a la de los Agustinos. Otro tanto hizo Sixto V, por Bula de 28 de noviembre de 1576, imponiendo, como a las demás Órdenes, el rezo del Oficio o de las Horas de la B. V. M., así como de algunos *Padrenuestros* y *Avemarías* (l. c., p. 263).

También los Carmelitas Descalzos, en 1708, instituían la Orden Tercera según su espíritu (Cfr. *La Règle, le Cérémoniale, le Directoire des Soeurs et du T.-O. de N.-D. du Mont Carmel et de S. Thérèse*, Bruxelles, 1733).

La Orden Tercera Carmelitana ha producido, en el curso de los siglos, muchos frutos de santidad.

3. La Orden Tercera Mercedaria.

La primera asociación de la Orden Tercera de la B. M. V. de la Merced fué instituída en el s. XIII por la Bta. María de Cervellón. Tres siglos después, la Bta. Ana María de Jesús († 17 abril 1624) instituía la Orden Tercera de los Hermanos Descalzos o Recoletos.

ART. 3.—LAS COFRADÍAS MARIANAS

La Cofradía es una sociedad enderezada no sólo al ejercicio de alguna buena obra de piedad o de caridad (como lo es toda Pía Unión), sino también «al incremento del culto público» (C. I. C., can. 707, § 2), de Dios, de la Bta. Virgen o de los Santos. La sociedad que, además, tiene facultad para agregarse otras Asociaciones o Cofradías de la misma especie (can. 740), se llama Archicofradía.

Las Cofradías debieron de empezar a existir en Oriente, desde el s. v. En el s. VI, el Abad Leoncio pertenecía a la Cofradía Jerosolimitana de Santa María la Nueva, fundada el 494 por S. Elías, Patriarca (Cfr. JOANNES MOSCHUS, *Pratum spirituale*, c. 61, PG. 87, 2913; *Petridés*, en «Échos d'Arient», 7 [1903], 343).

En Occidente, la primera Cofradía que conocemos es la que existía en Naupacto, en Grecia. En ella se honraba a la Virgen SS. con algunos piadosos ejercicios que se celebraban ante su imagen, que era después transportada de casa en casa (Cfr. DURAND, l. c., col. 140). En los albores del s. XIII, en París, había una Cofradía de la Virgen en la que se inscribieron, durante varios siglos, los más nobles de la nación, a saber: Blanca de Castilla, S. Luis, Felipe el Atrevido, Juan sin Miedo, Gerson etc. (Cfr. MIGNE *Dict. des Confréries*, coll. 513-516). También en Tongres, en 1215, había una Cofradía de la Virgen (Cfr. DURAND, l. c., p. col. 140). San Pedro de Verona, hacia 1244, instituyó en Florencia, en la Iglesia de Santa María la Nueva, la Sociedad de los «Laudesi» en honor de la Virgen. En Florencia, también en el s. XIII, en 1290, florecían por lo menos cinco Cofradías Marianas. A una de éstas pertenecían los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María antes de dar origen a su Orden (Cfr. MONTI, G. M., *Le Confraternite Medievali dell'alta e media Italia*, Venecia, 1927, vol. I, pp. 155 ss.).

El Bto. Humberto de Romans, Maestro General de los Dominicos, escribía: «En algunas naciones, máxime en Italia, se erigen de cuando en cuando algunas Congregaciones o Cofradías en honor de la B. Virgen o de algún Santo, de las cuales se obtienen muchos frutos. Reúnense en una iglesia, donde se canta la Misa, se pronuncia un discurso o una instrucción a los hermanos, se corrigen las faltas y se hacen algunas oraciones, etc.» (*Sermones*, P. II, serm. 90). En los siglos subsiguientes, las Cofradías Marianas se han multiplicado cada vez más.

Las principales Cofradías Marianas aún hoy florecientes son: la Cofradía del Rosario, de la Virgen del Carmen, de los Siete Dolores, de la Virgen de las

Gracias, del Inmaculado Corazón de María, del Consuelo, de María Reina de los Corazones, de Nuestra Señora del Sagrado Corazón, de Nuestra Señora del SS. Sacramento, de Nuestra Señora de la Buena Muerte, de la Madre de la Divina Providencia y de las tres *Avemarías*.

1. La Cofradía del SS. Rosario.

Faltan argumentos sólidos para probar la existencia de Cofradías del Rosario antes de la última parte del s. XV. Existían,, indudablemente, algunas asociaciones dominicanas, pero no consta que hayan tenido conexión con el Rosario. Antes de 1475, el Bto. Alan de Rupe, instituía las Cofradías del Rosario; en 1474, el P. Jacobo Sprenger erigía en Colonia la misma Cofradía. Estas Cofradías, gracias al celo de los Padres Dominicos, se difundieron por todas las partes del mundo. Todos los que pertenecen a ellas están obligados a rezar el Rosario. Son muchas las indulgencias que los Cofrades del Rosario pueden ganar (Cfr. Thurton, H., en «Cath. Encycl.», vol. XII, col. 188 ss.).

2. La Cofradía de la Virgen del Carmen.

La organización de esta Cofradía se remonta al s. XVI (Cfr. *Elisé de la Nativité*, O. C. D., en «Le Carmel», julio-agosto 1938, p. 328). Su difusión fué muy rápida. A principios del s. XVII existían más de mil conventos de Carmelitas, en los cuales florecían sus Cofradías. En los ss. XVII y XVIII ya no existía, puede decirse, ningún príncipe cristiano o un Papa o un Prelado de la Iglesia que no estuviese adscrito a la Cofradía (*Ibid.*).

3. La Cofradía de los Siete Dolores.

Tuvo origen en la Orden Tercera o «Sociedad del Hábito», como fué llamada hasta 1645 (Cfr. *Mon. O. S. M.*, t. 16, p. 149). También antes, empero, hacia fines del s. XV y comienzos del s. XVI (1441-1525), por obra especialmente de Juan de Coudenberg, párroco de la iglesia de S. Salvador de Brujas, habían sido instituídas muchas Cofradías de los Siete Dolores de la B. Vírgen, algunas de las cuales, en seguida, se agregaron a la Orden de los Siervos de María. Muchos Pontífices, reyes Cardenales, y príncipes les dieron su propio nombre.

4. La Cofradía del Corazón Inmaculado de María.

La primera Cofradía dedicada al Corazón de María y erigida canónicamente, parece ser la de Nápoles, debida al P. Vincenzo Guinigi, de los Clérigos

Regulares de la Madre de Dios (Cfr. PUJOLRAS, H., C. M. F., *Sodalitates Cordi B. Virginis Mariae dicatae,* en «Commentarium pro Religiosis et Missionariis», 24 [1943], 75-79).

En 1648, S. Juan Eudes instituía las Cofradías dedicadas al Corazón de María. El 16 de agosto de 1666, Alejandro VII aprobaba la Cofradía de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, erigida en Morlaix. El mismo Santo, en 1674 y en 1675, obtenía de Clemente X seis Bulas en favor de estas Cofradías. Benedicto XIV, después, por Bula del 7 de marzo de 1753, aprobaba la Cofradía erigida en la iglesia de S. Salvador en Onda. En 1806, en la iglesia parroquial de S. Eustaquio, quedaba erigida la Archicofradía del Sgdo. Corazón de María, y en 1808 era aprobada.

Pero la más célebre entre todas las Cofradías del Inmaculado Corazón de María es, indudablemente, la erigida en 1836 por el Abate Desgenettes, en París, en la iglesia de Nuestra Señora de las Victorias, para la conversión de los pecadores. Cuenta hoy con más de cincuenta millones de adscritos.

5. LA COFRADÍA DE LA B. M. VIRGEN DE LA CONSOLACIÓN.

La devoción a la Virgen SS. Consoladora de los afligidos es muy antigua. Floreció de modo singular en Italia (en Turín, en Bolonia, en Roma, en Termini, en Agrigento (Sicilia), en Reggio (Calabria, etc.), en Francia, Bélgica, España, Alemania (en Kevalaer), Austria y especialmente en Luxemburgo, donde —como en Turín— existe un célebre Santuario en honor de la Virgen de la Consolación. En Turín, en 1655, fué erigida por el P. Jaime Broquart, S. J., con la aprobación de Inocencio XII, la Cofradía de la Virgen del Consuelo. Después de una vida muy floreciente, esta Cofradía desapareció en tiempo de la revolución francesa. Pero fué nuevamente restaurada en 1877 por José Gloden, párroco de Carey, en la diócesis de Cleveland (Ohío), con la aprobación del Obispo diocesano. El 28 de abril de 1878 León XIII la enriquecía con indulgencias (Cfr. CAMPANA, o. c., II, 77-109).

Distinta de la antedicha Cofradía es la del «Cíngulo de la B. Virgen, Madre del Consuelo, de S. Agustín, de Santa Mónica y de S. Nicolás de Tolentino». Según una tradición antigua de los Agustinos (que, sin embargo, no se apoya en ningún documento), la Virgen SS. se habría aparecido a Santa Mónica y le habría dado una ceñidor de cuero de color negro para la cintura, como acostumbraba hacer la misma B. Virgen en su vida mortal. Santa Mónica, a su vez, habría sugerido el uso de tal ceñidor a su hijo S. Agustín, quien lo habría prescrito después a sus religiosos. Alejandro IV, Inocencio IV y Gregorio IX enriquecieron con indulgencias la Cofradía del Cíngulo. Más tarde, Eugenio IV aprobaba una nueva Cofradía en la iglesia de Santiago, con el títu-

lo de Santa Mónica, de S. Agustín y de S. Nicolás de Tolentino (los Agustinos entonces inscritos en el álbum de los Santos). En 1495, en aquella misma Iglesia, fué erigida otra Cofradía en honor de la B. Virgen de la Consolación. Después, el P. Tadeo de Perugia, Prior General de la Orden, unió las dos Cofradías en una sola bajo el título arriba expresado. Esta Cofradía fué aprobada por Gregorio XIII por la Bula *Ad ea* del 15 de julio de 1575, y honrada con el título de Archicofradía. Son muchas las indulgencias concedidas por los Sumos Pontífices a esta Cofradía (Cfr. «Acta S. Sedis», XXXV, p. 630). Su fiesta principal se celebra el domingo infraoctava de S. Agustín (Cfr. CAMPANA, E., *Maria nel culto cattolico*, II, 77-109, ed. 2, Turín, 1943).

6. LA COFRADÍA DE MARÍA SS. REINA DE LOS CORAZONES.

Surgió según los deseos de S. Luis de Montfort (Cfr. «Traité», n. 227), en el Canadá, en la Iglesia de la Virgen de Lourdes, cerca de Ottawa, el 25 de marzo de 1889, con la aprobación del Obispo Duhamel. El 22 de junio del año siguiente, León XIII la enriquecía con indulgencias. En poco tiempo esta Cofradía se propagó a casi todas las parroquias de la Diócesis de Ottawa y a muchas diócesis de la América septentrional.

En Roma, la Cofradía de María Reina de los Corazones fué erigida en 1906, y en 1913 fué elevada por S. Pío X a la dignidad de Archicofradía. Se difundió después mucho en Italia. Su fin es alcanzar más fácilmente el Reino de Cristo mediante el Reino de María.

Para los Sacerdotes, en el Congreso Mariano de Einsiedeln de 1906, fué instituída la «Sociedad de los Sacerdotes de María, Reina de los Corazones», por obra principalmente del P. Texier, S. M. M. Los Sacerdotes que se adhirieron fueron llamados al principio «Capellanes de María». Pero la Comisión Cardenalicia a la que S. Pío X confió el examen de la materia, cambió el nombre «Capellanes de María» por el de «Sacerdotes de María». También esta Asociación se difundió rápidamente en Francia, España, Irlanda, Dinamarca, Polonia, Holanda, Alemania, Austria, América septentrional, en África y especialmente en Bélgica.

El fin de esta Asociación es doble: la santificación de los Sacerdotes por medio de la devoción enseñada por S. Luis de Montfort y el empleo de esa devoción como medio eficacísimo de apostolado para propagar el reino de Cristo, por medio de María, en los individuos, en las familias y en la sociedad (Cfr. CAMPANA, E., o. c., pp. 223-280).

7. La Cofradía de Nuestra Señora del Sagrado Corazón.

El primero en proponer y propagar el título y la devoción a «Nuestra Señora del Sgdo. Corazón» fué el P. Julio Chevalier (1824-1907), Fundador de la Congregación de los Misioneros del Sgdo. Corazón, en 1864, con la aprobación de S. E. Mons. de la Tour d'Auvergne, Arzobispo de Bourges. La erección canónica de la Cofradía de «Nuestra Señora del Sgdo. Corazón» tuvo lugar el 6 de abril de 1864, cuando el mencionado Arzobispo promulgó el decreto y quiso ser inscrito, el primero, como socio, en la nueva Cofradía. Tiene como fin honrar de modo particular el amor de Cristo a su SS. Madre y el amor de la Madre a Cristo, así como la omnipotencia de que goza la Madre cerca del Hijo en la impetración de todas las gracias. Los piadosos ejercicios recomendados a los cofrades son: 1) rezar, mañana y tarde, la invocación: «Nuestra Señora del Sagrado Corazón, rogad por nosotros»; 2) ofrecer, todas las mañanas, las propias acciones del día a Nuestra Señora del Sgdo. Corazón; 3) llevar la medalla de Nuestra Señora del Sgdo. Corazón.

Para propagar esta devoción, el P. Chevalier, desde el año 1866, hacía publicar los «Anales de Nuestra Señora del Sagrado Corazón». El 2 de julio del mismo año tuvo lugar la solemne consagración del Santuario del Sagrado Corazón. Este altar dió ocasión a la célebre peregrinación que, en 1869, hizo nacer el Santuario de Nuestra Señora del Sgdo. Corazón. Su imagen fué aureolada con una corona bendecida previamente por Pío IX. Desde aquel día el número de peregrinos creció de tal modo, que alcanzó cifras de quince, veinte y treinta mil en un solo día. En 1873 se celebró una peregrinación nacional en que tomaron parte cuarenta mil peregrinos, con diecisiete Obispos y más de quinientos Sacerdotes. Con ocasión de esta peregrinación, el Sto. P. Pío IX elevó el Santuario a la dignidad de Basílica menor, y concedió a la referida devoción muy ricas indulgencias. En el Archivo de aquel Santuario se hallan las relaciones de aproximadamente quinientas mil gracias concedidas por la SS. Virgen a los fieles que han recurrido a Ella con fe.

Esta Cofradía se propagó rápidamente en Francia, Italia, Holanda, Bélgica, Austria, Portugal, España, en América y en varias Misiones. En nuestros días, los adscritos a esta Cofradía ascienden a cerca de veinte millones. También S. Pío X quiso ser inscrito (Cfr. Campana, E., o. c., pp. 118-140).

8. La Cofradía de Nuestra Señora del SS. Sacramento.

El primero en dar a la Virgen SS. el título de «Santa María del SS. Sacramento» fué el P. Miguel de Cosenza, Capuchino, a mediados del s. XVII (Cfr.

KNOX, J., *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam*, Roma, 1849, p. 226). Cerca de dos siglos después, el Bto. Pedro Julián Eymard, el Apóstol de la Eucaristía y de la Virgen, quizá sin sospechar siquiera que otro, dos siglos antes que él, había dado ya a la Virgen un título semejante, en 1868, dejaba en herencia a sus hijos espirituales el título y la devoción a «Nuestra Señora del SS. Sacramento». Pío IX concedió cuarenta días de indulgencia a los religiosos de la Congregación del SS. Sacramento que rezaren la jaculatoria: «Nuestra Señora del SS. Sacramento, Madre y Reina de los adoradores, rogad por nosotros». También esta devoción, superadas algunas dificultades, se propagó con celeridad. La Cofradía fué erigida después en Lyon en 1870, por obra del Card. de Bonald, y en Bruselas, en 1882, por obra del Card. Deschamps. El fundamento de esta devoción está constituído por las estrechas relaciones que existen entre María SS. y la Eucaristía (Cfr. ROSCHINI, F., *La Madonna del SS. Sacramento*, Roma, 1953).

9. LA COFRADÍA DE MARÍA SS. MADRE DE LA DIVINA PROVIDENCIA.

Erigida por los Padres Barnabitas, fué aprobada por Benedicto XIV por Breve de 25 de septiembre de 1774. Un siglo después, en 1834, al título de «Cofradía de la Madre de la Divina Providencia» fueron agregadas las palabras «Auxiliadora de los cristianos», a fin de que pudiese ser agregada a la antigua Cofradía de Nuestra Señora Auxiliadora, erigida en Munich (Baviera) en 1684, en la Iglesia de S. Pedro, por el Sumo Pontífice Inocencio XI, para dar gracias a la Virgen por la victoria obtenida en Viena sobre los turcos. Cinco años después Gregorio XIV elevó la Cofradía de S. Carlos de Catinari a la dignidad de Archicofradía, por lo que esta Cofradía se propagó rápidamente en Italia (en más de cien parroquias), en España, Francia, Austria, Hungría, Alemania, Suiza, en las islas de Malta y de Creta, en Brasil, Bolivia, Méjico y Estados Unidos de Norteamérica.

Tiene por fin la unión de los corazones de todos los Cofrades en el amor de Cristo y de María, así como la ofrenda de oraciones y sacrificios para la liberación de los adscritos, de todos los males espirituales y corporales, y para impetrar la gracia de la perseverancia final. Las obligaciones para los laicos son: el rezo de la tercera parte del Rosario en las fiestas de la Purificación, de la Anunciación, de María Auxiliadora, de la Visitación, de la Asunción, de la Natividad de María, de la Presentación y de la Inmaculada Concepción, añadiendo un *Padrenuestro* y un *Avemaría* por los cofrades difuntos. Para los Sacerdotes está prescrita también la aplicación de la Misa, una vez al año, por todos los Cofrades, vivos y difuntos.

La devoción a la Virgen Madre de la Divina Providencia fué propagada,

además de los Barnabitas (siguiendo las huellas de S. Antonio M.ª Zaccaría, su Fundador), por los Padres de la Orden de los Siervos de María de Arezo (desde 1268), por los Padres Teatinos, por S. Benedicto José Cattolengo, fundador de la «Pequeña Casa de la Divina Providencia», por el P. Scrosopio de Udine, Fundador de la Congregación de las Hermanas de la Providencia.

La primera imagen de la Virgen de la Providencia se venera en Arezzo, en la Iglesia de S. Pedro *Piccolo* de los Siervos de María. La primera iglesia erigida a la misma, junto con la Cofradía (distinta de aquella de que hasta ahora hemos hablado, erigida por concesión de Pío IX en 1872), se encuentra en Digoin, Francia.

León XIII concedió la Misa propia el 11 de noviembre de 1888 (Cfr. CAMPANA, E., o. c., pp. 38-56, *Mater Divine Providentiae*, en el II Cent. de su culto en la Iglesia de S. Carlos Catinari, Roma, 1933).

10. La Cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro.

Esta devoción se refiere a la imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro, venerada en Roma en la Iglesia de S. Alfonso, en la vía Merulana, desde hace cinco siglos aproximadamente. La imagen se veneraba antiguamente en la isla de Creta. Robada por un mercader, fué llevada a Roma y solemnemente colocada, el 27 de marzo de 1449, en la Iglesia de S. Mateo, atendida por los Padres Agustinos. En seguida empezó a atraer la atención de los fieles con muchos y notabilísimos milagros. En 1812, derribada la Iglesia de S. Mateo, la imagen fué retirada del culto público. En 1855 los Padres Redentoristas construyeron su casa en el mismo lugar donde estuvo la iglesia de S. Mateo, y el día 11 de diciembre de 1865, por orden de Pío IX, obtuvieron la devota imagen que se hallaba olvidada en una casita de Santa María en Posterula. El 26 de abril de 1866 fué solemnemente colocada en el altar mayor de la Iglesia de San Alfonso. Al año siguiente fué coronada por el Cabildo Vaticano. Los Padres Redentoristas propagaron después su devoción por todas las partes de la tierra, venerándola como su propia Patrona. Por obra de ellos se reencendió en los romanos la antigua devoción a la venerada imagen. Todos los sábados por la tarde se pronuncia un breve sermón.

El culto de la B. Virgen del Perpetuo Socorro se propagó ampliamente en Austria, Eslovenia, Suiza, Alemania, Francia (donde hay más de doce mil iglesias y oratorios dedicados a Ella), en Bélgica, Holanda, España, América latina, Irlanda, Estados Unidos de América del Norte, en África, en las Indias, en China y Japón.

Para aumentar cada vez más el culto a la Virgen del Perpetuo Socorro, en 1871 surgió en Roma, por autoridad del Card. Vicario Patrizi, su Co-

fradía, que en 1876, era elevada al grado de Archicofradía, con el título: «Archicofradía de la Virgen del Perpetuo Socorro y de S. Alfonso». Pío IX quiso ser inscrito en ella antes que todos. Existen hoy cerca de 2.700 Cofradías esparcidas en todo el mundo, y los Cofrades ascienden a unos 2.700.000 aproximadamente (Cfr. GARCÍA GARCÉS, *Mater Corredemptrix*, Turín, 1940, pp. 75 ss.).

Es digna de especial mención la «Súplica perpetua a la Virgen del Perpetuo Socorro», nacida en Santiago de Chile por obra del P. Pedro Merges, Redentorista, que tiene por objeto la veneración perpetua, cada día, durante diez horas continuas, por medio de los «coros», de la imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro. Esta Asociación se ha propagado en España, en Francia y Alemania.

En 1876, la Sta. Sede concedía el Oficio y la Misa propia para el día 26 de abril (Cfr. HENZE, C., C. SS. R., *Mater de Perpetuo Succursu*, Bon, 1926).

11. La Cofradía de María SS. Auxilio de los cristianos.

La devoción a María SS. Auxiliadora de los cristianos es antiquísima en la Iglesia. Todas las preces dirigidas a Ella por los cristianos en todos los siglos en sus necesidades se fundan en la fe de su valiosísima ayuda. El título de «Auxiliadora de los cristianos» es anterior al pontificado de S. Pío V [65] y se remonta al origen mismo de las Letanías Lauretanas. La fiesta litúrgica es mucho más reciente. Fué instituída, en efecto, por Pío VII por Decreto de 16 de septiembre de 1816 y fijada en el día 24 de mayo (el día de la abdicación de Napoleón 1), para dar gracias a la Virgen SS. por la ayuda que les proporcionó durante la persecución napoleónica, como se indica en el himno litúrgico.

El Apóstol de la devoción a María SS. Auxiliadora de los cristianos fué S. Juan Bosco, Fundador de los Salesianos y de las Hijas de María Auxiliadora (1815-1888). En toda la vida de este Santo, desde el principio hasta el fin, aparece evidente la ayuda de María SS. Por eso, él veneró tanto e hizo venerar tanto por sus hijos a la Virgen SS. bajo este título. Y en honor de la Auxiliadora erigía, en 1863, en Turín, un Santuario espléndido, por medio del cual la Virgen concedió innumerables gracias (Cfr. BERTETTO, D., *Note di Pedagogia e di spiritualità salesiana. Maria Auxilium Christianorum*, en «Salesianum», 9 [1947], 406-420).

Para promover más eficazmente el culto de María SS. Auxiliadora, S. Juan Bosco, desde 1869, instituyó una «Asociación de devotos de María Auxiliadora», aprobada inmediatamente por el Excmo. Riccardi, Arzobispo de Turín, e indulgenciada por Pío IX. Esta Pía Asociación fué elevada más tarde a la

(65) Cfr. PAULUS, N., *Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland durch den seligen Canisius*, en "Zeitschr. f. Kath. Theol.", 26 [1902], 374-583.

dignidad de Archicofradía. Fueron agregadas a ella muchas otras Cofradías, difundidas en todo el mundo, con cerca de veinticinco millones de socios (Cfr. LEMOYNE, *Vita del Ven. S. Servo di Dio Giovanni Bosco*, vol. II, p. 185, Turín, 1911: CAMPANA, E., o. c., pp. 19-38).

12. LA COFRADÍA DE LAS «TRES AVEMARÍAS».

La devoción de las «tres *Avemarías*» parece haber sido revelada a Santa Matilde (1241-1248). Efectivamente, mientras dicha Santa estaba rezando a la SS. Virgen y pedía su maternal asistencia para el trance de la muerte, la Reina celestial se le apareció y le prometió que así lo haría si rezaba todos los días tres *Avemarías* para dar gracias a cada una de las tres Personas de la SS. Trinidad por los singulares privilegios que le habían otorgado (Cfr. *Révelations de Ste. Mechtilde*, París, Oudin). Una cosa semejante se lee en la vida de Santa Gertrudis (Cfr. *Vita di S. Geltrude*, l. IV, c. 21; l. III, c. 19).

Esta devoción, muy estimada por S. Antonio de Padua, S. Leonardo de Porto Mauricio y S. Alfonso María de Ligorio, ha vuelto a florecer maravillosamente en nuestros días, por obra, especialmente, del P. Juan Bautista de Blois, Capuchino, que instituyó en Blois la «Pía Obra para la propagación de las tres Avemarías». La Cofradía aprobada por muchos Obispos, se difundió en breve tiempo en Francia, en Italia, en Portugal y en las mismas tierras de misión. León XIII la enriqueció con indulgencias. Benedicto XV, acogiendo benévolamente los ruegos del P. Clodoveo de Provin, O. F. M., Cap., el 30 de julio de 1921 elevó dicha Cofradía a la dignidad de Archicofradía (Cfr. «Acta Ap. Sed.», 1922, p. 419). Al rezo de las «tres Avemarias» debe añadirse la jaculatoria: «¡Oh Madre mía, libradme en este día (o bien, en esta noche) del pecado mortal». Son innumerables las conversiones que se han obtenido mediante este piadoso ejercicio.

13. LA COFRADÍA DEL ESCAPULARIO AZUL.

La Ven. Úrsula Benicasa (el Sto. P. Pío VI, en decreto de 7 de agosto de 1793, reconoció la heroicidad de sus virtudes) instituyó en Nápoles, en 1617, la austerísima Congregación de las «Ermitañas Teatinas». El 2 de febrero de 1617, en la fiesta de la Purificación de la SS. Virgen, la augusta Madre de Dios se le apareció vestida con un vestido blanco y con un manto azul, con el Niño Jesús en los brazos, rodeada de un coro de vírgenes. Dirigiéndose a ella, le dijo la Virgen: «¡Ánimo, Úrsula! Cesa de llorar y cambia tus lágrimas en alegría. Escucha atentamente lo que va a decirte Jesús, ¡mi Jesús y tuyo!».

Jesús, dirigiéndose a ella, le ordenó que fundase un eremitorio dedicado a la Inmaculada Concepción, en el que treinta y tres vírgenes, vestidas como la SS. Virgen, deberían llevar una vida de penitencia y soledad, prometiéndoles toda suerte de gracias. Pero la Sierva de Dios suplicó ardientemente a la SS. Madre de Dios que extendiese aquellas gracias también a los que, viviendo en el siglo, profesaran una devoción especial a su Inmaculada Concepción y cumplieran fielmente las obligaciones de su estado. La Virgen condescendió. La Sierva de Dios, en efecto, vió en seguida una multitud de Ángeles que difundían por todas partes el hábito azul junto con una gran abundancia de gracias. Este Escapulario, acogido por los fieles con entusiasmo increíble, obró muchas y grandes conversiones. Por eso, los Sumos Pontífices lo aprobaron y le concedieron indulgencias. En 1894, en la Iglesia de S. Andrés del Valle, en Roma, los Padres Teatinos erigieron la Archicofradía del Escapulario azul (Cfr. CAMPANA, E., o. c., pp. 377 ss.).

ART. 4.—LAS PÍAS UNIONES MARIANAS

Con el nombre de «Pías Uniones» se designaban algunas Asociaciones de fieles instituídas «para el ejercicio de alguna obra de piedad o de caridad» (C. I. C., can. 707). La Asociación que tiene derecho a agregar a sí otras asociaciones de la misma especie, suele llamarse «Unión primaria».

Las pías Asociaciones Marianas son muchas, y pueden reducirse a tres clases: para los jóvenes, para las jóvenes y para todos los fieles de ambos sexos.

1. LAS ASOCIACIONES MARIANAS PARA LOS JÓVENES.

La principal, entre estas Asociaciones, es, indudablemente, la «Congregación Mariana» de los Padres Jesuítas [66]. Tiene como fin la formación de perfectos cristianos, de todas las clases sociales, mediante una devoción especial a la Virgen SS.

Los primeros gérmenes de esta Congregación fueron sembrados en Siracusa, en el Colegio de la Compañía de Jesús, hacia 1560, por el P. Sebastián Carabassi, S. J., Este pío religioso, cada sábado, después de las clases de

(66) Cfr. DELPLACE, *Histoire des Congrégations de la S. Vierge* (Lille, 1884).—LOEFFLER, *Die Marianischen Kongregationen* (Freiburg, i. Br., 1911).—*Cath. Enc.*, t. 13, p. 123.—DE GRANDMAISON, G., *La Congrégation* (París, 1888).—VILLARET E., S. I., *Les Congrégations Mariales: I. Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus.* (París, Beauchesne, 1947).

la tarde, acostumbraba reunir los mejores entre los jóvenes para hablarles de la vida y de las virtudes de la SS. Virgen y de los principales devotos de Ella, excitándoles al ejercicio de las virtudes. En 1560, al P. Carabassi, destinado a otra casa, sucedió el P. Leunis († 1583), belga, quien dió gran impulso a aquella Asociación. Poco después, el P. Leunis era trasladado a Roma para enseñar gramática en el Colegio Romano. También en Roma promovió la Congregación de tal modo, que pudo darle, en 1564, estatutos propios. Para satisfacer los deseos de todos, fué necesario erigir, solamente en el Colegio Romano, cuatro Congregaciones. Fué erigida otra Congregación en el Colegio Germánico.

Muchas otras ciudades siguieron bien pronto el ejemplo de Roma, tanto en Italia (en Bolonia) como en el extranjero, en el Perú (Lima), en Francia (París, donde la Congregación tuvo como socio, por seis años, a S. Francisco de Sales), y de modo particular en Alemania, en Austria y en Suiza, por obra, especialmente, del P. Coster (1531-1619), quien, en 1576, publicaba en Colonia las Reglas de las Congregaciones Marianas, o sea, «Bulla super forma iuramenti professionis fidei, cum piis et christianis institutionibus, in usum Congregationis B. M. Virginis». Esta obra, reimpresa en seguida varias veces, llegó a ser la «Cartilla de la Congregación». El P. Coster combatió fuertemente, de palabra y por escrito, contra todos los enemigos de las Congregaciones Marianas. Gregorio XIII, en 1577, y al año siguiente, por el Breve «Salvatoris D. N. J. Christi», concedió algunas indulgencias a la Congregación Mariana de Colonia, fundada por el P. Coster. Además del P. Coster, fué también fervorosísimo propagador de las Congregaciones Marianas el P. Rem, S. J. (1546-1618), directamente en Baviera (donde las Congregaciones, en breve tiempo, llegaron a contar treinta mil socios) e indirectamente en Austria y en Suiza. San Pedro Canisio fundó la Congregación Mariana de Friburgo.

En Italia, además de Bolonia, la Congregación Mariana floreció especialmente en Milán (con la entusiasta aprobación de S. Carlos Borromeo) y en Nápoles (donde se fundaron seis Congregaciones Marianas). En 1584, Gregorio XIII, acogiendo benévolamente los ruegos del P. Claudio Acquaviva, Prepósito General de la Orden, por la Bula *Omnipotentis Dei*, elevó la Congregación de la *Annunziata*, erigida en el Colegio Romano, al grado de Primaria. El P. Acquaviva publicó los nuevos Estatutos de la Congregación Mariana. En 1586, por la Bula *Superna dispositione*, de Sixto V, y luego, en el año siguiente, por la bula *Romanum decet Pontificem*, las puertas de la Congregación Mariana se abrieron no sólo a los jóvenes, sino también a todos los fieles de cualquier estado, y así la Congregación Mariana alcanzó a todo el mundo. Empezaron a surgir también, en varios lugares, Congregaciones Marianas para Sacerdotes, especialmente en España, en Nápoles (donde la Congregación contó hasta cuatrocientos socios, entre los cuales había catorce Obispos), en Colonia

(cuarenta socios) y en Lucerna (ciento cincuenta socios). Benedicto XIV, que de joven había sido socio de la Congregación Mariana, en la Bula *Gloriosae Dominae*, de 27 de septiembre de 1748, tuvo palabras del máximo elogio para las Congregaciones Marianas (Cfr. *Opera*, Prato, 1846, volumen XVI, 428).

La supresión de la ínclita Compañía de Jesús (en 1774) hirió gravemente a las Congregaciones Marianas. En 1814, sin embargo, junto con el restablecimiento de la Compañía de Jesús, también se vió reflorecer por todas partes las Congregaciones. En 1938 las Congregaciones Marianas contaban seis millones de socios, sesenta y cinco mil Congregaciones y ciento veinte revistas. En 1947 las Congregaciones Marianas celebraron en Barcelona un Congreso Mariano Internacional.

Hoy las Congregaciones Marianas tienen más de ochenta mil Congregaciones agregadas a la Primera Primaria, con un número de socios entre los ocho y los diez millones. Esas Congregaciones florecen en sesenta de las ochenta naciones del mundo. En Italia, las Congregaciones Marianas son un millar (una cincuentena en los Seminarios), con cien mil inscritos, aproximadamente.

La vitalidad y la actualidad de las Congregaciones Marianas ha sido repetidamente encomendada por el Sto. P. Pío XII (Congregante él también, desde su adolescencia), especialmente en la *Bis saeculari*, en que declaraba que las Congregaciones Marianas eran propia y verdadera «Acción Católica, que milita bajo los auspicios y la inspiración de María» [67].

---

(67) Sobre las actividades de las Congregaciones Marianas, *L'Osservatore Romano* del 10 de marzo de 1948 facilitaba los datos siguientes:

"Con la guerra y la posguerra el mundo ha sido bastante trastornado; pero no se ha detenido el desarrollo de las Congregaciones Marianas. Efectivamente. de 1940 a 1947, han sido agregadas 7.166 a la Primera Primaria de Roma. No sólo en Europa y América, sino literalmente en el mundo entero. Alaska, Java, Jamaica, Guayana, Hawai, India, Siria, Terranova, y también donde actualmente se encona la persecución o se ponen dificultades a la actividad religiosa, como en Polonia, Letonia, Checoeslovaquia Rumania, Austria, Hungría, las Congregaciones viven y se multiplican.

"Tenemos número y la calidad. Son de varios ritos orientales (griego, ruteno, maronita, siromalabárico, etc.). No más del 5 por 100 depende de los Padres Jesuítas; el resto está bajo la inmediata jurisdicción de los Obispos. Abarcan todas las clases sociales: intelectuales, operarios, magistrados, soldados, marineros, aviadores, médicos, enfermeros, sacerdotes y clérigos. Hay también congregaciones para los bomberos (Río de Janeiro), para los negros (Merchaniesville, U. S. A.), para los ciegos (Jersey City), para los sordos (St. Louis, U. S. A.).

"Es notable el número de congregaciones para hombres, estudiantes, universitarios profesionistas. Así es posible poner mejor en práctica el deseo del Santo Padre: "Defiendan los congregantes en todas partes la verdad con las armas de la verdad".

"De 1939 a 1947, las naciones que han tenido mayor número de Congregaciones Marianas, hasta el punto de superar notablemente a Europa, son: Estados Unidos, 3.586 nuevas agregaciones; Brasil, 695; Canadá, 444. Los Estados Unidos contaban en

2. Las Asociaciones Marianas para las jóvenes.

La principal es la «Pía Unión de las Hijas de María» (Cfr. *Regole della Congregazione delle Figlie di Maria che vivorno in mezzo al secolo*, Roma, Monaldi, 1844).

Ya en el s. XII, S. Pedro *degli Onesti* instituyó en Ravena una Congregación de Hijas de María, que no le sobrevivió.

Después de aquélla, la más antigua Congregación de Hijas de María que se conoce es la fundada en Friburgo, de Suiza, por S. Pedro Canisio, como sección de la Congregación Mariana fundada por él en aquella ciudad. Cincuenta años más tarde se encuentra otra Pía Unión en Lucerna, fundada por el Sacerdote Jost Knab (1637-1658) y aprobada por el Papa Alejandro VII por la Bula de 31 de mayo de 1650, con el título de «Congregatio virginum sub titulo B. Mariae Reginae virginum».

En 1837 fué erigida en Roma otra Congregación de Hijas de María en el Colegio de la Trinidad de los Montes, y agregada a la Primaria del Colegio Romano.

En 1846, finalmente, por obra del célebre P. Ravignan, S. J. († 1858), surgía en París una Pía Unión de las Hijas de María, que comprendía no sólo las jóvenes, sino también a las madres de familia.

Por aquel mismo tiempo, en París, por obra de Santa Catalina Labouré

1914 con 1.758 Congregaciones Marianas; en 1946, 14.452. En el Brasil, los Congregantes luchan valerosamente contra los comunistas y promueven la educación católica del pueblo. Las dos mayores Congregaciones de Cuba colaboran con los Centros de Acción Católica mediante el Comité central de enlace para un más eficaz apostolado católico en el seno de la Universidad, salvando su autonomía. En Bolivia, los congregantes se oponen al proselitismo de los protestantes, mientras que en Méjico una sola Congregación enseña el Catecismo a más de 6.000 niños en 56 centros. También en Europa las Congregaciones Marianas crecen en número y en actividad: Holanda, aunque pequeña y en su mayor parte protestante, ha tenido, de 1939 a 1946, 190 nuevas agregaciones, que han merecido la estimación del Episcopado del país entero. Irlanda, en el mismo período, ha tenido 153 nuevas agregaciones. En España, después de la guerra civil las Congregaciones Marianas han reflorecido (187 nuevas agregaciones) con una vitalidad apostólica simplemente maravillosa: en 1941 han formado la Confederación Hispánica de las Congregaciones Marianas, en cuyo ámbito se mueve la gran Federación Universitaria. En casi todas las ciudades industriales surgen Congregaciones de obreros, que tienen una gran influencia sobre la masa de los trabajadores.

En Italia, en la creciente actividad de muchas Congregaciones, ocupan hoy el primer lugar las universitarias. Sicilia, Lecce, Bari, Roma, Génova, Turín, Padua, Gorizia nos traen a la mente florecientes Congregaciones.

Tampoco Inglaterra y Bélgica se han sustraído a esta renovación general; la primera cuenta 115 nuevas agregaciones, y la otra, 95. Especialmente merecen admiración aquellas naciones que, víctimas de la persecución religiosa, además de las cala-

y del P. Aladel, su director espiritual, y por orden de la Virgen Inmaculada en las célebres apariciones a dicha Santa, se fundaba otra Pía Unión de Hijas de María. Surgieron inmediatamente, entre 1836 y 1846, muchas asociaciones en las casas de las Hijas de la Caridad, tanto en París como en otras partes. En 1847, Pío IX aprobó estas Congregaciones, concediéndoles todas las indulgencias ya otorgadas a la «Prima Primaria» del Colegio Romano, aunque no se agregaran a la misma, para todas aquellas jóvenes, tanto internas como externas, que frecuentaban las casas de las Hijas de la Caridad. En 1876 los Superiores de la Congregación de la Misión, con la previa autorización de la Sta. Sede, extendían las antedichas Pías Uniones aun a las jóvenes que no frecuentaban las Casas de las Hijas de la Caridad. Distintivo de estas Pías Uniones era la llamada medalla milagrosa. En los albores del presente siglo, el número de las jóvenes adscritas a las referidas Pías Uniones ascendía a ciento diez mil. Hoy asciende a algunos millones, con unas cinco mil Asociaciones.

De esta Pía Unión parisiense se originó, en 1862, la Congregación de las Hijas de María de Roma, en la Parroquia de Santa Inés, en la vía Nomentana, por obra del Canónigo Regular Orestes Passeri. Fué aprobada por Pío IX, enriquecida también con indulgencias y elevada al grado de Primaria. En 1938, las sociedades agregadas a la Primaria de Santa Inés ascendían a doce mil, con unos cinco millones de adscritas.

En Alemania también han surgido, en nuestros días, muchas Congregaciones autónomas, con vitalidad muy floreciente.

---

midades bélicas y posbélicas, no han cesado de difundir la devoción mariana. Así Hungría, que en estos años tan adversos para ella ha agregado a la Primera Primaria 157 nuevas Congregaciones y ha conmemorado solemnemente el quinquagésimo aniversario de la fundación de la Congregación Mariana Universitaria. Así, Rumania, que en 1946 presentaba 41 nuevas agregaciones, y Alemania, recordando su antigua y gloriosa tradición, pocos meses después de la guerra había erigido ya 24 nuevas Congregaciones. En Eslovaquia, la misma persecución es estímulo para el fervor de los congregantes, que juran ante el Obispo profesar y defender siempre la fe católica, aun con peligro de su vida. En Austria, las Congregaciones, sofocadas por el Gobierno nazi, empiezan a florecer nuevamente, y así también en Polonia, donde parecía que todo debiese morir, tenemos hoy 16 nuevas Congregaciones.

"Otra vuelta al mundo. En la India, aproximadamente 200.000 congregantes colaboran con los misioneros: enseñan el Catecismo, exponen y defienden la verdad católica, confortan y ayudan con gran caridad a los pobres y a los enfermos. En la Misión de Calcuta, sólo de 4.000 congregantes han salido 500 vocaciones para el clero indígena secular y regular.

"De esta breve reseña resulta cómo en un mundo agitado y revuelto las Congregaciones Marianas, no sólo viven sino que se revigorizan en su espíritu y se multiplican, de modo que están plenamente justificadas las palabras del actual Pontífice a los congregantes en el memorable discurso del 21 de enero de 1945: "Vosotros os habéis obligado a defender la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia lo sabe y cuenta con vosotros, igual que en el pasado contó con las generaciones de congregantes que os han precedido."

3. Las Asociaciones Marianas para todos los fieles.

Son, principalmente, cuatro: la Corte de María, la Pía Unión de la Milicia de María Inmaculada, la Legión de María y la Pía Unión de la Virgen del Buen Consejo.

1) *La Corte de María.*—Es una Pía Asociación que tiene por objeto rendir a la Virgen un obsequio cotidiano en sus más veneradas imágenes.

Surgió en Madrid en mayo de 1839, por obra del P. Ramón Leal, S. J., entre algunas personas piadosas, quienes, durante el mes consagrado a Ella, se propusieron visitar, alternándose, las imágenes de la Virgen, rezando las Letanías y la *Salve* para impetrar la gracia de una santa y preciosa muerte.

Esta Asociación consta de «coros», cada uno de los cuales se compone de treinta y una personas, de modo que para cada día haya una que pueda cumplir la antedicha visita en nombre de las demás, para impetrar para todas las gracia de una buena muerte. Se eligen, pues, las imágenes más veneradas de la ciudad o del pueblo, y el director del coro sortea los visitadores de la misma y el día correspondiente.

La Asociación se propagó rápidamente en Madrid y en todas las provincias de España, así como en varias partes del mundo. En 1859 se contaban ocho mil «coros» solamente en España y tres mil en otras naciones. Hoy hay, aproximadamente, veinte mil «coros». Nunca una Reina de este mundo ha tenido una corte semejante.

La Asociación fué aprobada por Pío IX por Breve de 7 de mayo de 1847, y erigida en Archicofradía. Fué enriquecida con muchas indulgencias por el mismo Pío IX y por Gregorio XVI.

2) *La Milicia de María Inmaculada* [68].—Surgió en Roma, en el Colegio Internacional de S. Teodoro, de los Frailes Menores Conventuales, el 17 de octubre de 1917, por obra especialmente del Siervo de Dios Maximiliano Kolbe, polaco, caído víctima de la caridad en un campo de concentración el 14 de agosto de 1941. Es una Asociación de fieles de cualquier condición que

(68) Cfr. Masiero G., O. F. M. Conv., *Conoscere la Milicia di Maria Inmacolata* (Padova, 1946.—Chiminelli, P., *Milizia Mariana* (Padova, 1943).—Hess B., O. F. M. Conv., *La Milizia di Maria Immacolata" nel suo XXV anniversario di fondazione* (1917-1942), Roma, 1942.—Stano G., O. F. M. Con., *Piae Unionis marialis "Militiae Mariae Immaculatae" prima quinque lustra*, in "Miscell. Franc.", 43 (1942), 175-203.—Ricciardi, A., *L'Eroe di Oswiecim: P. Massimiliano M. Kolbe, dei Frati Minori Conventuali* (Roma, 1947).

sean, bajo el título y la protección de María SS. Inmaculada, reunidos para librar la batalla de Dios, especialmente contra la secta masónica. El fin de esta Pía Unión es, por tanto, «el Reino de Cristo mediante el Reino de María». Para alcanzar este fin se prescriben a los socios, principalmente, tres medios: 1) la plena consagración de sí mismo a la Virgen Inmaculada, en el mismo día de su inscripción en la Pía Unión; 2) llevar la «Medalla Milagrosa»; 3) rezar, cuando menos una vez al día, la jaculatoria: «¡Oh María, concebida sin pecado, rogad por nosotros, que recurrimos a Vos, y por todos aquellos que no recurren a Vos, especialmente por los francmasones y por aquellos que se nos han encomendado!» (indulgencia de trescientos días concedida por Pío XI por Breve de 18 de diciembre de 1926); o bien esta otra: «Dignare me laudare te Virgo sacrata, da mihi virtutem contra hostes tuos» (indulg. de trescientos días, *ibid.*).

Bendecida por el Sto. P. Benedicto XV el 4 de abril de 1918, la Pía Unión fué canónicamente erigida el 2 de enero de 1922, en el Oratorio de dicho Colegio. En 1927, el Sto. P. Pío XI la elevaba a la dignidad de Primaria. Finalmente, el 25 de marzo de 1932, el Card. Francisco Monchetti-Selvaggiani aprobaba el Estatuto de la Milicia revisado y aumentado.

Según el Estatuto, el Ministro General de la Orden de los Hermanos Menores Conventuales *pro tempore* es el Moderador Supremo de la Milicia. La Dirección General de la misma se encuentra en Roma, en el susodicho Colegio Internacional (via S. Teodoro, 24). Además del Director General, hay otros Padres que, junto con él y con el Director nacional para Italia, forman el Consejo General de la Milicia.

La difusión de esta Pía Unión fué rapidísima y rica en frutos. Cuenta aproximadamente con setenta Sedes filiales con unos dos millones de adscritos. Está difundida en Italia (treinta y nueve sociedades), en Rumania, en Bélgica, en Holanda, en Dinamarca, en América, en China, en Rhodesia (África), en Bulgaria, en Albania y, de modo muy particular, en Polonia y el Japón.

En Polonia, por obra del P. Kolbe, surgió la Ciudad de la Inmaculada (Niepokalanow), con veintidós edificios para las varias obras y con setecientos cincuenta religiosos. La revista *El caballero de la Inmaculada* y el *Pequeño Caballero*, para los niños, inundan toda Polonia, y, puede decirse, todo el mundo.

Otra «Ciudad de la Inmaculada» surgía, también por obra del P. Kolbe, en 1930, en Japón, cerca de Nagasaki. De la Milicia de María Inmaculada salieron, en Asia, en 1935, los *Soldaditos de María Inmaculada*, para prestar guardia de honor en las varias festividades marianas.

3) *La Legión de María.*—Nació en Dublín el 7 de septiembre de 1921, por obra de Francisco Duft. Es una Asociación de laicos (hombres y mujeres),

que, con la aprobación de la Iglesia y bajo la guía de la Virgen Inmaculada, Mediadora de todas las gracias, ayuda a la Iglesia en la lucha contra el mundo y contra todas sus fuerzas maléficas.

Su organización está inspirada en la de la Legión Romana. Cada Sección, llamada «Praesidium», está agregada al «Consejo de la Legión» (el Consejo Central). Existe además el «Senado», o sea, el Consejo Diocesano. Los oficiales de la Legión son: el Director espiritual, el Presidente con su Vicario, el Secretario, el Tesorero y el Tribuno. Las reuniones son semanales.

La difusión de esta Asociación tiene algo de prodigioso. Está muy difundida, principalmente en Irlanda y en las Misiones de África y de la India. Florece en más de doscientas Diócesis, rica en buenas obras. Tiene una revista propia, titulada: «Mariae Legio» (Cfr. DUFF, F., *Prospettiva Monfortana*, Vers. del Padre Buondonno, Redona di Bérgamo, 1942).

4) *La Pía Unión de la Virgen del Buen Consejo.*—Surgió en el s. XVIII en Genazzano, Diócesis de Palestrina, donde se venera una imagen de la Virgen, que, según la tradición, el 25 de abril de 1467 habría sido transportada allá a la Iglesia de los Padres Agustinos, desde Scutari, por ministerio de los Ángeles. Esta tradición encuentra un apoyo valioso en documentos coetáneos (Cfr. ADDEO, F., *Apparitionis Imaginis B. M. Virginis a Bono Concilio Documenta*, Roma, 1947). Es cierto que la imagen resplandecía en seguida por sus milagros: en 1467, en el espacio de sólo tres meses, los notarios registraron unos ciento sesenta milagros. En 1622 la imagen fué coronada por el Cabildo Vaticano. Del s. XVII en adelante fué llamada «Virgen del Buen Consejo». Fueron propagadores de esta devoción los Padres Agustinos, los Redentoristas (siguiendo el ejemplo de su Santo Fundador), los Maristas, etc. Benedicto XIV, en 1759, aprobó la Pía Unión y él mismo quiso ser inscrito en ella. Pío IX también quiso darle su nombre y visitó el Santuario con gran pompa el 15 de agosto de 1864. León XIII, devotísimo de la B. Virgen del Buen Consejo, añadió, en 1903, a las Letanías Lauretanas, la invocación «Mater Boni Consilis, ora pro nobis».

ART. 5.—LOS ESCAPULARIOS MARIANOS

El Escapulario (vulgarmente: *paciencia*) deriva de «escápula», y designa el hábito que cubre las espaldas. El Escapulario se relaciona con el hábito monástico, del que es una reducción, o más bien un sustituto. En efecto, S. Benito llamaba Escapulario al hábito o a la parte del hábito que se usaba para el trabajo, porque colgaba de los hombros, tanto por delante como por detrás. To-

mado simbólicamente era llamada «yugo de Cristo» o también «escudo» contra los ataques del demonio. El uso del Escapulario pasó de los Benedictinos a las otras Órdenes religiosas de la Edad Media. A causa de su significado simbólico, debía llevarse, no sólo de día, sino también de noche, como se ve en las «Consuetudines Sublacenses». En las Constituciones de la Orden de los Siervos de María (a. 1257) se lee: «Nadie vaya a dormir sin el escapulario». Otro tanto se prescribe en el Capítulo General de los Carmelitas de 1324, «bajo pena de pecado grave».

De este Escapulario monástico se derivó el pequeño Escapulario, cuando se introdujo la costumbre de agregarse los laicos a algunas Órdenes religiosas mediante su adscripción a la Orden Tercera o a la Cofradía. La Iglesia, consiguientemente, al contar el escapulario entre los sacramentales, determinó su materia y su forma, así como el modo de llevarlo y las condiciones necesarias para ganar las indulgencias. Para ello es necesario que los escapularios sean bendecidos por un Sacerdote provisto de la debida facultad (que debe obtenerse de la Orden religiosa a que el Escapulario pertenezca), y llevarlos suspendidos del cuello tanto de día como de noche. Por el decreto de 16 de diciembre de 1910 se permite a los fieles la sustitución del escapulario de paño con la medalla bendita, en la que figure por una parte la imagen del Sagrado Corazón y en la otra la de la B. Virgen (bajo cualquier título). El Escapulario mariano, en general, es un emblema que significa una *consagración especial al servicio de María SS.* en alguna familia religiosa dedicada a Ella. Sirve también para recordar las obligaciones que por medio de él se han asumido. Es también, como declara la Iglesia en la bendición del mismo, «indicio de inocencia y de santidad», y significa el hábito de las virtudes. Es, finalmente signo y prenda de la particular protección de la Virgen gloriosa. Merecen ser recordadas aquí las palabras de S. Alfonso María de Ligorio: «Yo, por mí, he procurado tomar todos los escapularios. Así como los hombres tienen a honra que haya algunos que lleven su librea, así a María SS. agrada que sus devotos lleven el santo Escapulario, en señal de estar dedicados a su servicio y de pertenecer al número de la familia de la Madre de Dios» (*Glorias de María*, P. II, 6).

El Escapulario consta de dos piezas de lana unidas por dos cintas.

El número de los Escapularios es grandísimo, ya que muchos Santuarios marianos tienen su propia Cofradía y cada Cofradía tiene su propio Escapulario.

Los principales Escapularios Marianos, de los cuales diremos algo, son: 1) el Escapulario de la Virgen del Carmen; 2) el Escapulario de los Siete Dolores o de la Dolorosa; 3) el Escapulario de la Virgen de la Merced; 4) el Escapulario azul de los Padres Teatinos; 5) el Escapulario de la B. Virgen bajo el título «Salus infirmorum»; 6) el Escapulario del Inmaculado Corazón de Ma-

ría; 7) el Escapulario de la Virgen del Buen Consejo; 8) el Escapulario de los Sagrados Corazones de Jesús y de María.

1. El Escapulario de la Virgen del Carmen [69].

Según la antigua tradición carmelita, el Escapulario de la Virgen del Carmen tuvo origen celestial. El P. Juan Grossi, General de la Orden, en la primera mitad del s. XV, en su «Viridarium», refiere: «S. Simón Stock suplicaba con frecuencia a la gloriosa Virgen, Madre de Dios, que se dignase dotar de algún privilegio a los Hermanos que llevan su nombre. Todos los días elevaba la devota plegaria:

> *Flor del Carmelo, Vid Florida,*
> *esplendor del Cielo, Tú, la única Virgen que engendraste,*
> *Madre de toda dulzura, a la que ningún hombre se acercó:*
> *otorga tus privilegios a los Hijos del Carmelo,*
> *Estrella del mar.*

Un día, mientras repetía devotamente esta súplica, la Virgen SS. se le apareció, acompaña de una multitud de Ángeles, y teniendo en la mano el Escapulario de la Orden, le dijo: «He aquí el privilegio que os confiero a ti y a todos los hijos del Carmelo: El que muera vestido con este hábito, será salvo». Y se lo entregó (en «Speculum Carmel.», n. 599).

Los críticos se han hecho esta pregunta: ¿Es histórica la visión de S. Simón Stock?... No pocos lo han negado. Recientemente, con ocasión del VII Centenario del Escapulario, se ha publicado, por el P. Bartolomé Xiberta, O. C., una completa monografía sobre el tema (*De visione Sancti Simonis Stock*, Romae, 1950, en «Bibl. S. Scap.»).

En ella, el P. Xiberta estudia la visión de S. Simón Stock, cribando críticamente los varios documentos históricos relacionados con la misma, que son como el fundamento de la devoción al santo Escapulario. Es una refundición puesta al día de cuanto el autor publicó en «Analecta Ord. Carm.», bajo el tí-

---

(69) Cfr. Beringer, *Les indulgences*, t. 2, p. 195-449.—Besalduch, *Enciclopedia del Escapulario del Carmen*.—Campana, E., o. c., p. 353-372.—Fusciardi R., O. C. D., *Recenti ricerche sulla storia dello scapolare di Maria del Carmelo*, en "Osserv. Rom.", 15 julio 1942; 16 julio 1942.—Hilgers, art. *Sabbatine privilège*, in "Catholic Encyclopedia".—Reynaud, Th., *Scapulare marianum*, en Bourassé, "Summa aurea", vol. V.— Zimmermann B., O. C. D., *Monumenta histor. Carmel.*, I (Lérins, 1907).—Saltet, en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", a. 1911.

tulo de «Annotationes circa statum quaestionis de sacro Scapulari» (10 [1936-40], 238-50, 305-32, 389-407, 456-71, 521-34), y en el extracto de la Colección «Bibliotheca Carmelitana» (I, Romae, 1950, p. 102).

En la primera de las tres partes en que la divide, da una amplia descripción de la controversia sobre el Escapulario. De ella resultan, según el autor, los datos siguientes: 1) Muchos han hablado de la visión de S. Simón y se han pronunciado ya en favor, ya en contra de la historicidad de la misma. Entre éstos, muchos, después de verificar las fuentes, han defendido de propósito la dicha visión (entre éstos, B. Zimmermann, O. C. D.). Pocos han investigado las cuestiones colaterales que parecieron oscurecer más o menos la verdad de la visión (B. Zimmermann, Thurston, Saltet). Solamente uno, Juan Launoy (1642), negó absolutamente la visión después de haber empleado bastante trabajo en discutirla. Actualmente son muchos (en el pasado eran menos) los que, fundados en los trabajos de aquéllos, se han inclinado a negar la visión. 2) Sentado esto, el autor intenta demostrar que la cuestión de la historidad de la visión de S. Simón, si miramos a la autoridad externa, anda muy lejos de estar resuelta en sentido negativo.

En la segunda parte, el autor expone una amplia documentación. La visión aparecería —según el autor— en una biografía de Simón Stock de la cual tenemos tres redacciones: la más concisa (que se supone más antigua) es de la segunda mitad del s. XIV, contenida en un Santoral Carmelita. De esta redacción concisa existen dos copias: una adjunta a la obrita llamada «Viridarium», en la edición del «Speculum Carmel.», editada en Venecia en 1507, obra de Juan Grossi († 1435), General de la Orden de 1389 a 1430; la otra está inserta en una obrita inédita de Tomás Bradley, conservada en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge (ms. Ff. 6, 11, off. 1-33). Dicho Santoral contiene también una redacción media en la que, después de referir la visión, nos hace saber también que en aquel tiempo existía en Inglaterra la costumbre de llevar en privado el escapulario. Después del Santoral, la visión se relata con mucha frecuencia en el s. XV y en el siguiente. En el s. XV se tiene también la iconografía, tanto de la insignia del Sto. Escapulario como de la Virgen SS. con el Sto. Escapulario en la mano (por ejemplo, las imágenes de Corleone y de Palermo). El P. Xiberta, además, insiste sobre la «Chronica» de Guillermo de Sanvic, definidor de Tierra Santa en el Capítulo General de Montpellier del año 1287. En ella se dice que el demonio instigó «a los rectores y curas de las iglesias parroquiales» contra la Orden Carmelitana. «Viendo, por esto, los hermanos que en esta controversia no podrían tener el favor de los prelados, rezaban humildemente a la Virgen para que los librase de aquellas artes diabólicas. La Virgen María reveló a su Prior que acudiesen al Sumo Pontífice Ino-

cencio para obtener de él un remedio saludable contra los dichos incidentes...» El P. Xiberta relaciona esta «revelación» del s. XIII con la «visión» de S. Simón, y concluye la identidad de la visión. Ésta es la documentación.

En la tercera parte el autor discute los varios documentos, haciendo resaltar los argumentos positivos: la proximidad cronológica entre las narraciones y el hecho de la visión, la conformidad con la narración de Sanvic, la credibilidad interna de la narración, su inserción en el ambiente histórico y la fe con que la visión fué acogida por los coetáneos y por sus sucesores. Finalmente, responde a las varias objeciones de Launoy, de Zimmermann, de Thurston y de Salet. Concluye diciendo que cada uno queda libre de dar o de negar su asenso, pero que nadie «pretenda que le mueve [a negar el ascenso] la seriedad histórica» (p. 265). Añade un apéndice sobre las circunstancias de la aparición (tiempo, lugar, palabras de María SS. y transmisión de la promesa), y el texto del Catálogo de los Santos de la Orden Carmelitana.

Es una monografía en verdad impresionante, digna de grandes y sinceros elogios. No puede pedirse un trabajo más orgánico, más ordenado, más completo, más al día que éste, sobre el interesantísimo tema. Debemos, no obstante, confesar (y el mismo P. Xiberta no parece ajeno a concederlo), que aun reduciendo notablemente el período de silencio que transcurre entre la presunta visión de S. Simón y los documentos escritos de la misma, la reducción no es tal como para impedir se tenga como *no probada históricamente* (no ya como *falsa*) la autenticidad de la referida visión. Siempre queda, en efecto, más de medio siglo, por lo menos, de distancia entre la visión y el primer documento que la refiere (el Santoral del s. XIV). En vano, pues, se afirma —así nos lo parece— que una tal visión (de la que se habla en el s. XIV) está «confirmada» por una narración escrita en el s. XIII, o sea, por la «Chronica» de Sanvic, ya que la revelación de que se habla en esta «Chronica» es totalmente distinta de la «visión» de S. Simón Stock, tan «distinta» que la excluye, la invalida, más bien que confirmarla. Sanvic, en efecto, determina el objeto preciso de la «revelación» de que habla: «reveló a su Prior que acudiese al Sumo Pontífice Inocencio, para obtener de él un remedio saludable contra los incidentes expuestos». Por eso Sanvic no habla de una «visión» genérica que tuvo S. Simón, sino de una «revelación» específica, con objeto bien determinado y totalmente distinto del de la presunta visión de S. Simón. Añádase que Sanvic, que vivió pocos años después de S. Simón, debía de estar bien informado (mejor informado, seguramente, que el autor del Santoral del s. XIV) respecto de lo acaecido a S. Simón, y por eso, con aquel mismo candor con que cuenta la referida «revelación» o aparición, habría podido contar la pretendida «visión» del Santo, si realmente la hubiera tenido. Se deduce de esto que Sanvic,

más bien que «confirmar», invalida la supuesta visión de S. Simón. Probablemente, la visión de S. Simón Stock fué una transformación legendaria de la «revelación» escrita por Sanvic. El mismo P. Xiberta reconoce lealmente que «en la línea de los argumentos ex-silentio» uno le «parece válido», a saber, que Juan de Hildesheim († 1375), en su «Defensorium», para probar *la especial tutela* de la Virgen Santísima, aporta varios milagros y calla completamente la «visión» de S. Simón, que habría sido el principal y más eficaz argumento para probar su tesis (p. 245). Este silencio parece inexplicable, y por eso no puede menos de ser desconcertante.

Hemos de reconocer, sin embargo, lealmente y con verdadera satisfacción que la documentación de que hoy disponemos los historiadores respecto a la visión de San Simón Stock no permite rechazarla simplemente como falsa. Y esto no es poco.

2. El Escapulario de la Dolorosa.

Estando históricamente probado —como lo hemos demostrado— que el hábito negro de la Orden de los Siervos de María fué dado por la Virgen SS. a los Siete Santos Fundadores en memoria de sus inefables dolores por la redención del género humano, y puesto que el Escapulario, o sea, el hábito pequeño, no es otra cosa que la reducción del primero, podemos decir que también éste fué dado, en cierto modo, por la misma Virgen en memoria de su Compasión Corredentora.

Hacia la mitad del s. XV se empezó, en la Orden de los Siervos de María, a reforzar el sentido «doloroso» del hábito de la Orden. Este especial sentido viene también expresado en la Bula *Apostolicae Sedis intuitu* (llamada «Mare magnum», de 27 de mayo de 1487), de Inocencio VIII. El hábito de la Orden es calificado «el hábito del dolor», «moeroris habitus». La Cofradía del hábito («Societas habitus») floreció mucho en los ss. XV y XVI (Cfr. *Ann. O. S. M.*, t. II, p. 146). Pero sólo en el año 1645 la «Compañía del hábito» se convirtió en la «Cofradía de los Siete Dolores» o de la Dolorosa, enriquecida por los Sumos Pontífices con preciosas indulgencias.

3. El Escapulario blanco de la Virgen de las Mercedes.

Es la reducción del hábito que llevan los religiosos Mercedarios. Se da a los fieles «por la devoción que alimentan hacia la sacratísima e Inmaculada Madre de Dios, María, y la Orden fundada bajo su nombre» (*Rit. Rom.*).

4. El Escapulario azul de los Padres Teatinos.

Fué instituído en Nápoles, en 1617, por la Ven. Úrsula Benincasa, «en honor y memoria de la Concepción de la B. Virgen Inmaculada y para que aquellos que lo adopten rueguen por la conversión de los pecadores» (*Rit. Rom.*).

5. El Escapulario de la Virgen «Salud de los enfermos».

Es el distintivo de la Cofradía de S. Camilo, erigida en Roma en la iglesia de la Magdalena, por el P. Fernando Vicari, M. I., y aprobada por Pío IX en 1800. Es negro, y lleva la imagen de la Virgen que en dicha iglesia se venera.

6. El Escapulario del Corazón Inmaculado de María.

Surgió en Roma, en 1877, en la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, y en aquel mismo año fué aprobado e indulgenciado por Pío IX. Es blanco, y en la parte interior lleva el Corazón de María, circundado por una corona de rosas, traspasado por una espada y con una azucena que nace de él.

7. El Escapulario de la Virgen del Buen Consejo.

Fué instituído por León XIII en 1839, accediendo a las súplicas de los Padres Agustinos. Es blanco, y en la parte anterior tiene la imagen de la Virgen del Buen Consejo de Genazzano, con las palabras: «Mater Boni Consilii», mientras que en el otro trae el escudo pontificio, o sea, la Tiara con las llaves y con la inscripción: «Fili, acquiesce consiliis eius» (León XIII).

8. El Escapulario de los Sagrados Corazones de Jesús y de María.

Le dió origen y fué difundido por la Congregación de las Hijas del Sagrado Corazón, fundada en 1837 (Cfr. *Acta Ap. Sed.*, 32, 633 ss.). Fué aprobado por la S. C. de Ritos el 4 de abril de 1900, a ruegos del Arzobispo de Marsella. Es blanco, y en uno de los segmentos tiene las imágenes de los SS. Corazones de Jesús y de María con los emblemas acostumbrados, mientras que en el otro trae una crucecita roja. S. Pío X, en 1906, amplió las indulgencias ya concedidas en 1901.

ART. 6.—LOS SANTUARIOS MARIANOS

Al culto perpetuo de la Virgen pertenecen también los Santuarios Marianos esparcidos por todo el mundo. Además de los continuos obsequios que en ellos se tributan a la Virgen SS., los Santuarios marianos son meta de peregrinaciones, las cuales se cuentan, muy justamente, entre los principales actos del culto mariano.

Estas piadosas peregrinaciones a los Santuarios Marianos han sido acremente reprobadas por los protestantes. Calvino, en la obra «De Institutione christiana» (l. 4, c. 13), no dudaba en llamar a estas peregrinaciones «impiedad manifiesta». También en Inglaterra algunos predicadores anglicanos las han combatido (Cfr. BRIDGETT, *Our Lady's Dowry*, p. 284).

Los primeros Santuarios Marianos, meta de peregrinaciones, tanto en Oriente como en Occidente, se remontan al s. IV. Desde el Concilio de Éfeso, los Santuarios Marianos se multiplicaron con gran rapidez. En Francia, unas treinta iglesias catedrales, anteriores al s. VII, fueron dedicadas a la Virgen (Cfr. BEISSEL, *Geschichte des vereherung Marias in Deut. während des mitt*, p. 20). Otros templos marianos surgían al mismo tiempo en Suiza, en Alemania y en Inglaterra, especialmente en Basilea, Lausana, Maastrich, Maguncia, Spira, Estrasburgo, Canterbury, Wearmouth, Hexham, Lastingham, etc. (Cfr. BRIDGETT, o. c., pp. 246-262).

Según Rohault de Fleury, hacia el final del s. XIII, se contaban en todo el mundo diez mil Santuarios marianos, meta de peregrinaciones.

En siglos subsiguientes, especialmente en los tiempos modernos, los Santuarios marianos, a causa de las apariciones marianas, se han multiplicado maravillosamente. Gumpperberg, en su «Atlas Marianus» (Munich, 1702), narra la historia de mil doscientos Santuarios Marianos (Cfr. BOURASSÉ, *Summæ aureæ*, t. XI).

Los Santuarios son fuentes inagotables de gracias y de milagros, espirituales y materiales. En ellos casi se toca con la mano la verdad: «Ad Iesum per Mariam», por la singular frecuencia de los Santos Sacramentos de la Confesión y de la Comunión.

A veces se oye objetar que son demasiados los templos dedicados a la Virgen, que en algunos lugares superan el número de las iglesias dedicadas a N. Señor Jesucristo. Pero esta objeción se funda sobre un falso supuesto.

Efectivamente, todas las iglesias, según la doctrina católica, aun las dedicadas a la Virgen SS. o a los Santos, están dedicadas a Dios en honor de la Virgen o de los Santos. De aquí la costumbre de la antigua inscripción en la misma fachada de las iglesias: «Deo in honorem...».

ART. 7.—LAS MEDALLAS MARIANAS

Entre los actos marianos de culto perpetuo, no ocupan, en verdad, el último lugar las medallas marianas. El uso de esas medallas, en la Iglesia, es antiquísimo. La Iglesia, en efecto, para transformar en cristianas las costumbres de los paganos, sustituyó los amuletos supersticiosos de los paganos con las sagradas medallas. En el museo cristiano Vaticano se encuentran dos medallas del siglo IV en las cuales la Virgen SS. aparece sentada en ademán de presentar el Niño Jesús a la adoración de los Magos (Cfr. LE BLANT, E., en «Bulletin archéologique de l'Athenaeum francais», 1865, p. 9; DE ROSSI, *Immagini scelte della Beata Vergine Maria tratte dalle catacombe romane, in-fol.*, Roma 1863, página 6).

En la Edad Media, junto con el desarrollo de la doctrina mariana y la intensificación de las peregrinaciones, se acrecentó también la costumbre de llevar continuamente medallas marianas. En el s. XII, los Romanos Pontífices concedían su bendición a tales medallas. El uso de las medallas creció aún más cuando fueron enriquecidas con indulgencias. El primero en aplicar indulgencias a las medallas parece que fué Paulo IV (1555-1559) (Cfr. *Theodorus a Spiritu Sancto*, «De indulgentiis», II, 209). Se sabe que S. Pío V, en 1566, concedió indulgencia plenaria a todos los que, durante la guerra de Flandes, llevasen en el birrete las medallas en que los católicos de España habían hecho representar, contra los herejes hugonotes, la B. V. con el Niño Jesús (Cfr. STRADA, F., *Bellum Belgicum*, V).

Las medallas marianas varían según los varios misterios de la SS. Virgen y los varios Santuarios Marianos. La más célebre, empero, entre todas, es, indudablemente, la llamada comúnmente «Medalla Milagrosa».

Son célebres las cuatro apariciones de la Inmaculada a Santa Catalina Labouré, de las Hijas de la Caridad, de París. La primera ocurrió el 18 de julio de 1830, y en ella la Virgen le anunció que le iba a confiar una gran misión. La segunda ocurrió cuatro meses más tarde, el 27 de noviembre del mismo año, y en la misma capilla de la Casa Madre. La Virgen estaba en pie. El color de su vestido era blanco aurora. Un velo blanco bajaba desde la cabeza a los pies. Éstos se apoyaban sobre un gran globo, al cual se enroscaba una serpiente, cuya cabeza era aplastada por el pie de la Virgen. Con las manos, elevadas a la altura de la cintura, sostenía otro globo. Sus ojos se dirigían hacia el cielo. De repente, el pequeño globo que sostenía con las manos desapareció, y se vió llenarse los dedos de anillos con preciosísimas gemas, de las que partían vivos rayos de luz. La Virgen bajó los ojos sobre la vidente y dijo: «El globo que tú ves representa el mundo y cada persona particular. He aquí el símbolo de las

gracias que Yo derramo sobre las personas que me lo piden». Dicho esto, se formó en torno a la figura de la Virgen un marco de forma oval en el que se leían, escritas con caracteres de oro, y dispuestas en forma de arco, estas palabras: «¡Oh María, concebida sin pecado, rogad por nosotros que recurrimos a Vos!» Luego se oyó una voz que decía: «Haz acuñar una medalla conforme a este modelo. Las personas que la lleven bendecida recibirán muchas gracias, sobre todo llevándola al cuello. Las gracias serán abundantes para las personas que tengan fe». En seguida de esto, el cuadro pareció como girar y mostró su reverso. Apareció en medio una gran letra, *M*, con una cruz encima, una raya gruesa en la base y, debajo, dos Corazones: el de Jesús, circundado por una corona de espinas, y el de María, traspasado por una espada.

Hacia el final del mismo año, la Santa vió todavía otra vez a la Virgen, que le reiteró el encargo de hacer acuñar la medalla, de la cual, como en la aparición precedente, vió nuevamente ambos lados. En la cuarta aparición, la Virgen SS. se despidió diciéndole que ya no volvería a verla en la tierra, pero que le haría oír su voz frecuentemente en la oración.

La Santa manifestó las órdenes recibidas a su Director espiritual, el P. Aladel, pero éste dejó transcurrir dos años antes de cumplir la voluntad de la Virgen, que se lamentó repetidamente con la Santa. La Autoridad eclesiástica acogió con mucho favor la medalla y facilitó su difusión. El Arzobispo de París adquirió para sí los primeros dos mil ejemplares, y experimentó inmediatamente su sobrenatural eficacia. En efecto, envió una al rebelde Arzobispo de Malinas, que, moribundo, había rehusado reconciliarse con la Iglesia. El efecto, esto es, la conversión del Prelado, fué inmediata. A éste siguieron muy pronto otros milagros sensacionales, de suerte que la nueva medalla recibió en seguida el nombre de «Milagrosa». Pronto fué solicitada de todas las partes del mundo. Sacerdotes, Obispos, Generales de Órdenes religiosas, reyes y príncipes rivalizaron en usarla y propagarla. Gregorio XVI la puso al pie de su Crucifijo y la daba como regalo a muchas personas en señal de benevolencia. Pío IX la enriqueció con indulgencias. León XIII concedió el oficio y la Misa propia de la Manifestación de la Medalla Milagrosa, e hizo coronar la imagen en la capilla de las apariciones, en París. S. Pío X aprobó la Asociación de la Medalla Milagrosa y la enriqueció con indulgencias. Pío XI declaró Beata a la humilde vidente, y Pío XII la inscribió en el album de los Santos (el 27 de julio de 1947).

Para formarse idea de la rápida difusión de la Medalla Milagrosa, basta tener presente que sólo en diez años, de 1832 a 1842, fueron vendidos dos millones de ejemplares en oro y plata y dieciocho millones en latón. En París, sólo doce fabricantes vendieron dieciocho millones, mientras que en Lyon, sólo cuatro fabricantes vendieron treinta millones. El 20 de enero de 1842, la Medalla Milagrosa obraba la sensacional conversión del judío Alfonso

Ratisbonne, después de una visión de la Virgen, en la iglesia de S. Andrés «delle Fratte», en Roma, en que la Virgen se le apareció en la misma actitud de la Medalla Milagrosa. Con anterioridad, Ratisbonne había recibido como obsequio un ejemplar de la Medalla Milagrosa (Cfr. BELLANTONIO, A., *La maraviglia romana dell'Immacolata*, Roma, 1954).

ART. 8.—LA CONSAGRACIÓN AL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA

La Consagración a María es como la síntesis de todos los actos de culto mariano. Es como la cúspide del culto mariano.

1. LOS PRECEDENTES HISTÓRICOS.

La consagración de la Iglesia y del género humano al Corazón Inmaculado de María, fué realizada por el Sumo Pontífice reinante Pío XII, el 31 de octubre de 1942, y solemnemente renovada en la Basílica Vaticana el día 8 de diciembre del mismo año.

La fiesta mariana del Inmaculado Corazón de María —como se consigna en las lecciones del segundo nocturno— fué instituída para perenne recuerdo de aquel acto solemne.

Este acto supremo de culto rendido a la Virgen no surgió —como tuvo a bien confirmarse, en una audiencia privada, al mismo Sumo Pontífice— como por encanto. Está ligado, en efecto, a precedentes históricos de alto significado moral. Es fruto y coronación de un vasto movimiento de almas, que se enlaza —a lo que parece— con las célebres apariciones de la Virgen SS. a Santa Catalina Labouré, de las Hijas de la Caridad, el 27 de noviembre de 1830. A continuación de esta prodigiosa aparición surgió, por parte de algunos, el piadoso deseo de la consagración del universo a María y la institución de una fiesta que perpetuase su memoria. Desde 1864 el Card. Gousset, Arzobispo de Reims, Mons. de la Tour d'Auvergne, Mons. Mermillod, y muchos otros Obispos franceses, se habían hecho sus entusiastas promotores. En 1869, Mons. de la Tour d'Auvergne, presente en el Concilio Vaticano, se encargó de recoger las adhesiones de sus colegas en el Episcopado para presentarlas a continuación a la Sta. Sede con la intención de obtener la tan anhelada consagración. Se habló de ello varias veces al Sto. Padre Pío IX, quien se mostró siempre muy favorable, e invitó a orar por esta intención (Cfr. *Maria Regina dell'Universo*, pp. 36-37, Milán, S. Lega Euc., 1904).

En 1891 surgía en Italia un vasto movimiento, encabezado por los Cardenales Arzobispos de Milán y de Turín, para la consagración de las Diócesis al Corazón de María. En 1900, el P. Alfredo Dechamps, S. J., fundó en Tolón una Cruzada Mariana encaminada a promover la consagración de los individuos, de las familias, de las Parroquias, de las Diócesis y de todo el género humano al Corazón Inmaculado de María. A tal fin fueron presentadas al Pontífice varias súplicas acompañadas de millones de firmas recogidas por el P. Dechamps, por el P. Doré, Superior General de los Euditas, y por el P. Lintelo, S. J.

Esta idea de la consagración del mundo a María fué tomada nuevamente en consideración en 1906 por la Archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias de París, bajo los auspicios del Card. Richard, y 707.845 firmas llevaron a Roma, al Santo Padre, el vivo deseo y el ardiente voto de los fieles.

Otra súplica no menos ferviente fué presentada a S. Pío X el 24 de diciembre de 1907 por el P. Gebhard, Procurador General de los Montfortianos, en nombre del Arzobispo de Ottawa y de sus fieles. Al presentar dos álbumes con 46.690 firmas, dice el P. Gebhard: «Vengo, en nombre del Arzobispo de Ottawa y de sus Diócesis, a presentarle, Santo Padre, una súplica, y rogarle que, como León XIII consagró el género humano al Sgdo. Corazón de Jesús, Su Santidad tenga a bien consagrarlo también al Corazón Inmaculado de María». «En cuanto a esto —respondió el Papa—, no veo gran dificultad. Naturalmente, será menester que las cosas se hagan en regla, esto es, que la Consagración de Ritos examine...; pero, lo repito, no veo dificutad en ello; nada, además, más agradable para mí que esta súplica...; me considero feliz siempre que me es dado hacer cualquier cosa por la Virgen. No veo, por otra parte, por qué temer en honrar a María, ya que el honor que a Ella se le rinde va derecho a la SS. Trinidad...» (Cfr. *Regina Cuori*, 7 [1920], 201).

Las esperanzas de obtener la tan suspirada consagración del universo a María reverdecieron cuando fué objeto de ardientes votos por parte de varios Congresos internacionales y nacionales. Tal fué el voto y el ardiente deseo de los Congresos Marianos de Lyon (1900), de Friburgo (1906), de París (1927), de Chartres (1927), de Lourdes (1930), de Boulogne-sur-Mer (1938), de Zaragoza (1940) y de innumerables voces de pastores y fieles, que, llenas de amor, se elevaron de todas partes de la tierra.

También con ocasión del Congreso Eucarístico de Lourdes de 1914 fué presentada una humilde súplica a S. Pío X, a fin de que se dignase realizar la consagración del mundo al Corazón de María precisamente en la ciudad de la Virgen, por medio del Legado Pontificio. Pero el gran Pontífice respondió que juzgaba más conveniente reservar este gran acto para alguna solemne circunstancia puramente mariana.

Todo el Episcopado portugués, inspirándose en el deseo expresado por la Virgen SS. a los tres pequeños videntes de Fátima, consagró solemnemente al Corazón Inmaculado de María las propias Diócesis y toda la Patria, en la peregrinación nacional hecha a aquel insigne Santuario el 13 de mayo de 1931. Esta consagración fué solemnemente renovada el 13 de mayo de 1938 en acción de gracias por la preservación de Portugal de los pliegos del comunismo bolchevique. En aquel mismo día salió de Fátima para Roma una súplica del Episcopado portugués al Santo Padre, en la que se pedía que «pronto, si a juicio de Vuestra Santidad parece oportuno, sea igualmente consagrado todo el mundo al mismo purísimo Corazón, para que, finalmente, se vea libre de tantos y tan graves peligros y, por la mediación de la Madre de Dios, resplandezca la paz de Cristo en el reino de Cristo». También, en 1942, durante las fiestas jubilares de las célebres apariciones de Fátima, el Episcopado portugués presentó nuevamente al Santo Padre una súplica para la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María. Y el Santo Padre creyó oportuno, más bien, necesario —como tuvo a bien decírmelo él mismo—, escuchar aquellas súplicas y consagrar el mundo al Inmaculado Corazón de María, con ocasión de la clausura de las fiestas del XXV aniversario de las apariciones de María SS. en Fátima.

Para iluminar bajo todos los aspectos la consagración a María, será muy útil tener constantemente presentes dos documentos pontificios, a saber: la Encíclica *Annum Sacrum* (*De hominibus Sacratissimo Cordi Jesu devovendis*), de León XIII (25 de mayo de 1899), y la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, de Pío XI (8 de mayo de 1927), en la parte que respecta a la consagración al Corazón Sacratísimo de Jesús.

Lo que en las dos Encíclicas citadas se dice, en orden a la Consagración al Corazón Sacratísimo de Jesús puede aplicarse análogame,nte a la Consagración al Corazón Inmaculado de María. He dicho: análogamente, ya que el término «consagración» —como ha hecho resaltar justamente el Prof. Bittremieux (Cfr. *Ephem. Theol. Lov.*, 20 [1943], 102)— cuando se aplica a la consagración hecha a Dios o a María, se toma, no en sentido unívoco, ni tampoco en sentido equívoco, sino en sentido *análogo*. El término, en efecto, es común, pero la cosa significada por el término es, en parte, igual y en parte, distinta. Hay, pues, no univocidad, sino analogía: que puede decirse de proporcionalidad propia (no metafónica) y de atribución. Ante todo, tenemos analogía de proporcionalidad propia. El término «consagración», en efecto, significa algo que es común a los dos análogos (Dios y María), a saber, el reconocimiento —como veremos— de nuestra dependencia de ellos, fundada sobre el dominio o realeza que ellos tienen sobre nosotros. Sin embargo, esta significación común del término «consagración» no conviene a ambos analogados (Dios y María) de modo totalmente igual, ya que el dominio que Dios tiene sobre nos-

otros es harto diferente del que tiene María. Tenemos, pues, una verdadera analogía de proporcionalidad propia (no metafórica). Tenemos, además, una analogía de atribución, ya que nuestra dependencia de María (fundamento de nuestra consagración a Ella) está esencialmente radicada en Cristo y en Dios, al cual principal y esencialmente conviene.

Esto sentado, pasemos a considerar la consagración al Corazón Inmaculado de María, primero, en sí misma, y luego, en sus consecuencias.

2. La Consagración a María considerada en sí misma.

Tratemos de comprender bien, ante todo, el significado pleno, adecuado, de la consagración a María.

El término «consagración» (acto o rito con el cual se hace santa una persona o una cosa) viene del verbo *consagrar*, y significa volver sagrado, o sea, volver sagrada una persona o cosa profana dedicándola establemente a Dios y al culto divino.

Se puede hablar, por tanto, de consagración de personas (por ej., la consagración de los Sacerdotes, de las Vírgenes) y de cosas (por ej., altares, templos, etc.). En tal caso, las personas o cosas consagradas son segregadas, sustraídas al uso profano y *establemente* vinculadas a Dios y a su servicio.

Tal es el significado *propio* del término «consagración» entre los escritores antiguos, tanto paganos como cristianos. Basta echar una ojeada en el vocabulario de Forcellini a las palabras *consecratio, consecrare*.

También el Angélico —según lo pone de relieve la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*— hace notar que la *estabilidad* es propia de la consagración (II-II, p. 81, a. 8, c).

En nuestro caso particular, se trata de una consagración de todo el mundo (y de todas las personas, tanto físicas como morales, comprendidas en él) al Corazón de Jesús (y de María). Es, pues, todo el mundo lo que, por decirlo así, es sustraído al uso profano y es vinculado *establemente* al Corazón de Cristo y al Corazón de María. «Con la consagración —afirma Pío XI en la Enc. *Miserentissimus Redemptor*— nos ofrecemos a Dios y quedamos consagrados a Él, con aquella santidad y estabilidad que es propia de la consagración, como enseña el Angélico». «Con la consagración —se lee en la misma Encíclica— ofrecemos al Corazón de Jesús nuestras personas y todas nuestras cosas, reconociéndolas como recibidas de la eterna caridad de Dios». El acto de consagración, pues, es un acto por el cual nos sometemos establemente al dominio de Cristo y de la Virgen SS., reconociendo libremente este dominio suyo sobre nosotros. La consagración —en resumen— no es un pedir, sino un dar; no es

un dar en custodia, sino un dar en propiedad; no es un dar en propiedad por algún tiempo, sino para siempre.

Por eso, el *fundamento dogmático* de la consagración es —evidentemente— el dominio, o sea, la realeza universal de Cristo y de María sobre nosotros, dominio y realeza que nosotros, con el acto de consagración, espontáneamente reconocemos. Así lo enseña León XIII en la Encíclica *Annum Sacrum*. Dice que la consagración del mundo «conviene a Cristo porque es el príncipe y el Señor supremo, es decir, su imperio comprende no sólo a los católicos o a todos aquellos que, habiendo sido bautizados, pertenecen por derecho a la Iglesia, aun extraviados por el error o separados por la discordia, sino también a todos los que están privados todavía de la luz de la fe, de modo que podemos decir con toda verdad que todo el género humano está bajo el poder de Cristo». Expone después cómo el dominio, o sea, la realeza universal conviene a Cristo por tres títulos (natural, adquirido y de libre elección) [70]. Cristo, en efecto, «siendo Hijo del Rey de todos, es heredero de todo su poder» (derecho natural). Todos los hombres, además singularmente, «habiéndose dado [Cristo] a Sí mismo para la redención de todos», «constituyen su pueblo por adquisición» (derecho adquirido). «Todos, por tanto —como observa el Angélico, citado en la Encíclica—, estamos sujetos a Cristo *en cuanto al poder*», aunque no todos estemos sujetos a Él en cuanto a la ejecución del poder.

A este doble título —observa León XIII—, es decir, al título natural y al adquirido, se añade otro tercero, a saber: el de libre y devota elección por parte de los hombres: «Benignamente —observa León XIII— Cristo deja que a este doble título (natural y adquirido) de potestad y de realeza se agregue, por nuestra parte, si queremos, el título de una *consagración voluntaria* [71]. Ciertamente que Jesucristo, Dios al mismo tiempo y Redentor, es infinitamente rico, porque son suyas todas las cosas; mientras que nosotros somos tan pobres y necesitados, que no tenemos propiamente nada que ofrecerle que sea verdaderamente nuestro. Sin embargo, en su infinita bondad y caridad, no rehusa que lo que es suyo se lo presentemos, no obstante, y se lo cedamos como si nos perteneciese: más aún, no sólo no lo rehusa, sino que nos lo pide y ruega: "¡Oh hijo mío, dame tu corazón!" (*Prov.*, 23, 26). Podemos, pues, agradarle con la buena voluntad y con la disposición del ánimo. Haciéndole, en efecto, la oferta de nosotros mismos, no sólo reconocemos y aceptamos libremente y de buen grado su imperio, sino que con el hecho mismo testimoniamos que, si el don fuera propiamente nuestro, se lo ofreceríamos de

(70) "Imperator Christus non iure tantum nativo, quippe Dei Unigenitus, sed etiam quaesito."

(71) "Ad istud potestatis dominationisque suae fundamentum duplex, benigne ipse sinit ut accedat a nobis, si libet, devotio voluntaria."

todo corazón, y que humildemente pedimos que no le desagrade recibir de nosotros aquello que ya de por sí le pertenece.

Este acto de obsequio, ofrecido al Corazón de Cristo, va dirigido, «hablando verdadera y propiamente», a la persona misma de Cristo, ya que el Corazón es símbolo del amor. Venimos, pues, con este acto de obsequio, a estrecharnos con Cristo del modo más íntimo posible, poniéndonos plena y perennemente bajo su dependencia.

Lo que hemos dicho del fundamento de la Consagración al Sacratísimo Corazón de Jesús, puede y debe decirse, análogamente, o sea, salvadas las debidas proporciones, de la Consagración al Corazón Inmaculado de María. Y, en efecto, si Cristo es nuestro Rey, María es nuestra Reina. Si es triple el título de Cristo a la Realeza, o sea, al dominio sobre nosotros, y por eso, a nuestra entrega a Él, triple es también el título de María a la realeza y a nuestra entrega a Ella mediante la consagración, es decir: por derecho natural, por derecho adquirido y por libre elección: por derecho natural, pues Ella es la Madre del Rey de Reyes, y por eso mismo, Reina, la Reina de la creación, en atención a la cual y para cuya gloria (después de Cristo) todas las cosas han sido creadas; por derecho de conquista, pues Ella, la Corredentora del género humano, cooperó realmente con Cristo a rescatarnos de la esclavitud del demonio; y por nuestra libre elección, pues, Ella también —como Cristo, su Hijo— nos permite que nos ofrezcamos a su Corazón como si nos perteneciéramos a nosotros mismos, suplicándola humildemente tenga a bien recibir de nosotros lo que ya (por doble título) le pertenece.

Éste, en breve y en general, es el significado de la consagración a María.

Para mejor penetrarlo y para descender más al particular, creo oportuno detener un instante la atención sobre cuatro aspectos suyos especiales, a saber: el sujeto, el objeto, el agente y el fin de esta consagración.

1) *El sujeto a quien se hace la Consagración* es el *Corazón* Inmaculado de María. León XIII observa justamente: «Puesto que el Sagrado Corazón es el símbolo y la imagen del infinito amor de Cristo, que nos induce a responder con amor, es conveniente consagrarse a su Corazón: lo que equivale a darse y obligarse a Jesucristo, porque todo acto de obsequio, de honor y de piedad, tributado al divino Corazón, se tributa, en sentido propio y verdadero, a Cristo mismo». Otro tanto puede y debe decirse de la consagración al Corazón Inmaculado de María. La consagración a su Corazón, símbolo de aquel inefable amor, que nos mueve a responder con amor, va a terminar en su misma persona, ya que la persona es el sujeto del honor, etc. Por eso, el Sumo Pontífice Pío XII, en la misma fórmula empleada por él para significar que la consagración va a terminar en la persona de María, nombra expresamente primero la

persona y después su Corazón: «A Vos, a vuestro Corazón Inmaculado, Nos... consagramos... todo el mundo».

2) *El objeto de la Consagración*, o sea, lo que se consagra al Corazón Inmaculado de María, es todo el mundo. En particular, pues, es todo lo que está comprendido en el término «mundo», es decir: la Iglesia, las diócesis, las naciones, las regiones, las provincias, las varias sociedades domésticas, religiosas y civiles, las Universidades, las personas particulares, tanto los fieles como los infieles.

Cuando, pues, el objeto de la consagración es la persona misma que la ejecuta, es evidente que supera en dignidad a la consagración hecha en bloque, esto es, comprendida en la comunidad consagrada, ya que entonces reviste un carácter más personal y añade la preciosísima nota de la voluntariedad. Esta consagración personal puede tener más grados de perfección según la mayor o menor extensión de lo que consagramos a María. Sentado esto, el más perfecto grado de la consagración a María es indudablemente el propuesto primeramente por algunos escritores españoles, y después por varios escritores ascéticos franceses del s. XVII (Card. de Bérulle, Olier, Boudon y, especialmente, el Santo de Montfort). Con este acto de consagración, el individuo lo ofrece literalmente todo a María, es decir: el cuerpo con sus sentidos, el alma con sus facultades, los bienes exteriores temporales, tanto presentes como futuros, los bienes interiores espirituales, o sea, las obras buenas pasadas, presentes y futuras, en cuanto puedan ser ofrecidos en beneficio de los demás.

3) *El agente que realiza la Consagración* es distinto, según la diversidad de lo que es consagrado. El individuo, como tal, no puede consagrar a nadie más que a sí mismo. Para consagrar al Corazón de Jesús o de María *a los demás*, se requiere en el que realiza la consagración un verdadero *poder* o *autoridad* sobre ellos, a fin de que pueda obrar en su nombre. Consecuentemente, la familia sólo puede ser consagrada por su cabeza; la parroquia solamente puede ser consagrada por el Párroco; la Diócesis por el propio Obispo; la nación, por el Primado; la Iglesia y todo el mundo pueden ser consagrados solamente por el Sumo Pontífice.

No es, pues, teológicamente admisible —como ha ocurrido alguna vez— que un particular cualquiera, sin tener o sin recibir poderes, consagre oficialmente la propia patria o la Iglesia al Corazón de Jesús o de María.

Se podría preguntar: si es así, ¿con qué derecho el Sumo Pontífice ha podido consagrar, no sólo la Iglesia, sino *todo el mundo*, todo el género humano, primero al sacratísimo Corazón de Jesucristo (León XIII) y después al Inmaculado Corazón de María (Pío XII)? ¿Tiene él, acaso, poderes para realizar tal acto...? Se comprende, en efecto, bastante fácilmente cómo el Sumo Pon-

tífice pueda consagrar a Cristo o a María la Iglesia, de la cual es Cabeza visible, pues representa a Cristo, que es la Cabeza invisible. Pero no cómo pueda también consagrar a Cristo y a María *todo el mundo*, el cual incluye no solamente los que pertenecen al cuerpo o al menos al alma de la Iglesia, sino también a los que están totalmente fuera de la Iglesia, es decir, los herejes, los cismáticos, los mahometanos, los infieles, los paganos, etc.

A esta pregunta, por otra parte harto legítima, dió ya una respuesta exhaustiva León XIII en la Encíclica *Annum Sacrum*. El Papa —observa León XIII— hace las veces de Cristo, es Vicario de Cristo, que derramó su preciosísima sangre por todo el mundo, aun por los infieles y los paganos. Tiene por eso justos títulos para consagrar a Jesús y a María todos los hombres, aun los infieles y los paganos. Con ese mismo derecho con que el Papa envía a todas partes del mundo sus Misioneros a predicar el Evangelio de Cristo y a salvar las almas redimidas por Él, consagra él todos los redimidos a Su Corazón [72] y al Corazón de su SS. Madre. Por eso León XIII declara expresamente que encomienda y consagra (*commendamus et dedicamus*) los mencionados infieles y paganos al sacratísimo Corazón de Cristo «en cuanto a Nos corresponde» (*quantum in nobis est*). Esta restricción parece decir bastante claramente —como observa el Prof. Bittremieux— que la potestad con que el Sumo Pontífice consagra aquellos que están fuera de la Iglesia, se considera como inferior a aquella con que consagra a los que están en la Iglesia. También el Sto. Padre Pío XII ha declarado expresamente que realiza la consagración «como Padre común de la gran familia cristiana, como Vicario de Aquél a quien le fué concedido todo poder en el Cielo y en la tierra» (*Mt.*, 28, 18), y de quien *ha recibido* el cuidado de cuantas almas redimidas con su sangre pueblan el universo. Nótense también los dos verbos empleados por León XIII: *commendamus et dedicamus*. No son dos verbos sinónimos, ya que indican dos cosas bien distintas: el primero (*commendamus*) expresa la recomendación; el segundo, por el contrario, expresa la donación al Corazón de Cristo. Consagrándolos, por tanto, todos, aun los infieles y los paganos, al Corazón Inmaculado de María, Pío XII entiende también ante todo recomendarlos y después entregarlos al Corazón tiernísimo de María, porque también de ellos es Madre, aunque solamente en potencia. Por eso, en la fórmula de consagración, también él ha empleado los términos: «A Vos, a vuestro Inmaculado Corazón, en

---

(72) "Verum numme elabi animo patiemur innumerabiles alios, quibus christiana veritas nondum affulsit? Atqui eius persona geritur a Nobis, qui venit salvum facere quod perierat, quique totius humani generis saluti addixit sanguinem suum. Propterea eos ipsos qui in umbra mortis sedent, quemadmodum excitare ad eum, quae vere vita est, assidue studemus, Christi in omnes partes ad erudiendum dimissis, ita nunc, eorum miserati vicem, Sacratissimo Cordi Iesu commendamus maiorem in modum, et, quantum in nobis est, dedicamus."

esta hora trágica de la historia humana, *confiamos, encomendamos* y *consagramos*, no sólo la santa Iglesia, cuerpo místico de vuestro Jesús, que sufre y sangra en tantas partes y es de tantos modos atribulado, sino también todo el mundo, que se abrasa en un incendio de odio, víctima de la propia iniquidad».

4) *El fin de la Consagración.*—Se puede distinguir un doble fin: el de la obra misma y el del operante (*finis operis* y *finis operantis*). El fin de la obra, ante todo, es decir, el fin a que la consagración tiende por sí misma es bien claro: realizar un acto de culto gratísimo —el más grato— al Corazón de María, reconociendo libremente el pleno dominio de Ella junto con Cristo, sobre nosotros, en virtud de su realeza universal, y nuestro sometimiento a Ella; y por ese acto hacérnosla maternalmente propicia en un momento tan trágico —el más trágico— de la historia del mundo. De este modo la Virgen SS. viene a ocupar todo el puesto que le corresponde según el plan divino: el puesto de Asociada de modo invisible a Cristo.

Este es el fin de la obra, o sea, de la consagración en sí misma. Después, el fin del operante, o sea, el fin pretendido por el Sumo Pontífice al realizar aquel acto solemne está claramente expresado en la fórmula misma de la Consagración: «Así como fueron consagrados al Corazón de vuestro Jesús la Iglesia y el género humano, para que, poniendo en Él toda esperanza fuese para ellos signo de salvación (Cfr. Litt. Enc. *Annum Sacrum:* Acta Leonis XIII, vol. 19, p. 79), así también, desde hoy, quedan perpetuamente consagrados a Vos y a Vuestro Corazón Inmaculado, ¡oh Madre nuestra y Reina del mundo! a fin de que vuestro amor y patrocinio aceleren el triunfo del reino de Dios, y todos los pueblos, pacificados entre sí y con Dios, os proclamen Bienaventurada y entonen con Nos de un extremo a otro de la tierra el eterno *Magnificat* de gloria, amor y reconocimiento al Corazón de Jesús, puesto que solamente en Él pueden encontrar la Verdad, la Vida, la Paz».

Nótense las palabras: «a fin de que Vuestro amor y patrocinio, etc.». El fin, pues, del Padre Común al consagrar el mundo a María, es claro: el amor y el patrocinio de María. ¿Para qué? Para acelerar el reino de Dios mediante la pacificación universal de todos los pueblos entre sí y con Dios. Para esto el Supremo Pastor, paternalmente acongojado por el diluvio de fuego y de hierro que se abate sobre sus hijos, hace presentes al Corazón de la Virgen «tantas ruinas materiales y morales, tantas angustias de padres y de madres, de esposos, de hermanos, de niños inocentes: tantas vidas truncadas en flor; tantos cuerpos sacrificados en la horrenda carnicería; tantas almas torturadas y agonizantes, tantas en peligro de perderse eternamente». Suplica después ardientemente a la «Madre de misericordia» que alcance de Dios «la paz y ante todo... aquellas gracias que preparan, concilian y aseguran la paz. Reina de la paz, rogad por nosotros, y dad al mundo en guerra la paz que los pueblos ansían,

la paz en la verdad, en la justicia, en la caridad de Cristo...; la paz de las armas y la paz de las almas, a fin de que en la tranquilidad del orden se dilate el Reino de Dios». He aquí, en breve, el fin de la consagración al Inmaculado Corazón de María.

Esta última consideración, la del fin, nos conduce naturalmente a considerar la consagración al Inmaculado Corazón de María en sus consecuencias.

3. La Consagración a María considerada en sus consecuencias.

Las consecuencias de la Consagración al Corazón Inmaculado de María son muchas y preciosas. Algunas se refieren a la misma Virgen, o, más bien, a su culto; otras, en cambio, atañen al mismo mundo, consagrado a María.

1) *Consecuencias referentes a la misma Virgen.*—Con respecto a la misma Virgen se puede decir, sin sombra de exageración, que la Consagración de la Iglesia y de todo el género humano a su Corazón Inmaculado constituye el más alto y significativo acto de culto que la Iglesia pueda tributar a María. No es posible, en efecto, ir más allá en el honrar a María. Y no es difícil probarlo. León XIII, hablando del acto de consagración al Sagrado Corazón de Jesús, lo califica como tributo amplísimo y supremo obsequio y coronamiento de todos los honores que se acostumbra tributar al Sacratísimo Corazón» [73]. También Pío XI, en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, declaró expresamente que «entre todas las prácticas referentes al culto del Sacratísimo Corazón, tiene la primacía... la Consagración». Otro tanto, paralelamente, se puede decir de la Consagración al Inmaculado Corazón de María. Es el obsequio más excelso, más amplio, más profundo que se pueda tributar a la Virgen. Es la Reina de todas las prácticas de devoción al Corazón Inmaculado de Ella. Es, por tanto, lo que hay de más grato al Corazón de María. De aquí el alto y singular valor moral del solemnísimo gesto realizado por el Sto. Padre Pío XII, gloriosamente reinante.

2) *Consecuencias respecto a los hombres.*—De las consecuencias relativas a la Virgen, es fácil deducir las consecuencias que atañen a los hombres, consagrados todos a su Corazón Inmaculado. Incalculables beneficios, tanto individuales como sociales, se han derivado y se derivan de este solemne acto.

También aquí tomamos como guía lo que dice León XIII en la Encíclica *Annum Sacrum*, cuando hace resaltar los beneficios individuales y sociales del

(73) "Amplissimum... maximumque obsequii testimonium." "Honorum omnium, quotquot sacratissimo Cordi haberi consueverunt, velut absolutio perfectioque."

acto de consagración al Sgdo. Corazón de Jesús. Beneficios individuales, ante todo. De este árbol maravilloso de la Consagración, cada individuo, en cualesquiera condiciones en que se encuentre, puede coger preciosísimos frutos. Aquellos que ya la conocen y la aman aprenderán de este acto, y por medio del mismo, a mejor conocerla y amarla. Los que la conocen, pero no la aman, sentirán encenderse el corazón ante aquel Corazón ardiente de amor por nosotros. Aquellos, también, que todavía no la conocen ni la aman, los infieles, verán indudablemente apresurarse la hora de la luz y del amor. Por eso, en la fórmula misma de la Consagración, el Santo Padre Pío XII tiene una alusión particular para los infieles, los herejes y los cismáticos: «Otorgad vuestra protección a los infieles y a cuantos yacen todavía en las sombras de la muerte; concededles la paz y haced que nazca para ellos el Sol de la verdad y puedan, junto con nosotros, ante el único Salvador del mundo, repetir: Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad (*Lc.*, 2, 14). A los pueblos separados por el error o por la discordia, y especialmente a los que profesan por Vos singular devoción y en los cuales no había casa donde no se tuviese en veneración vuestra venerable imagen (hoy quizá oculta y escondida en espera de tiempos mejores), dadles la paz y conducidlos al único redil de Cristo bajo el único y verdadero Pastor».

A los beneficios individuales se añaden, por reflejo natural los beneficios sociales. «Esta Consagración —añadió León XIII— trae también a las naciones esperanza de vida más próspera, precisamente porque ayuda a establecer y a revalorizar los vínculos que por ley natural ligan a los Estados con Dios». Observa, además, cómo de la separación de los Estados de Dios y de la Iglesia, y, más todavía, de su abierta persecución a Dios y a la Iglesia, se deriva aquel diluvio de males sobre la sociedad actual, diluvio de males que nos impele a recurrir al único que puede ponerles remedio, a Cristo, único camino, verdad y vida. ¿Nos hemos extraviado? Cristo es el camino. ¿Estamos en el error? Cristo es la verdad. ¿Nos encontramos ante los horrores y los estragos de la muerte? Cristo es la vida. En Él, pues, debemos poner toda nuestra esperanza.

Pero el camino más corto, más seguro, más deleitable por el que el mundo podrá volver a Cristo, ¿no es, acaso, el mismo por el que Cristo vino al mundo, María...? Indudablemente: esta plena y perpetua consagración de la Iglesia y de todo el género humano al Corazón Inmaculado de María, hará que descienda sobre él una lluvia de bendiciones y de gracias. Dará «paz y libertad completa a la Iglesia»; dará al mundo «la paz que los pueblos ansían, la paz en la verdad, en la justicia, en la caridad de Cristo...; la paz de las armas y la paz de las almas, a fin de que en la tranquilidad del orden se dilate el Reino de Dios».

4. Los modos de valorizarla.

He aquí, brevemente considerada, la Consagración a María, tanto en sí misma como en sus consecuencias. Es un acto de un alcance verdaderamente excepcional. Es necesario, por tanto, valorizarla lo mejor que nos sea posible. ¿Cómo? De dos modos: promoviendo por todos los medios las consagraciones parciales y excitando a vivir intensamente la propia consagración a María.

El primer modo, pues, para revalorizar la Consagración al Corazón Inmaculado de María realizada por el Sto. P. Pío XII, es promover, por todos los medios, las consagraciones parciales. El Santo Padre, en efecto, como cabeza visible de toda la Iglesia, ha consagrado toda la Iglesia, en bloque, al Corazón Inmaculado de María. Es necesario, por tanto, que las varias partes que componen la Iglesia, es decir: las varias naciones, Diócesis, Parroquias, familias (Institutos y Comunidades), y, sobre todo, las varias personas, verifiquen todas, por su parte, en particular, su propia consagración a María: y luego la renueven, por lo menos cada año, en una fecha que deben establecer: los Primados, para sus respectivas naciones; los Obispos, para sus respectivas Diócesis; los Párrocos, para sus Parroquias; los padres de familia, para sus familias (los Superiores para sus Comunidades), y cada individuo por su propia cuenta. De este modo, la consagración hecha en bloque por el Sumo Pontífice viene a tener un eco por parte de los varios componentes de este bloque, y adquiere voluntariedad, y, por eso mismo, valor. Varias naciones [74], Diócesis [75]. Parroquias [76] y familias han realizado ya este acto de consagración particular, algunas antes y otras después, del solemne gesto pontificio. Es oportuno que lo realicemos todos, del modo más solemne posible, haciendo preceder el acto solemne de la conveniente preparación, ordenada a hacer comprender el significado y la excelencia de este acto. Este es el primer modo

---

(74) Por ejemplo, Luis XIII, el 15 de agosto de 1638 consagraba solemnemente Francia a la Virgen de los Siete Dolores; Fernando III, en 1638, se consagraba solemnemente a María, a sí mismo, su familia y su imperio de Austria; Juan Casimiro, rey de Polonia, consagraba todo su reino a María; el Episcopado portugués, el 13 de mayo de 1931, consagró toda la propia patria al Corazón Inmaculado de María; Mons. Zanin, el 25 do mayo de 1941, con el beneplácito del S. P. Pío XII, consagraba solemnemente a María toda la China.

(75) Han sido consagradas a María, por ejemplo, las Diócesis de Oren (1936), Albenga (1916), Ars (1936), Haarlem (1937), Nancy (1937), Roermond (1940), Namur (1942), etc.

(76) El primero en consagrar su parroquia a María parece que fué el santo cura de Ars (en 1836). Muchos párrocos le han imitado. Creemos muy oportuno, a tal fin el *Prontuario para la consagración de las parroquias al Corazón Inmaculado de María*, del sacerdote Francisco Franzi, publicado en Casal Monferrato (Propaganda Mariana), 1943.

de valorizar la consagración a María. Sería, pues, oportuna la institución de un centro internacional ordenado a promover estas varias consagraciones parciales.

El segundo modo de valorizar la consagración a María consiste en esforzarse por hacer renovar frecuentemente, y sobre todo, hacer vivir intensamente por parte de los individuos, dicha consagración, tanto en su forma negativa (esto es, excluyendo todo lo que es incompatible con el pleno dominio de María sobre nosotros), como en su forma positiva (mediante una vida de unión íntima con María). De este modo viene a construirse toda la propia vida espiritual sobre la base de la consagración a María. Es necesario, para esto, alimentar cada vez más, con medios proporcionados y adecuados, la vida mariana de cada nación, de las Diócesis, de las Parroquias, de las familias y de los individuos, conduciéndolos a todos a Jesús por medio de María: *Ad Iesum per Mariam.*

De este modo, la vida de los individuos y de la sociedad viene a quedar como impregnada del pensamiento, del amor, de la sonrisa, del influjo de María.

Concebida y valorizada de este modo, no temo exagerar afirmando que la consagración al Inmaculado Corazón de María es la fuerza espiritual más potente puesta hoy por Dios al servicio de la piedad cristiana, de la Iglesia, de las almas, de la paz y de la salvación del mundo.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EL DÍA
4 DE ENERO DE 1958, VÍSPERA DE LA
FESTIVIDAD DEL SANTÍSIMO NOMBRE
DE JESÚS, EN LOS TALLERES DE
SELECCIONES GRÁFICAS, DE
MADRID